



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva\_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Fuentes Caro, Eduardo

La tolerancia arbitral y la descripción de los conflictos políticos

Ideas y Valores, vol. LXV, núm. 160, abril, 2016, pp. 151-177

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80944720007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.43606>

# LA TOLERANCIA ARBITRAL Y LA DESCRIPCIÓN DE LOS CONFLICTOS POLÍTICOS\*



## TOLERATION AS AN ARBITER AND THE DESCRIPTION OF POLITICAL CONFLICTS

EDUARDO FUENTES CARO\*\*

Universidad de los Andes / Universidad Bernardo O Higgins -  
Santiago de Chile - Chile

.....  
*Artículo recibido: mayo 21 de 2014; aceptado: agosto 7 de 2014.*

\* *eduardo.fuentes.caro@gmail.com*

\*\* La investigación para este artículo fue en parte posibilitada por el proyecto Fondecyt 1130493 “John Owen y John Locke. Concepciones rivales de la tolerancia en la escolástica protestante y el temprano liberalismo”. Asimismo, este artículo fue escrito mientras el autor recibía financiamiento de parte de CONICYT-PCHA/DOCTORADO NACIONAL/2014.

### Cómo citar este artículo:

**MLA:** Fuentes Caro, E. “La tolerancia arbitral y la descripción de los conflictos políticos.” *Ideas y Valores* 65.160 (2016): 151-177.

**APA:** Fuentes Caro, E. (2016). La tolerancia arbitral y la descripción de los conflictos políticos. *Ideas y Valores*, 65 (160), 151-177.

**CHICAGO:** Eduardo Fuentes Caro. “La tolerancia arbitral y la descripción de los conflictos políticos.” *Ideas y Valores* 65, n.º 160 (2016): 151-177.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Se defiende la posibilidad de que el Estado sea tolerante cuando actúa como árbitro en los conflictos de tolerancia. Se consideran dos objeciones que dependen de cómo describimos los conflictos políticos y, en particular, los de tolerancia. Se presenta una teoría de descripciones políticas y cómo con ella podemos responder, de una manera políticamente satisfactoria, a las dos objeciones que se plantean en el artículo. Con ello, se discute la relación entre la justificación de las acciones políticas en un contexto normativo ideal y su justificación en los contextos más locales y no ideales donde ocurre la acción política.

*Palabras clave:* política, tolerancia, Estado.

**ABSTRACT**

This article argues for the possibility of the State to be tolerant when acting as arbitrator in tolerance conflicts. Two objections are considered, depending on how political conflicts, and in particular tolerance conflicts, are described. The article presents a theory of political descriptions and shows how this theory can respond in a politically satisfactory manner to the two objections initially raised. Finally, it discusses the relationship between the justification of political actions in an ideal normative context and its justification in more local, non-ideal contexts where the political action takes place.

*Keywords:* politics, tolerance, State.

## Introducción

Los conflictos políticos entre dos o más grupos tienen distinta naturaleza: algunos son de derechos, otros de distribución de recursos, otros de reparaciones históricas u otros de tolerancia. En cada uno el Estado tiene tres opciones. Puede mantenerse fuera sin tomar ninguna medida, puede tomar el lado de alguna de las partes o puede actuar como un árbitro. La posición que asuma y las razones que considere pertinentes para actuar van a depender de su naturaleza. Hay conflictos, por ejemplo, en los que está forzado simplemente a actuar como un árbitro. Algunos casos paradigmáticos de esta situación son los conflictos políticos que requieren una solución judicial. En este artículo me interesa analizar los conflictos de tolerancia. Específicamente, quiero defender la posibilidad de la tolerancia estatal en su función arbitral. Es decir, quiero sostener que el Estado puede arbitrar de manera tolerante los conflictos de tolerancia. Como se verá, mucho depende de la manera como describamos los conflictos políticos. Por lo tanto, una parte del artículo estará dedicada a analizar las maneras en que podemos describir los conflictos políticos, de modo que el concepto de tolerancia se pueda aplicar a ellos y dé lugar a la tolerancia estatal arbitral.

