

La democracia y el valor político de la tolerancia

Democracy and the political value of toleration

Eduardo Fuentes¹
Universidad de los Andes
Universidad Bernardo O Higgins

Resumen

Es una opinión extendida que la tolerancia, en cuanto práctica política, tiene valor meramente instrumental. El objetivo de este artículo es defender, por el contrario, que ella tiene valor político en sí. Específicamente, defenderé que es valiosa en sí misma a causa de su relación intrínseca con la democracia. La tolerancia es un constituyente de la democracia en cuanto es necesaria para que pueda existir una administración democrática del poder político. Mostraré que esa relación de constitución existe porque la tolerancia, mediante la protección de espacios de contestación al poder político, contribuye a la resolución de una tensión interna de la democracia en su implementación práctica.

Palabras clave: tolerancia, democracia, poder, valor intrínseco.

Abstract

It is a widespread opinion that toleration, as a political practice, has merely instrumental value. The aim of this paper is to defend, on the contrary, that toleration has political value in itself. In more specific terms, I will claim that it is valuable in itself in virtue of its intrinsic relationship with democracy. Toleration is a constituent of democracy inasmuch as it is necessary for the existence of a democratic administration of political power. I will show that that relation of constitution holds because toleration, through the protection of spaces of contestation to the political power, contributes to solving democracy's inner tension resulting from its practical implementation.

Keywords: toleration, democracy, power, intrinsic value.

¹ Doctorando en Filosofía. Universidad de los Andes, Instituto de Filosofía. San Carlos de Apoquindo 2.200, 7620001, Santiago, Región Metropolitana, Chile. Universidad Bernardo O Higgins, Departamento de Ciencias del Derecho. General Gana 1702, Metro Rondizzoni, Santiago, Chile. E-mail: eduardo.fuentes.caro@gmail.com. This paper is part of the project Fondecyt 1130493 "John Owen y John Locke. Concepciones rivales de la tolerancia en la escolástica protestante y el temprano liberalismo". It was written while the author was receiving funding from CONICYT-PCHA/Doctorado Nacional/2014. The author wants to thank Manfred Svensson and Eduardo Galaz for their valuable insights.

Introducción

Independientemente de sus consecuencias, la tolerancia tiene valor en sí. Es decir, vivir en un régimen de tolerancia, en el que las estructuras políticas están organizadas de tal forma que se asegura la práctica de la tolerancia en la sociedad tiene, valor en sí mismo. De manera importante, la tolerancia es valiosa en sí a pesar de que el contenido de los actos de tolerancia específicos no sea normativamente valioso. Esa es la tesis central de este artículo: la estructura formal de la tolerancia tiene valor en sí. La razón que aduciré es que la democracia tiene valor en sí, y la tolerancia es un bien constitutivo de ella. La principal consecuencia práctica que derivaré de ella es que hay una fuerte presión normativa para fomentar un régimen de tolerancia y que, por ende, cualquier acto que vaya en contra éste debe contar con una justificación poderosa. Al defender esa tesis me opongo a gran parte de las personas trabajando en la filosofía de la tolerancia, quienes o ven en ella valor meramente instrumental o la valoran intrínsecamente sólo si su contenido, más allá de su estructura formal, es normativamente valioso.

Antes de entrar en el cuerpo del artículo, algunas clarificaciones son necesarias. Primero, asumo un concepto mínimo de la tolerancia, puramente descriptivo. Se diferencia de otros conceptos normativamente cargados, como el que relaciona la tolerancia con el reconocimiento (Galeotti, 2002) o con la mutualidad (Creppell, 2008). Igualmente el concepto que empleo se diferencia del defendido por autores como Rawls (2005) o Forst (2013), quienes restringen las razones aceptables dentro del concepto de tolerancia a aquellas de tipo moral o razonable. Prefiero el concepto mínimo porque me parece captar mejor el fenómeno histórico asociado a la tolerancia que sus versiones más comprometidas normativamente –véase en este respecto Kaplan (2007), donde se analiza la práctica de la tolerancia religiosa durante la Modernidad temprana entendiéndola en términos puramente descriptivos–; asimismo, siguiendo a Balint (2014), sostengo que el concepto descriptivo es particularmente ajustado para el análisis de las situaciones políticas en las que querríamos emplear el marco teórico de la tolerancia.

Este concepto de tolerancia corresponde a un acto que sigue determinada estructura formal de razones en la deliberación del sujeto de la tolerancia. Este concepto tiene cinco componentes (Newey, 1999, c. 1; Cohen, 2004). Primero, el componente de la objeción. S tolera la práctica p del sujeto T sólo si S objeta la realización de p por T.² Segundo, el componente de interferencia. S tolera la práctica p de T sólo si S tiene razones que justifican el interferir con dicha práctica. Tercero, el componente de la aceptación. S tolera la práctica p de T sólo si S tiene razones que justifican el aceptar la ocurrencia de p por T. Cuarto, el componente del poder. S tolera la práctica p de T sólo si S cree tener el poder para interferir con ella. Estos cuatro componentes determinan la estructura de razones. Para que el acto de no interferencia de S sea un acto de tolerancia debe conformarse a esa estructura. Luego, el quinto componente es el de comportamiento. S tolera la práctica p de T sólo si S no interfiere con ella a causa de una decisión que es el resultado de su deliberación acerca de los cuatro componentes anteriores y su relación entre sí. En este sentido, la tolerancia es, siguiendo a Newey (2001, p. 317), ejecutiva. Es decir, requiere de una ejecución razonada de manera específica.

La segunda clarificación es que este artículo trata sobre el valor intrínseco de la práctica de la tolerancia, no de la virtud correspondiente. El concepto que

² En adelante utilizaré “práctica” para referirme a cualquiera sea el objeto de la tolerancia. Nótese que puede ser que S objete sólo la realización de p por T, en lugar de objetar p *simpliciter*. Véase Newey (1999, c. 1).

empleo no supone que un acto deba provenir de una disposición virtuosa hacia la tolerancia para ser un acto tolerante. Tampoco asumo que la práctica de la tolerancia debe estar respaldada por la virtud de la tolerancia si ha de perdurar en el tiempo.

La tercera clarificación versa sobre el tipo de valor intrínseco. Es plausible pensar que hay distintos tipos de valor intrínseco. Algo puede ser intrínsecamente valioso porque es bello, o moralmente bueno, o políticamente adecuado, o amable, etcétera. Al preguntarme por su valor intrínseco busco determinar si hay algún valor en vivir en un régimen tolerante. Es decir, el valor que busco es un valor político. Por ende, mi pregunta es si la tolerancia es valorable (querible) *políticamente* por sí misma. A causa de esto, lo que digo no implica –ni niega– que la tolerancia tenga valor moral, ya que no identifico valor político con valor moral. Por lo tanto, me limito a defender la superioridad política de vivir en un régimen de tolerancia sin pronunciarme acerca de su superioridad moral.³

¿Qué es valorar algo políticamente? Fundamentalmente, es valorarlo en cuanto parte de la esfera política. No es lo mismo que valorarlo en cuanto, digamos, objeto moral y *por eso* valorar su presencia en la esfera política. Es preguntarnos qué cosas tienen valor desde la perspectiva de lo propiamente político. Valorar políticamente implica reconocer que la política tiene estándares normativos propios.⁴

Por “esfera política” entiendo el espacio social en el que se delibera y se toman decisiones acerca de la organización de la sociedad (cf. Newey, 2013, c. 2). Tener valor político es ser querible en cuanto componente de ese espacio. Ahora bien, *x* es valioso políticamente sólo si es querible en ese espacio *concretamente*. En mi concepción de valor político, *x* no puede tenerlo si sólo es querible una vez abstraídas las condiciones prácticas concretas de la esfera política. Especialmente, la forma en que se desenvuelve *x* en la práctica política impacta en su valoración. No niego la necesidad de *cierta* idealización, siempre y cuando no implique evaluar a *x* desde una sociedad ideal –para una defensa y aplicación de este enfoque véase Fuentes (2016).⁵

Aunque mi argumento tiene consecuencias con respecto a la justificación de la tolerancia, al igual que Scheffler (2010) distingo entre la pregunta que abordo acá –sobre el valor intrínseco de la tolerancia– y la pregunta por su justificación. Con todo, mostrar que ella es valiosa intrínsecamente sin duda contribuye a la tarea de justificarla. Asimismo, mostrar que no lo es contribuye a declararla injustificada.

Finalmente, no atacaré directamente la tesis según la que la tolerancia tiene valor meramente instrumental. Obviamente, si mi argumento es exitoso, entonces dicha tesis es falsa. Ella ha sido defendida por varias personas y también muchas han señalado sus problemas. Como muestra, véase Cohen (2014, c. 7) para la defensa, y Scheffler (2010) para indicaciones de sus problemas.

El artículo sigue así. Parto presentando el esqueleto de mi argumento central y definiendo sus tres primeras premisas. Explico qué es la democracia, qué significa que tenga valor en sí y cómo sus constituyentes “heredan” ese valor. La parte principal de este artículo corresponde a la tercera sección. Allí definiendo la cuarta premisa del

³ De ahora en adelante, a menos que el contexto claramente indique lo contrario, “valor” refiere al valor político.

⁴ En este artículo asumo las tesis de la denominada “corriente realista” en la filosofía política, que plantea la independencia de la esfera política con respecto a la esfera moral y otras esferas normativas –sin otorgarle superioridad absoluta–. Véase, entre otros, Rossi y Sleat (2014).

⁵ Como es claro, mi concepción difiere sustancialmente de la sostenida por Rawls (2005). Aunque en *Liberalismo Político* no hay una definición explícita de “valor político”, se desprende que se refiere a valores cuyo alcance está restringido a la esfera política y que no suponen alguna teoría comprensiva. Son los valores que fluyen de una concepción política (en su sentido de *freestanding* y sin alcance comprensivo) de la justicia. Esta concepción es moral, por lo que los valores políticos son morales (calificados apropiadamente) (cf. Rawls, 2005, p. 11). Pienso que mi concepción es más útil en tanto no está comprometida con ninguna teoría política sustantiva, sea el liberalismo político u otra; nos permite así evaluar el valor político de la tolerancia de manera más general.

argumento y explico la inferencia a la quinta premisa. Argumento que la tolerancia es una forma de administrar el poder político que realiza la forma democrática de administración de dicho poder. Muestro por qué ella es un requisito de esa administración del político, y por qué eso la vuelve un constituyente de la democracia. Finalmente, la quinta sección concluye analizando qué significa que la tolerancia tenga valor en sí, y la diferencia de atribuirle valor final.

Administración democrática y valor en sí

Esta es la estructura general del argumento:

- (1) La democracia tiene valor en sí.
- (2) Si x es un constituyente de algo que tenga valor en sí en el aspecto adecuado, entonces x tiene valor en sí.
- (3) La democracia es el régimen de administración igualitaria del poder político.
- (4) La tolerancia es una administración del poder político que, en condiciones de diversidad, se requiere para realizar una administración igualitaria del poder político.
- (5) Luego, en condiciones de diversidad, la tolerancia en cuanto administración del poder constituye a la democracia en cuanto régimen de administración del poder (3, 4).
- (6) Luego, en condiciones de diversidad, la tolerancia tiene valor en sí (1, 2, 5).

Esta sección está dedicada a las tres primeras premisas. Puesto que ya he introducido la noción de valor político, partiré por la premisa (1). Seguiré con la premisa (3), explicando qué entiendo por poder político, y por qué entiendo así a la democracia. Cierro la sección con la premisa (2), donde aprovecho de distinguir mi defensa del valor intrínseco y, en cierto sentido, instrumental de la tolerancia de la de su valor meramente instrumental.

Definición y valor en sí de la democracia

Por razones de espacio simplemente asumiré que la democracia tiene valor en sí.⁶ No obstante, es útil especificar en virtud de qué característica lo tiene. Ello servirá para entender el razonamiento detrás de las inferencias de mi argumento.

En el nivel más básico, la democracia es una manera igualitaria de tomar decisiones colectivas (cf. Christiano, 2015). Mecanismos como la decisión por voto mayoritario se entienden por referencia a ello. Empero, el concepto de democracia no se agota en esos mecanismos. Siguiendo a Dahl (2006, p. 8-10), podemos enumerar las siguientes características que una democracia ideal otorga a la ciudadanía: (a) participación efectiva en la discusión política (b) igualdad al votar (c) capacidad de conocer las políticas a discutir y sus consecuencias (d) control final de la agenda política (e) inclusión de todo ciudadano en los aspectos anteriores (f) derechos fundamentales derivados de las anteriores características. Todas ellas se fundan en la idea de la igualdad política y tienen como corolario mecanismos como el voto mayoritario. La democracia es el sistema político que personifica el ideal de la igualdad política (cf. Dahl, 2006, p. 6).

¿Qué significa ser iguales políticamente? Mi propuesta es que prácticamente todas las anteriores características, y similares, se derivan de la igualdad política

⁶ Para defensas de esta tesis y defensas de su mero valor instrumental véase Christiano (2003).

siempre y cuando ésta sea entendida como igualdad en la posesión de poder político (cf. Fuentes, 2016). Luego, la democracia es el ordenamiento político que tiene como fundamento la igual repartición del poder político entre la ciudadanía. Debido a esto asumo que es en virtud de esta igualdad que la democracia tiene valor en sí.

Entiendo la igualdad de poder político de forma similar a como Verba (2001) lo hace. A saber, como la igual capacidad de participación política. Pero a diferencia de Verba, no me refiero con ella a la capacidad de los ciudadanos de tener voz en las decisiones gubernamentales. Para que mi concepto de igualdad de poder político implique esa consecuencia se requieren premisas empíricas específicas, como indicaré más adelante. Obviamente, para entender dicho concepto he primero de explicar qué entiendo por “poder político”.

“Poder” refiere a la capacidad de realizar algo. Según el tipo de actividad a realizar, habrá un distinto tipo de poder. El poder de levantar objetos del suelo es la capacidad de realizar esa acción. Toda capacidad es una propiedad disposicional, por lo que tener el poder de x es tener la propiedad disposicional cuya manifestación es o constituye x (cf. Molnar, 2003). Entre las acciones posibles están las acciones políticas. Ellas son cualquier acción que ocurre dentro de la esfera política. Así, vestirse de determinada manera puede ser una acción política si está inmersa dentro de este espacio de deliberación y toma de decisiones. Una acción está inmersa allí si y sólo si su ocurrencia afecta (ya sea modificando o reforzando) el contenido o estructura de dicho espacio. El poder político es la capacidad de realizar este tipo de acciones. Si una persona tiene ese poder, entonces tiene la correspondiente propiedad disposicional.⁷

De la descripción anterior se sigue mi rechazo a la forma de Verba de entender la participación política. No es esencial a una acción política el que se dirija directa o indirectamente a las decisiones gubernamentales. Lo político de una acción es anterior a ello. Las acciones son políticas porque afectan el trasfondo desde donde toda acción gubernamental (o toda decisión pública en general) se realiza. Por esto la manera de vestirse puede ser una acción política, pues ella puede configurar este trasfondo, manteniendo o modificando (aunque sea mínimamente) el espacio de posibilidades de cualquier decisión pública. Este punto es central a mi argumento en favor del valor intrínseco de la tolerancia.

El poder político es una especie de poder social, puesto que la esfera política es parte de la esfera social. Una acción social no es simplemente una que implique estructuras sociales. Parece plausible que robar dinero es una acción que no entra en la esfera social (de ahí que a los criminales se les suele llamar “antisociales”), aunque presuponga la institución social del dinero.⁸ Pero ahora uno puede preguntarse por qué no es una acción social. Todavía más, uno puede preguntarse qué hace que una acción entre en las dimensiones social o política.

No hay nada en una acción en sí que la haga social (o política) en este sentido. Ella lo será dependiendo de la relación *noumenal* que establezca con nosotros. Básicamente, la configuración de la esfera social o política depende de que consideremos que dicha acción está justificada social o políticamente. Juzgarla justificada no implica que la consideremos o que efectivamente sea una buena justificación. Basta

⁷ Nótese que esto implica que la esfera política en cuanto espacio de deliberación no se compone sólo de actos de deliberación estricta, esto es, actos lingüísticos que afirmen o pongan en duda posiciones políticas. Un acto es deliberativo en mi sentido si expresa una toma de posición con respecto al contenido o estructura de esta esfera.

⁸ Yerra entonces Pansardi (2012) cuando dice que todo poder-para es un poder-sobre porque se requieren relaciones sociales. Yo puedo realizar acciones como firmar un cheque o robar, que son correctamente descritas sólo si se incluyen las relaciones sociales, sino que eso implique que tengo poder social. El poder social es un poder de razones.

con que se considere que hay razones para esa acción, porque entra en el “espacio de razones”.⁹ El poder social (y político) es la capacidad de realizar acciones así consideradas. De forma relevante, una acción puede juzgarse justificada simplemente porque se realiza por medio de determinada capacidad. Se podría considerar el rayar un muro una acción social porque se realiza por medio de la capacidad racional. También es posible que la posesión por una persona o grupo específico de cierta capacidad, en lugar de la capacidad misma, sea lo que justifique en este sentido la acción por ella realizada. La historia nos da tristes ejemplos de esto: hay quienes se desnudaban frente a sus esclavos sin pudor, sólo porque creían que el acto de estos de mirarlos no constituía una acción social (si acaso humana); eran objetos, y sus acciones meros movimientos naturales. La capacidad de ver no justificaba esa acción como social, porque no pertenecían al grupo privilegiado. Aunque corresponde a otro lugar, creo interesante señalar que muchas de las luchas políticas y sociales pueden entenderse como luchas por el reconocimiento del carácter justificante de la posesión de determinada capacidad.¹⁰

Vale notar que a diferencia de Forst no pienso que el poder social (y *a fortiori* político) consiste en tener la capacidad “to influence, use, determine, occupy, or even seal off the space of reasons for others” (Forst, 2015, p. 116). No enfatizo la capacidad de modificar el espacio de razones que constituye la esfera social, porque alguien podría sólo ocuparlo sin poder cambiarlo, ni, y esto es lo importante, la capacidad de motivar a otras personas. Alguien podría meramente reforzar la configuración de la esfera social, dependiendo de otros para que la modifiquen; también podría no ser capaz de motivar a otras personas a realizar acciones aunque sus propias acciones se consideren justificadas. Esta clarificación será relevante más adelante.¹¹

El poder social (de ahora en adelante, “poder”) es entonces una propiedad disposicional extrínseca.¹² Es decir, ninguna persona tiene esa capacidad por sí misma, sino en virtud de sus relaciones. En específico, en virtud de estar en una relación con el resto de la sociedad tal que esas otras personas consideren que ella puede realizar acciones pertenecientes a la esfera social. *Mutatis mutandis* para el poder político. La democracia es precisamente el sistema político que pone a todo ciudadano en esa relación. Esta es la igualdad política que funda todo lo demás. Me parece plausible suponer que es el ponernos a todos en esta relación lo que hace a la democracia valiosa en sí.

La democracia como administración del poder político

Para tener poder político, a causa de ser una propiedad extrínseca, se requiere estar en cierta relación noumenal. No es necesario que existe una sistema formal para que ella exista. Basta que las personas componentes de la sociedad consideren que la persona x puede realizar acciones políticas. Sin embargo, una vez que tal relación existe se va constituyendo un sistema al menos informal de administración del poder. Con ello

⁹ Véase Forst (2015). Esta descripción del poder político se basa en lo allí dicho.

¹⁰ Esto es distinto a decir que las luchas de los grupos marginados son luchas con el fin de que su derecho a la justificación les sea respetado, como sostiene Forst (2011).

¹¹ Pace Forst, su definición de poder es *poder-sobre*. No tengo el espacio acá para detallar esto, pero me parece que al centrarse en el poder sobre otras personas, para modificar sus motivaciones, se da una imagen del poder inmanentista. Es decir, se lo entiende como el poder de hacer actuar de determinada manera a otras personas, siendo así esencialmente dominante, a pesar de las intenciones de Forst. Mas el poder es trascendente, es poder para actuar en el mundo, incluyendo *para* actuar *sobre* personas. Hemos de enfatizar su carácter de *poder-para*. Sólo así se pueden entender las demandas de poder como demandas potencialmente liberadoras en sentido estricto. Para un análisis interesante (aunque negando la oposición que he supuesto aquí) de la relación entre *poder-para* y *poder-sobre* véase Pansardi (2102).

¹² Véase McKittrick (2003) para una defensa de la posibilidad (y actualidad) de este tipo de propiedades.

me refiero a un sistema que norma el espacio político de razones, es decir, que norma qué acciones (y por quiénes) están justificadas políticamente y, entonces, entran en la esfera política. La democracia es uno de esos sistemas administrativos. Como sistema político la democracia es un conjunto de arreglos institucionales (tanto mecanismos de decisión como establecimiento de derechos fundamentales, entre otros) fundados en la igualdad política. En cuanto administración del poder, este conjunto tiene el sentido de fomentar y mantener esta relación noumenal. La votación mayoritaria, el voto secreto, los derechos fundamentales, la transparencia pública, entre otros, son arreglos institucionales que ayudan a que se den (y en algunos casos crean) estas relaciones.

Sin duda, esto es un ideal. No todos los arreglos institucionales particulares de las democracias concretas se orientan a promover la igualdad de poder político. Mas en esto fallan en cuanto democracias. El compromiso con la democracia implica el compromiso de administrar el poder de forma igualitaria. Es decir, de tener instituciones que respalden y fomenten el que cada ciudadana tenga el mismo poder político que cualquier otra.

Ahora, puesto que el poder político es noumenal, un arreglo institucional dará poder político a alguien si y sólo si éste influye en el espacio político de razones de forma que la sociedad juzgue justificadas políticamente al menos algunas acciones de esta persona. No es necesario que alguien intencionalmente considere que se da esa influencia. Como bien señala Forst, las estructuras sociales tienen la capacidad de producir y reproducir "constelaciones de poder noumenal" (Forst, 2015, p. 120). En otras palabras, la mera existencia de una estructura social (como un mecanismo político democrático) puede influir en el espacio de razones, determinando lo que es concebido como justificable. La democracia nos compromete con estructuras políticas que influyan en el espacio político de razones de forma tal que a todas las personas se les otorgue el mismo poder político, independientemente de si esta influencia es intencional o no (mientras sea verificable). El argumento de este artículo supone este punto, como se verá más adelante.

Como dije anteriormente, las acciones políticas no restringen a las decisiones gubernamentales o a influir en ellas. Luego, el poder político tampoco se restringe a ello. Por ende, a lo dicho en el párrafo anterior se suma lo siguiente: estas estructuras políticas no se restringen a aquellas que dan el poder político específico de influir en las decisiones gubernamentales. Volveré a este punto más adelante. Puesto que dije que la democracia era valiosa en virtud de colocar a las personas en igualdad de poder político, y dado que ello requiere de una manera de administrar el poder político a través de un arreglo institucional particular que conlleve ese fin, concluyo que la democracia es valiosa en virtud de esa forma específica de administración.

Constituyendo a la democracia

Recuérdese la segunda premisa. ¿Cuál es ese aspecto adecuado que menciona? Aquello en virtud del que ella tiene valor en sí. Esto es, en el caso de la democracia, la forma de administrar el poder político por medio de un arreglo institucional determinado. Luego, si algo constituye a la democracia en ese aspecto, tendrá valor en sí. Entenderé que x constituye a y si y sólo si (i) x es una parte esencial de y (ii) y no tiene ninguna parte esencial z tal que x es parte de z . Con "parte esencial" me refiero a una parte tal que necesariamente si y existe entonces x es parte de y . De la segunda condición se sigue que x compone directamente a y . Aplicando esto a la democracia, x la constituye si y sólo si esta administración tiene a x como parte esencial y x la compone directamente.

Dicho eso, veamos por qué la premisa 2 es verdadera. Supongo acuerdo en esto: x tiene valor instrumental si contribuye a la ocurrencia de la democracia, que es valiosa

en sí. Niego que la tolerancia tiene valor *meramente* instrumental. Ese es el valor que se tiene cuando la contribución es puramente causal. Dice que la tolerancia traería cierto estado de cosas, debido a ciertos procesos causales que fomenta (o que impide). Pero algo puede contribuir composicionalmente en lugar de causalmente. Es decir, algo puede contribuir a la ocurrencia de algo valioso como parte suya. Este tipo de valor instrumental ha sido denominado “valor constitutivo” (cf. Carter, 1995; Moss, 2009).¹³

A diferencia de Moss, pero con Carter, no creo que por tener valor constitutivo algo tenga valor intrínseco. *x* podría tener valor en cuanto parte de *y* sin que en sí *x* fuese valioso. Podría ser valorable sólo como medio pero no en sí. Para pasar del valor constitutivo al intrínseco falta algo: las dos condiciones de la constitución mencionadas arriba. Si *x* es una parte esencial de *y*, entonces compone a *y* en virtud de lo que *x* es en sí. De otro modo la necesidad de tener a *x* como parte sería una casualidad metafísica. Una parte no esencial *a* puede componer a *y* en una situación posible y no en otra. No es por lo que *a* es que es parte de *y*, sino por relaciones accidentales. Luego, ¿por qué habría *a* de ser valorado intrínsecamente? En segundo lugar, supóngase que *x* es una parte esencial de *y* por ser parte de *z*. Entonces, aunque es parte de *y* por sí mismo, su contribución a *y* está mediada. Incluso si *z* tiene valor en sí por tener valor constitutivo a causa de componer algo con valor intrínseco como *y*, no se sigue que *x* deba tenerlo también. A menos que uno asuma transitividad, lo que no parece evidente. Después de todo, si la democracia tiene valor en sí *y*, supongamos, la tolerancia la constituye, teniendo valor constitutivo y *eo ipso* intrínseco, ¿por qué lo que constituye a la tolerancia, como el componente de objeción, tendría que “heredar” el valor intrínseco? Es muy plausible que objetar no tenga valor en sí, aunque sea parte esencial de un régimen democrático. La, por ponerlo así, distancia mereológica puede afectar la “transferencia” de valor. Si se cumplen esas dos condiciones, y *x* constituye a la democracia en cuanto forma igualitaria de administración del poder político, entonces por sí mismo *x* compone directamente aquello por lo que la democracia es valiosa en sí. Entonces cuando valoramos a la democracia estamos valorando (en parte) directamente a *x* en sí mismo. Luego, *x* tiene valor en sí.

En lo que sigue argumentaré que la tolerancia constituye a la democracia, por lo que tiene valor en sí. Pero, según he dicho, mi defensa no implica que ella no tenga valor instrumental. Esto puede sonar extraño, porque se suele oponer el valor intrínseco al instrumental. Mas eso es un error porque, como convincentemente argumenta Korsgaard (1983), el valor intrínseco se opone al extrínseco y el instrumental al final. El que algo sea querido en sí mismo no implica que sea querido como fin. No es un punto menor este, porque, como señalaré después, del valor intrínseco de la tolerancia y de su valor final se siguen consecuencias políticas distintas. Paso ahora a examinar la cuarta premisa.

La tolerancia y el poder

La tolerancia como administración del poder político

La tolerancia tiene una relación tanto interna como externa con el poder. Internamente se relaciona con el poder debido al cuarto componente del concepto

¹³ Se podría objetar mi empleo de “instrumental” para referirme al valor constitutivo. De hecho, los autores referidos explícitamente lo caracterizan como valor no instrumental. Sin embargo, en tanto “instrumental” refiere al valor que se tiene por ser el medio (sea causal o constitutivo) a algo, me parece apropiado mi uso. De todos modos, *de nominibus non est disputandum*.

mínimo. Según éste sólo se puede tolerar si el sujeto tolerador tiene (o cree tener) el poder para interferir con la práctica objetada. En caso contrario nos encontramos algo más parecido al padecimiento (cf. Newey, 2013, c. 8). Acá la que me interesa es la relación externa. Básicamente, la tolerancia se relaciona externamente con el poder al ser una forma de administrar el poder político. Ella en cuanto práctica política configura el espacio de razones de la esfera política. Esto es patente en la historia de la tolerancia, como bien muestra Forst (2013). Los regímenes de tolerancia han servido en reiteradas ocasiones para mantener a raya a ciertos grupos, subordinándolos a la mayoría al meramente tolerarlos (cf. Brown, 2008).

La tolerancia responde a las relaciones de poder presentes en la sociedad. Como práctica política sus componentes obtienen su contenido desde la esfera política. Cuando decimos que en un acto de tolerancia es necesario que *S* objete *p*, suponemos indiferente quién es *S* y qué es *p*. Pero un acto sólo puede ser políticamente reconocido como un caso de la práctica de tolerancia si la objeción de *S* entra en la esfera política. El esclavo no podría tolerar el comportamiento de su amo, incluso si tuviese el poder de interferir con él, porque su objeción a ese comportamiento no es una acción política. No digo que como filósofos no podamos juzgar ese acto correctamente como un caso de tolerancia. Digo que en la sociedad esclavista no es posible juzgar que ese acto corresponda a una acción *política* de tolerancia. Así, un régimen de tolerancia en esa sociedad no incluye ese acto como uno de los que tiene que asegurar. Pasa lo mismo con los demás componentes. Particularmente, quién tenga poder político para interferir con *p* dependerá de la forma que tome la esfera política (Brown y Forst, 2014).

No sólo responde a ellas, sino que la tolerancia también crea relaciones de poder. Toda práctica política de la tolerancia, materializada en un régimen de tolerancia, determina qué tipos de acciones están políticamente justificadas y cuáles no. Un régimen que tolere a un grupo *e* se arregla institucionalmente de forma tal que configura cierto entendimiento político de *e*. Wendy Brown, por ejemplo, estudia el modo por el que el discurso y práctica de la tolerancia hacia los judíos en la Europa del siglo XIX cambia la manera de entender lo judío: desde una nación a una raza (Brown, 2008, p. 50s.). En mis términos, el único trato políticamente justificado hacia los judíos estaba basado en la raza. La tolerancia normaliza ciertos usos del poder (e.g., como no toleramos la pedofilia, podemos interferir con ella justificadamente), impide otros (e.g., si toleramos a un grupo *e*, interferir con él podría no contar como una acción política), determina qué objeciones están políticamente justificadas (el racismo no es una posición política, sino una patología), qué razones para interferir y permitir son válidas, etcétera. También, como nota Brown (2008, p. 149-205), la tolerancia tiene la función discursiva de distinguir entre quienes son tolerantes y quienes no, quienes son "civilizados" y quienes son "bárbaros". De forma importante, debido al componente de poder la tolerancia reafirma la posición de poder del grupo que ejerce la tolerancia por sobre quienes son tolerados. Un régimen en el que se tolera a *e* es uno donde objetar y prevenir a *e* está justificado políticamente y donde se tiene el poder de hacerlo. Dada la suposición plausible de que en el espacio de razones de *e* tales cosas no están justificadas, se sigue que el régimen de tolerancia lo que hace es reforzar lo que la mayoría cree que está justificado políticamente.

Rainer Forst no está de acuerdo. Forst (2013) distingue entre las concepciones de la tolerancia de permiso y de respeto. En la primera, la mayoría tiene "the power and opportunity to intervene and to coerce the minority into (at least external) conformity, 'puts up with' their difference and refrains from intervening, while the minority is forced to accept the authority's position of power" (Forst, 2013, p. 28). En la concepción de respeto, por otro lado, "[t]he tolerating parties

respect one another as autonomous persons or as equally entitled members of a political community constituted under the rule of law" (Forst, 2013, p. 29). Nótese que, mientras que en la primera se enfatiza el poder de la mayoría, en la segunda se refiere al respeto recíproco y la ley. Forst piensa que la concepción de respeto supera la subordinación a la mayoría esencial a la concepción de permiso, puesto que reemplaza el poder de intervención con el respeto mutuo. En cualquier caso, ahora quiero sólo señalar que un régimen de tolerancia según la concepción de respeto también estará configurando la esfera política, otorgando poder político para objetar ciertas cosas y otras no, para dar ciertos argumentos y otros no, etcétera. Aunque no se haga mención de él, no hay concepción de tolerancia que no implique determinadas relaciones de poder. Como muestra, Forst (2008, p. 27) afirma que objeciones ni mínimamente "razonables" no son legítimas. Eso implica que quienes así objetan carecen el poder político de tolerar.

Pace Brown, esta relación con el poder no es esencialmente negativa. Sin duda la tolerancia ha sido frecuentemente utilizada para perpetuar iniquidades (Brown, 2008, p. 46-47), pero ese uso no es intrínseco al concepto mismo. Responde a las maneras en que tal concepto ha sido empleado en la discusión pública. Obviamente no podemos ignorar tal uso, así como la posibilidad siempre dada de que la tolerancia perpetúe un uso represivo e injusto del poder político. Pero también puede haber un uso justo y liberador de tal poder, como ocurriría cuando un grupo al ser tolerado pasa a ser reconocido socialmente por lo que efectivamente es.

De lo anterior se sigue que la tolerancia es una forma de administrar el poder político. Todo régimen de tolerancia incluye estructuras políticas tanto formales como informales (leyes, comisiones, autonomías sectoriales, políticas públicas, reglas de argumentación pública, etcétera) que dan contenido a los componentes del concepto mínimo, y esos mismos mecanismos configuran el poder político y así la esfera política misma. Esta administración se refleja en las leyes que castigan conductas consideradas como intolerables (e.g., sacrificios humanos), en políticas que desincentivan cierta práctica pero la permiten (consumo de drogas, prostitución, etc.), entre otros casos. Es irrelevante si se hace referencia explícita a la tolerancia, pues basta que el concepto esté siendo utilizado de hecho.

La tolerancia como constituyente de la democracia

Recordemos la cuarta premisa del argumento: La tolerancia es una administración del poder político que, en condiciones de diversidad, se requiere para realizar una administración igualitaria del poder político. Habiendo ya explicado por qué la tolerancia es una administración del poder político, me queda por defender el resto de la premisa.

En cuanto administración del poder político la tolerancia tiene una peculiaridad. Ella "abre" el espacio de razones que conforma la esfera política. Esa esfera se vuelve heterogénea porque distintos tipos de justificación política pasan a ser parte suya. La práctica de la tolerancia lo que hace es permitir que convivan razones que consideran como justificadas políticamente prácticas contrarias. Las estructuras políticas que componen el arreglo institucional de un régimen de tolerancia influyen en la esfera política al heterogeneizar el espacio político de razones.

Tómese el Edicto de Nantes. Mediante él Enrique IV declaraba (limitada) tolerancia a los protestantes franceses. Entre otras medidas, se les permitía libertad de opinión, organizar sus sínodos, acceder a cargos de responsabilidad pública y libertad de culto en ciertos lugares. ¿En qué sentido el Edicto de Nantes heterogeneizó el espacio político de razones? Él reafirmaba el carácter católico de Francia, con lo que reafirmaba ese espacio de razones que daba poder político a los católicos en tanto

católicos y que juzgaba la práctica del catolicismo como una acción política. Pero al mismo tiempo, por medio de la tolerancia a las prácticas protestantes, se permitían prácticas que suponían un espacio de razones diferente. Según el cual el catolicismo no hablaba (o no debía hablar) por Francia, donde éste perdía su carácter político o era considerado como mala política, donde nadie tenía poder político en virtud de ser católico. Luego, el espacio de razones que conforma la esfera política se componía de dos espacios de razones distintos. En consecuencia, la esfera política misma se complejizaba. Ciertamente, el catolicismo seguía siendo la religión oficial, y la tolerancia al protestantismo era limitada, por lo que la complejidad de la esfera política no implicaba una igualdad entre los dos espacios políticos de razones. Pero eso no niega que la pregunta por qué está justificado políticamente ya no podía ser respondida simplemente apelando a lo que el catolicismo creía así justificado. Por lo tanto, el reparto y uso del poder político se vio complejizado a causa de la promulgación del edicto.

Al exponer la naturaleza noumenal del poder político y su relación con las instituciones dije que era irrelevante si una institución estaba expresamente diseñada para tener cierto efecto en la esfera política. Lo relevante es si de hecho influye en el espacio político de razones y así en el contenido o estructura de la esfera política. Igualmente ocurre acá. Un régimen de tolerancia vuelve más heterogéneo el espacio político de razones por medio de su arreglo institucional aunque nadie tenga esa intención. Enrique IV probablemente no pensó que al promulgar el Edicto de Nantes estaba introduciendo una cuña en la relación noumenal que determinaba el poder político. Se aprecia más claramente esto cuando miramos un régimen de intolerancia. A éste lo caracteriza un arreglo institucional que no permite aquellas prácticas que son objetadas por la mayoría (o quienes tienen el poder político, en caso de ser una élite dominante), dado que ese arreglo responde a lo que la mayoría cree justificado políticamente. Es posible que la mayoría no piense que el fin del arreglo institucional es interferir con las prácticas que ella objete, ni que de hecho lo haga. Mas eso no salva al régimen de ser de intolerancia. Porque basta que las estructuras políticas que componen su arreglo institucional influyan en el espacio político de razones de forma tal que no se permitan (en el sentido amplio de no estar políticamente justificadas, no necesariamente que no se permitan legalmente) dichas prácticas. La razón es que muchas veces, como ya es sabido, las personas son ciegas a las relaciones de poder presentes en la sociedad, suponiendo que la configuración de la sociedad es un hecho natural.

Una objeción. Uso como ejemplo el Edicto de Nantes, representante paradigmático de la concepción de permiso de Forst. ¿Abre el espacio de razones la tolerancia como permiso de la mayoría? Forst afirma que este tipo de tolerancia lo que hace es marcar a los sujetos tolerados como “dependent and prisoners of their situation” (Forst, 2013, p. 61). Esta tolerancia disciplina a las minorías. Podría decirse que esta tolerancia busca homogeneizar el espacio de razones mediante la ilusión de apertura, una vez que este espacio ya se está heterogeneizando. La tolerancia sería un mecanismo de control en situaciones adversas a la mayoría. Así, el Edicto de Nantes lo que hace es reforzar la unidad de la esfera política francesa mediante concesiones insustanciales políticamente a los protestantes.¹⁴ A lo más, mi argumentación se aplicaría a la concepción de respeto.

Esta objeción es importante porque ilumina un punto esencial. No niego que se pueda disciplinar a través de la tolerancia ni que haya ocurrido frecuentemente.

¹⁴ En este línea Brown afirma que “[p]ractices of tolerance are tacit acknowledgments that the Other remains politically outside a norm of citizenship, that the Other remains politically other, that it has not been fully incorporated by a liberal discourse of equality and cannot be managed through a division of labor suffused with the terms of its subordination” (Brown, 2008, p. 75).

Niego sí que al tolerar (incluso en la concepción de permiso) el poder político de la mayoría pueda ser absoluto, esto es, que todo el espacio político de razones sea captado por ella. Porque al tolerar a un grupo minoritario (o sus prácticas) se reconoce su existencia y con ella, la existencia de su espacio político de razones propio. No es posible hacerlo sin proteger en alguna medida ese espacio, sin integrarlo (aunque sea mínimamente) en la configuración de la esfera política. Incluso si se usa la tolerancia para controlar a un grupo, su uso (como la cita de Brown descubre) denota ya la fragmentación del espacio político de razones. Si la mayoría estuviese en condiciones de ejercer poder absoluto, entonces no tendría que tolerar. Tolerar determinadas prácticas de un grupo implica dotarlo de cierto lugar en sociedad (Forst, 2013, p. 62), y por ende dotar de protección (por pequeña que sea) a un espacio físico (como un gueto) o simbólico (como al permitir cierta libertad de culto) donde se disputa la forma que la mayoría da a la esfera política.

Ahora el paso a la democracia. Un régimen de tolerancia al heterogeneizar el espacio político de razones complejiza la esfera política, otorgando así poder político (al menos mínimo) a los grupos minoritarios. Nada de esto implica que se logra la igualdad política, pero sí que se avanza a ella. Porque, como dije antes, la igualdad política es igualdad de poder político. Es decir, igual capacidad de realizar acciones políticas, reforzando o modificando la esfera política. La democracia es el régimen de la igualdad política, esto es, establece (al menos aspira a establecer) una relación noumenal según la que todos los ciudadanos tienen igual poder político. Por ende, hay cierta relación entre la tolerancia y la democracia. La primera nos acerca en parte a la segunda. Pero lo que dice la cuarta premisa es más fuerte. Dice que, en condiciones de diversidad, sólo la tolerancia compone esencial y directamente a la democracia en cuanto administración igualitaria del poder político.

Por condiciones de diversidad entiendo no sólo el hecho del pluralismo que describe Rawls (2005), sino ampliamente cualquier condición social en la que las personas puedan llegar a conclusiones diversas acerca de lo que está políticamente justificado. Ese escenario se da, en mayor o menor grado, siempre. Incluso en sociedades que comparten una misma visión comprensiva. Por lo tanto, una democracia siempre tiene lugar en condiciones de diversidad. Claro, en principio es posible que en una democracia todas las personas siempre estén de acuerdo en sus conclusiones. Pero un mundo donde esa posibilidad se actualizara sería un mundo donde la democracia ya no es un régimen *político*, sino meramente técnico. Tal mundo sería difícilmente reconocible, y por lo tanto lo excluyo. El ejercicio democrático implica, entonces, diferencia en estas conclusiones políticas. Además de las minorías preexistentes, como bien lo desarrolla Ceva (2015), la decisión mayoritaria misma crea minorías democráticas disidentes; minorías que disienten del resultado de la decisión tomada por la mayoría, sin disentir necesariamente del proceso mismo, e independientemente de sus motivaciones para disentir. Mi argumento sólo requiere este tipo de diversidad, aunque obviamente se ve reforzado por el pluralismo de concepciones de justicia y mundo.

Entonces, en una democracia siempre habrá grupos que disientan de las decisiones de la mayoría. Puesto que esas decisiones dan forma a la esfera política, quienes disienten de ellas no tienen el mismo poder político que la mayoría. Si ella decide que comer carne es legal, entonces en principio las minorías disidentes no podrán políticamente justificadas impedir que se abran locales carnívoros. Su acto será un acto criminal. Ciertamente, puede objetarse que las decisiones mayoritarias no agotan el espacio político de razones. Solemos creer que lo políticamente justificado es más amplio que lo votado por mayoría; eso explica que sancionemos como políticas algunas campañas para revertir una decisión mayoritaria. Sin embargo, el tener el poder de realizar una acción política para cambiar una decisión no implica

el tener el poder de realizar acciones políticas que la decisión prohíbe. Las minorías siguen careciendo del poder político, en este sentido, que la mayoría posee.

El juicio anterior es posible porque el poder político no se mide esencialmente de forma cuantitativa. Es decir, S no tiene más poder político que R porque S pueda realizar más acciones políticas que R. S podría tener más poder político aunque ambas pudieran realizar la misma cantidad de acciones políticas, siempre y cuando el espacio político de razones fuese determinado por S en lugar de R. Arriba, criticando a Forst (2015), dije que alguien podría tener poder político aunque no pudiese modificar el espacio político de razones y, luego, la esfera política. Debido a esto, aunque las leyes sean de aplicación general¹⁵ no se sigue que no otorguen mayor poder político a la mayoría. El que todas las personas tengan poder político no implica igualdad política, ni por lo tanto, liberación. En efecto, los regímenes de opresión muchas veces otorgan poder político a las minorías sin permitirles modificar la esfera política. Esta es una de las dimensiones en que el poder puede disciplinar, pues calma a las minorías con la promesa de poder político y, por ende, participación política, mientras se les dictaminan las reglas del juego.

Nos encontramos con una tensión al interior de la democracia. Ella aspira a la igualdad política de la ciudadanía; por consiguiente, a un arreglo institucional que otorgue igual poder político. Es ese tipo de administración del poder político. No obstante, los mismos procedimientos para tomar decisiones de forma democrática, como el voto igualitario universal, terminan, en condiciones de diversidad, constituyendo minorías disidentes. Por lo tanto, en condiciones de diversidad, la aspiración democrática choca con su realización práctica.

Obviamente, ningún sistema político es inmune a la complejidad del mundo real. Luego, el que la democracia no pueda cumplir en su totalidad en nuestro mundo lo que promete desde el mundo ideal no es motivo para descartarla. Pero sí indica que hemos de hallar una manera de corregir, en la medida de lo posible, ese problema. Le podemos perdonar que el paso desde el mundo ideal al real le dificulte cumplir sus promesas totalmente. Pero no podemos perdonarle el que se contente con triunfar en otro mundo que no sea este que vivimos. Pues dejaría de ser el régimen político que aspira a la igualdad política.

Acá es donde entra la tolerancia. Como dije, ella complejiza la esfera política al heterogeneizar el espacio político de razones. Un régimen de tolerancia hace esto al proteger, mediante de su arreglo institucional, espacios donde el poder político de la mayoría es contestado.¹⁶ Porque la contestación al espacio político de razones de la mayoría implica contestar su poder político. No necesariamente en el sentido de disputar el número o tipo de acciones políticas que pueda realizar, sino fundamentalmente oponiéndose a que sea ella la que determine la forma de la esfera política. A esto me refería cuando dije que la tolerancia otorga poder político a las minorías toleradas, porque les otorga espacios desde donde contestar a la construcción de la esfera política, incluyendo en ella (al menos en parte) su propio espacio político de razones. Es decir, la tolerancia permite a las minorías que participen en la definición de la esfera política.

Esta participación no implica participación en las decisiones gubernamentales, puesto que el poder político no implica poder gubernamental. Pero no por eso se

¹⁵ La expresión "leyes de aplicación general" es empleada por el juez Scalia en la opinión mayoritaria de la Corte Suprema de Estados Unidos en el connotado caso *Employment Division vs. Smith* 494 U.S. 872 (1990).

¹⁶ La idea de espacios de contestación se la debo a Ceva (2015). A pesar de las similitudes con su trabajo, tenemos diferencias importantes. La principal es que ella emplea la idea como parte de un argumento en contra de la adecuación de la tolerancia para lidiar con la relación entre mayoría y minorías. No es este el espacio para responder a sus argumentos, por lo que me conformaré con señalar que ella sólo considera las teorías de Jeremy Waldron, Anna Galeotti y Iris Young. Ninguna de ellas enlaza la tolerancia con la administración del poder político en el sentido en que lo hago acá. Véase también Ceva y Zuolo (2013).

trata de participación irrelevante. Al contrario, la tolerancia al permitir la existencia de estos espacios de contestación permite una participación mucho más profunda. A saber, participación en la definición noumenal del poder político. Sin duda, el que sea más profunda no implica que sea suficiente, por lo que no se sigue que se haga innecesaria la participación a nivel gubernamental. Mas dicha participación sin cuotas de poder político para modificar la esfera política es poca ganancia. Tampoco implica, por otra parte, que la participación sea consciente o reconocida como tal públicamente (de nuevo, tampoco se sigue que no sea necesario el carácter consciente o el reconocimiento). Como mencioné antes, el arreglo institucional puede otorgar poder político y, con él, participación política, siempre que influya en el espacio político de razones. Influencia que no tiene que ser intencional, como ya dije. Este punto es importante porque es mi impresión que en gran parte de los casos la complejización de la esfera política, con todo lo que implica, no es algo buscado o siquiera explícitamente reconocido en el momento.

¿Pero cómo llegamos a la igualdad política? En un sentido, no llegamos. No hay nada en un régimen de tolerancia que haga que estos espacios de contestación automáticamente tengan la consecuencia de que se iguale el poder político. Mientras existan las condiciones de diversidad, ese ideal democrático seguirá siendo *in stricto sensu* un ideal. Ciertamente, al dar las condiciones para que las minorías obtengan el poder político relevante, un régimen de tolerancia nos acerca a él. Pero acercar no es llegar, y querríamos una corrección a la democracia que sí lo fuese. Sin embargo, hay un sentido en que la tolerancia sí permite realizar la igualdad política. A saber, dinámicamente. Un régimen de tolerancia, al proteger los espacios de contestación a la manera en que el poder político se entiende en la sociedad, complejiza la esfera política de forma que se abre la posibilidad de modificar, desde dichos espacios, la esfera política según las concepciones de las minorías.

Al ser más compleja la esfera política, la pregunta por la justificación política no recibe una respuesta inmediatamente derivada del espacio de razones de la mayoría. Esto ocurre incluso en la concepción de permiso, pues se integran (aunque sea en parte) las razones de la minoría. Sin duda, se integran subordinadas y filtradas por las razones de la mayoría. Con todo, se integran. Lo importante de un régimen de tolerancia, a diferencia de un régimen que meramente permita el pluralismo, es que los diversos arreglos institucionales protegen estos espacios de contestación. Por lo tanto, permiten que las minorías puedan conservar su propio espacio político de razones (sus propias razones para juzgar algo justificado políticamente) y al mismo tiempo lo introducen en el espacio político de razones de la sociedad toda. Esto posibilita que las minorías toleradas puedan disputar la forma de la esfera política, acercándola hacia ellas. Dicho acercamiento es distinto al acercamiento "automático" que incluso instituciones de tolerancia como el Edicto de Nantes conllevan. Es dinámico en el sentido que da a las minorías importantes herramientas y condiciones para, en los procesos políticos, contestar y modificar la esfera política. Es decir, da a las minorías la oportunidad de tener igual poder político con respecto a la determinación de la esfera política. La igualdad política que ofrece la tolerancia es una promesa. Mas no una promesa puramente formal, ni se ofrece con las manos vacías. Un régimen de tolerancia lo es porque su arreglo institucional, no la mera voluntad arbitraria del gobernante, hace esta promesa y dota a las minorías de la capacidad de hacerla cumplir.¹⁷

¹⁷ Reitero que nada de esto implica que este sea la intención de la mayoría al tolerar, ni que las instituciones estén diseñadas para eso. Tampoco se debe asumir que los procesos políticos en los que las minorías pueden modificar la esfera política son formales, aunque pueden serlo.

La tolerancia es una administración del poder político. Recién mostré que ella permite, en condiciones de diversidad, una administración igualitaria de dicho poder. Por supuesto, la permite en un sentido dinámico. Pero, dada la realidad no ideal de nuestro mundo, no me parece que eso deba llevarnos a pensar que no se permite realmente dicha administración igualitaria. Mostré que la tolerancia la permite, pero falta mostrar que la requiere, que es lo que dice la cuarta premisa.

Por supuesto, un régimen de tolerancia no es suficiente para un régimen democrático. Nada de lo dicho aquí implica que esa administración no requiere nada más. No es suficiente, pero es necesario. Para probar su necesidad hay que mostrar que (a) el problema que resuelve es esencial a la democracia y (b) no hay otra práctica política que pueda reemplazarla. Debido a lo dicho anteriormente, concluyo que el primero punto fue suficientemente establecido, cuando se restringe a condiciones de diversidad. Este problema es aquella tensión entre la aspiración de igualdad política de la democracia y su realización práctica. Resta probar el segundo punto. Nótese que no digo que la tolerancia sea suficiente para la administración igualitaria del poder. Por lo tanto, al descartar como su reemplazo a alguna práctica política no niego que esa misma práctica pueda también ser necesaria.

En la literatura hay básicamente dos alternativas a la tolerancia: la neutralidad y el reconocimiento. Tomemos la neutralidad. Si bien hay quienes, como Jones (2007), que sostienen no sólo la compatibilidad, sino la posible implicación de una por la otra, también hay quienes argumentan que compiten. Meckled-Garcia (2001), por ejemplo, sostiene su incompatibilidad. Básicamente, el argumento para mostrar su incompatibilidad es este. La tolerancia supone un componente de objeción, pero la neutralidad exige no objetar ninguna práctica dentro de cierto rango. Por lo tanto, un régimen de tolerancia implicaría que se objetase alguna práctica p que es tolerada, mientras que un régimen de neutralidad impediría que se objetase p si se encuentra dentro del rango adecuado. Plausiblemente, dice Meckled-Garcia, el rango de neutralidad coincidirá con el rango de lo tolerable, porque si p es tolerable entonces es parte de una concepción de mundo razonable. Si así es, entonces un régimen de neutralidad la incluye entre las concepciones sobre las que es neutral. Luego, son coextensivos y por ende incompatibles en la práctica. Por si no fuese poco la supuesta incompatibilidad, un régimen de neutralidad podría contribuir mejor a la administración igualitaria del poder político porque al no permitirse las objeciones no habría minorías cuyas prácticas fuesen rechazadas. Así, no verían disminuido su poder político.

Por causa del limitado espacio, sólo dos breves precisiones. Primero, ese tipo de argumentos es problema para la tolerancia sólo si es posible un régimen de neutralidad con el mismo rango que uno de tolerancia. Pero es dudoso que lo sea. Principalmente porque, en condiciones de diversidad, ocurrirá lo ya mencionado, a saber, que las decisiones democráticas configuren minorías disidentes. Aunque las objeciones de esas minorías caigan dentro del rango de concepciones razonables y, por lo tanto, en el rango de neutralidad, un régimen democrático no puede ser neutral con respecto a sus propias decisiones. Ha de favorecerlas obligatoriamente. Pero es perfectamente posible que el mismo régimen tolere prácticas que vayan en contra de lo decidido. En efecto, indiqué por qué hacerlo contribuye a la administración igualitaria del poder político. Ese argumento no prueba que la neutralidad pueda reemplazar a la tolerancia. Segundo, se repite la situación. Un régimen de neutralidad no impedirá que las decisiones democráticas tensionen la aspiración igualitaria de la democracia. Luego, no impedirá la disminución del poder político de las minorías que ello acarrea.

Resumiendo, la neutralidad no puede resolver esta tensión enteramente sin apelar a la tolerancia. Entonces, se cumple la condición b en su caso. ¿Se cumple

también con el reconocimiento? Un régimen de reconocimiento sería uno en el que las diferentes prácticas serían reconocidas como igualmente valiosas. Por lo tanto, en ese régimen las objeciones dejarían de estar políticamente justificadas. Este es, básicamente, la propuesta de Galeotti (2002), aunque ella de hecho piensa que está modificando el concepto de tolerancia liberal por tolerancia como reconocimiento.¹⁸ Independientemente de la viabilidad del reconocimiento como práctica política en sí misma, cae presa del mismo problema que la neutralidad. Un régimen democrático no puede reconocer el mismo valor a las prácticas que han sido decididas democráticamente y a las prácticas que esas decisiones impiden o dificultan. Por lo tanto, no ofrece las herramientas conceptuales para igualar el poder político que las minorías pierden al perder en los procesos democráticos. Si reconociésemos igual valor a la decisión tomada por la mayoría y la rechazada, entonces no estaríamos dotando de igual poder político a la mayoría y la minoría. Cada persona de la minoría tendría más poder que alguien de la mayoría. A menos, obviamente, que el reconocimiento no implique ninguna acción concreta, sino una mera actitud. Mas si así fuese, no estaríamos hablando de una práctica política. Por consiguiente, el reconocimiento no puede reemplazar a la tolerancia.

Concluyendo, la tolerancia no es reemplazable ni por la neutralidad ni por el reconocimiento y puesto que el problema que contribuye a resolver es esencial a la democracia, se sigue que ella es requerida para, en condiciones de diversidad, administrar el poder político igualitariamente. Es decir, se sigue que la cuarta premisa es verdadera.

La quinta premisa (en condiciones de diversidad, la tolerancia en cuanto administración del poder constituye a la democracia en cuanto régimen de administración del poder) se sigue de la tercera y la cuarta. Este paso es válido porque asumí que, si la tolerancia en cuanto administración del poder es requerida para administrar igualitariamente el poder político, entonces ella constituye esta administración igualitaria. La conjunción de este condicional implícito con la premisa tres y cuatro implica la premisa cinco. En lo que resta de esta sección defenderé esta inferencia.

El que la tolerancia sea requerida, en condiciones de diversidad, por la administración igualitaria del poder político significa que la última implica la primera. Pero la implica no como un accidente necesario, sino en tanto ella ayuda a corregir la aplicación de esta administración en el mundo no ideal. Por lo tanto, la implica porque la tolerancia contribuye a que, en condiciones de diversidad, la administración igualitaria del poder político pueda ser efectivamente eso. Entonces, la tolerancia es requerida a causa de la estructura interna de aquella, en nuestras condiciones. En consecuencia, se la requiere como un componente de la administración igualitaria del poder político. Al detallar mi concepto de constitución señalé que tenía dos condiciones: la composición esencial y la composición directa. De ser requerida por esta administración del poder político se sigue que es una parte esencial suya, por lo que la primera condición se cumple.

Un régimen con instituciones democráticas más las propias a un régimen de tolerancia cumple con el ideal de administración igualitaria del poder político en virtud de incluir también estas segundas instituciones. Por lo tanto, el régimen que incluye al régimen de tolerancia es el que califica como un régimen donde el poder se administra de esa forma. Por eso la tolerancia compone a esta administración. Ahora bien, no hay ninguna otra parte de ella de la que la tolerancia sea parte. Ya que compone a la administración igualitaria del poder político en virtud de lo que un régimen de tolerancia es. Si no lo compusiese directamente, entonces sería

¹⁸ Newey (2006) argumenta convincentemente que Galeotti no está hablando realmente de la tolerancia, a pesar de su insistencia. En su lugar, ella defiende un régimen de reconocimiento igualitarista.

parte suya en virtud de componer algo más. Puesto que no es así, concluyo que la tolerancia compone directamente la mencionada administración. Con esto se cumple la segunda condición. Entonces, resulta que la tolerancia constituye dicha administración del poder político. Se explica, así, el paso que permite inferir la premisa cinco.

Al haber explicado por qué cada premisa es verdadera, y mostrado por qué de ellas se sigue la conclusión, termino concluyendo que la tolerancia, en condiciones de diversidad, tiene valor en sí. Que es lo que buscaba demostrar.

El valor en sí de la tolerancia

El valor en sí de la tolerancia es importante por varios motivos. Entre otros, ellos nos da serias razones para creer que la búsqueda e implementación de un régimen de tolerancia está justificada políticamente. De manera significativa, implica que un régimen de tolerancia es valioso incluso en circunstancias donde el régimen del cual es parte no es un régimen democrático, o no lo es suficientemente. Porque a diferencia del valor meramente instrumental, el valor constitutivo no depende de la ocurrencia de una relación causal. La mera presencia de un régimen de tolerancia implica la presencia en parte de un régimen democrático. Debido al valor intrínseco de éste, esa presencia tiene valor en sí también. Puesto que valoramos intrínsecamente la democracia, no queda otra opción sino considerar a la tolerancia como *prima facie* justificada. No es cosa menor concluir que el mayor peso de la prueba lo tienen quienes intentan impulsar medidas que son incompatibles con la tolerancia.

Antes mencioné que mi argumento no implica que la tolerancia tiene valor final. Remarco eso, porque para la práctica política no es lo mismo considerarla como fin que como bien en sí misma. Si tuviese valor final, tendríamos que orientar nuestra práctica política al menos en parte a obtener un régimen de tolerancia. Pero esto implicaría subordinar nuestros otros objetivos políticos a lograr esta meta, porque el fin buscado determina las prioridades. No es lo mismo tener a la tolerancia como prioridad que considerarla como algo que es bueno tener en virtud de lo que es en sí. Incluso si eso implica la necesidad de buscarla, no implica buscar como la meta a la cual llegar. Menciono un caso donde la diferencia es relevante. Supóngase que según el régimen de tolerancia e la práctica *p* ha de ser tolerada. Si valoramos la tolerancia en sí, entonces hay una justificación para tolerar *p*, porque hay una justificación seria para implementar *e*. Pero de allí no se sigue que *debamos* tolerar *p*, porque no se sigue que *debamos* implementar *e* y pase lo que pase. En cambio, si la tolerancia tuviese valor final, *p* tendría que ser tolerada. Pues la existencia cabal de *e* sería el fin al que apuntaríamos como actores políticos. Piénsese en las solicitudes de tolerancia que se suelen hacer con respecto a leyes de aplicación general. Un régimen de tolerancia podría ser tal que incluya un arreglo institucional que permita tolerar mediante excepciones a ese tipo de leyes. Valorar a la tolerancia como fin implicaría la obligación política de dar siempre las excepciones. Mientras que valorarla como un bien en sí mismo sólo implica que tenemos una justificación para otorgarla, mas podríamos no hacerlo si las circunstancias no fuesen propicias.

Existen personas que desconfían de la tolerancia porque la consideran peligrosa. Al permitir los males estaríamos arriesgándonos a convertir a la sociedad al mal. Existen quienes desconfían de ella porque la consideran insuficiente. Al permitir la mayoría aquello que considera malo, no estaría sino imponiendo su poder político sobre la minoría. Las primeras niegan el valor intrínseco de la tolerancia porque significaría que es intrínsecamente bueno el correr ese riesgo; las segundas, porque significaría que es intrínsecamente bueno este uso disciplinador del poder político. Ambas posiciones yerran, aunque a medias. Es cierto que la tolerancia implica que

la mayoría logra imponer sus objeciones, y por lo tanto logra tener mayor poder político. Pero la tolerancia también da herramientas a las minorías para contestar a ese poder, disputar la configuración de la esfera política. Luego, valorar intrínsecamente a la tolerancia no implica valorar el uso disciplinador del poder político. Por el contrario, implica valorar la capacidad que ella tiene de otorgar espacios de contestación, de resistencia a ese poder. A causa de esto, aciertan quienes ven peligro en la tolerancia. Un régimen de tolerancia promete con una mano a las minorías el camino de la disputa del poder político, al mismo tiempo que con la otra amenaza la hegemonía de la mayoría. Pero yerran al suponer que lo bueno radica en la mano amenazante. Si bien no se puede separar la amenaza de la promesa, es esta última la que fundamenta el valor intrínseco de la tolerancia. Por lo que el carácter peligroso, subversivo, de la tolerancia se ve morigerado. En principio nada de lo aquí dicho justifica un ataque a la hegemonía de la mayoría en sí.

Distinto sería si la tolerancia tuviese valor final. Su carácter amenazante sería mucho más difícil de controlar. Pero como buscamos el fin de la democracia con la tolerancia, no es necesario seguir la implementación completa del régimen de tolerancia. A veces los otros componentes de la democracia, como podría serlo la neutralidad, limitarán la aplicación de la tolerancia. De cualquier modo, el tener valor intrínseco hace de la tolerancia algo a lo que se puede aspirar pase lo que pase, aunque no se pueda tenerla como prioridad.

Referencias

- BALINT, P. 2014. Acts of Tolerance: A Political and Descriptive Account. *European Journal of Political Theory*, 13(3):264-281. <http://dx.doi.org/10.1177/1474885113492729>
- BROWN, W. 2008. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. 3ª ed., Princeton, Princeton University Press, 288 p.
- BROWN, W.; FORST, R. 2014. *The Power of Tolerance: A Debate*. New York, Columbia University Press, 107 p.
- CARTER, I. 1995. The Independent Value of Freedom. *Ethics*, 105(4):819-845. <http://dx.doi.org/10.1086/293754>
- CEVA, E. 2015. Why Toleration Is Not the Appropriate Response to Dissenting Minorities' Claims. *European Journal of Philosophy*, 23(3):633-651. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2012.00563.x>
- CEVA, E.; ZUOLO, F. 2013. A Matter of Respect: On Majority-Minority Relations in a Liberal Democracy. *Journal of Applied Philosophy*, 30(3):239-253. <http://dx.doi.org/10.1111/japp.12021>
- CHRISTIANO, T. (ed.) 2003. *Philosophy and Democracy: An Anthology*. New York, Oxford University Press, 376 p.
- CHRISTIANO, T. 2015. Democracy. In: E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/democracy/>. Accedido en: Marzo 27, 2015.
- COHEN, A. 2004. What Toleration Is. *Ethics*, 115(1):68-95. <http://dx.doi.org/10.1086/421982>
- COHEN, A. 2014. *Toleration*. Cambridge, Polity Press, 200 p.
- CREPPELL, I. 2008. Toleration, Politics and the Role of Mutuality. In: M. WILLIAMS; J. WALDRON (eds.), *Toleration and Its Limits*. New York University Press, p. 315-359.
- DAHL, R. 2006. *On Political Equality*. New Haven & London, Yale University Press, 142 p.
- FORST, R. 2008. The Limits of Toleration. In: I. CREPPELL; R. HARDIN; S. MACEDO (eds.), *Toleration on Trial*. Lanham, MD, Lexington Books, p. 17-30.
- FORST, R. 2011. *The Right of Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. 2ª ed., New York, Columbia University Press, 352 p.
- FORST, R. 2013. *Toleration in Conflict*. Cambridge, Cambridge University Press, 662 p.
- FORST, R. 2015. Noumenal Power. *The Journal of Political Philosophy*, 23(2):111-127. <http://dx.doi.org/10.1111/jopp.12046>
- FUENTES, E. 2016. La tolerancia arbitral y la descripción de los conflictos políticos. *Ideas y Valores*, 160. [En prensa].

- GALEOTTI, A. 2002. *Toleration as Recognition*. Cambridge, Cambridge University Press, 242 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511487392>
- JONES, P. 2007. Making Sense of Political Toleration. *British Journal of Political Science*, 37(3):383-402. <http://dx.doi.org/10.1017/S000712340700021X>
- KAPLAN, B. 2007. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge/London, Harvard University Press, 415 p. <http://dx.doi.org/10.4159/9780674039308>
- KORSGAARD, C. 1983. Two Distinctions in Goodness. *The Philosophical Review*, 92(2):169-195. <http://dx.doi.org/10.2307/2184924>
- McKITTRICK, J. 2003. A Case for Extrinsic Dispositions. *Australasian Journal of Philosophy*, 81(2):155-174. <http://dx.doi.org/10.1080/713659629>
- MECKLED-GARCIA, S. 2001. Toleration and Neutrality: Incompatible Ideals? *Res Publica*, 7(3):293-313. <http://dx.doi.org/10.1023/A:1012269029149>
- MOLNAR, G. 2003. *Powers: A Study in Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press, 256 p.
- MOSS, J. 2009. Egalitarianism and the Value of Equality. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 2:1-6.
- NEWWEY, G. 1999. *Virtue, Reason and Toleration*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 224 p.
- NEWWEY, G. 2001. Is Democratic Toleration a Rubber Duck? *Res Publica*, 7(3):315-336. <http://dx.doi.org/10.1023/A:1012221130057>
- NEWWEY, G. 2006. Reseña de A. GALEOTTI, *Toleration as Recognition*. *Utilitas*, 18(3):310-312. <http://dx.doi.org/10.1017/S0953820806212123>
- NEWWEY, G. 2013. *Toleration in Political Conflict*. Cambridge, Cambridge University Press, 234 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139628860>
- PANSARDI, P. 2012. Power to and Power Over: Two Distinct Concepts of Power? *Journal of Political Power*, 5(1):73-89. <http://dx.doi.org/10.1080/2158379X.2012.658278>
- RAWLS, J. 2005. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 576 p.
- ROSSI, E.; SLEAT, M. 2014. Realism in Normative Political Theory. *Philosophy Compass*, 9(10):689-701. <http://dx.doi.org/10.1111/phc3.12148>
- SCHEFFLER, S. 2010. The Good of Toleration. In: S. SCHEFFLER, *Equality and Tradition*. New York, Oxford University Press, p. 312-336.
- VERBA, S. 2001. *Thoughts About Political Equality: What Is It? Why Do We Want It?* New York, Russell Sage Foundation.

Submitted on April 9, 2015
Accepted on October 5, 2015