La estructura del artículo es la siguiente. Primero, clarificaré el concepto de tolerancia, la pregunta por la tolerancia estatal y la tolerancia arbitral en particular. Segundo, presentaré los argumentos de Glen Newey y David Heyd contra la tolerancia estatal arbitral, y señalaré cómo dependen de la manera en que describimos los conflictos políticos. Tercero, mostraré cómo las propuestas de descripción de Maria Paola Ferretti, Sune Lægaard y Peter Jones intentan responder a esos argumentos, y señalaré por qué son insatisfactorias. En cuarto lugar, presento mi propuesta de descripción. Quinto, muestro cómo esta propuesta permite responder a Newey y Heyd, haciendo posible la tolerancia arbitral. Finalmente, se concluye con una breve discusión acerca del papel que desempeñan las descripciones en la filosofía de la tolerancia y en la filosofía política en general.<sup>1</sup>

## La pregunta por la tolerancia estatal

Como argumento en otro lugar (*cf.* Fuentes 2012), es posible identificar un concepto mínimo de tolerancia. Este no se compromete con el carácter normativo de las razones que figuran en él, ni presupone que la tolerancia tenga un valor intrínseco. Esta definición se diferencia

---

1 Por "tolerancia" me referiré a la práctica de esta, en lugar de a la virtud. De modo que no se sigue de la posibilidad de la tolerancia estatal que el Estado pueda tener esa virtud. Para una discusión instructiva acerca de la virtud de la tolerancia, véase Newey (1999 121-150).

tanto de conceptos más restringidos que relacionan la tolerancia con, por ejemplo, el reconocimiento (cf. Galeotti 2002) o con la mutualidad (cf. Creppell 2008), como de aquellos que restringen las razones solo a las de tipo moral (cf. Horton 1996) o razonables (cf. Rawls 1993; Forst 2013). Básicamente, el concepto mínimo corresponde a cierta estructura deliberativa formal del sujeto de tolerancia. Brevemente, consiste en lo siguiente: el acto *a* de un agente *s* de permitir la ocurrencia de *p* por un agente *T* es un acto de tolerancia si y solo si: (a) *s* objeta la realización de la práctica *p* por el sujeto *T*,<sup>2</sup> (b) tiene razones que justifican que tome acciones para interferir con *p*, (c) tiene razones que justifican permitir la ocurrencia de *p* o (d) *s* cree que tiene el poder para tomar acciones para interferir con *p* (cf. Newey 1999 32; Cohen 2004). Nótese que las razones de objeción, interferencia y de permisión pueden ser del mismo o distinto tipo.<sup>3</sup>

Para conformarse a esa estructura, *s* debe considerar todas las razones y la relación entre ellas. La tolerancia es ejecutiva (cf. Newey 2001 317). Si la estructura de razones y el componente práctico están presentes, pero *s* no actúa en función de ellos, entonces el acto no califica como uno de tolerancia. Por ejemplo, *s* podría estar consciente de las razones justificando el intento de interferencia de *p*, pero actuar en las razones para permitirla *sin tener en cuenta*, en su deliberación, las razones para interferir.

Llamaré “tolerancia directa” a la que el Estado realiza cuando sus actos se ajustan a esta estructura deliberativa. Llamaré “tolerancia arbitral” o “indirecta” a aquella que realiza el Estado cuando, al actuar como árbitro de un conflicto político, elige favorecer aquellos actos que se adaptan a esta estructura o, en su defecto, desfavorecer aquellos actos intolerantes.<sup>4</sup> Para ilustrar, tómese el siguiente caso. El grupo A quiere hacerle un homenaje público a un exmilitar condenado por crímenes de lesa humanidad, mientras que el grupo B objeta en contra de aquel evento y busca interferir en él. El Estado actúa como árbitro entre

---

2 Siguiendo a Newey (1999 18-52), empleo el término “práctica” para referirme a aquello que es objetado. No presupongo nada acerca de su naturaleza (es decir, puede ser una creencia, una acción, etc.). Como argumenta Newey, es útil clarificar que lo objetado puede no ser *p* misma, sino la realización de *p* por algún agente en particular.

3 Véase Newey (1999 35-39) para una taxonomía de teorías de la tolerancia según las razones sean distintas o no.

4 No todo acto que no se adapte a la estructura deliberativa es un acto intolerante. Un acto de no interferencia puede ser indiferente o negligente. Para que un acto sea intolerante se requiere que esté el componente de objeción, el de creencia de poder interferir y el elemento de interferencia. El acto debe realizarse porque se cree que así podrá interferir con la práctica objetada. La intolerancia está contrapuesta a la tolerancia, no es su contradicción.

ambos grupos, sin objetar ni valorar el homenaje. Actúa tolerantemente de manera indirecta si decide favorecerlo porque juzga que la acción de B es intolerante. Lo hace tolerantemente de manera directa si objeta el homenaje y tiene razones que justifican su interferencia en él, pero decide actuar sobre las razones que justifican permitirlo.

¿Son posibles la tolerancia directa y la indirecta? La persona que esté familiarizada con los clásicos de la tolerancia y con su historia no dudará en responder afirmativamente. Varios textos de la Modernidad, como la *Carta sobre la tolerancia* de Locke o *¿Qué es la Ilustración?* de Kant, intentan convencer al Estado de actuar tolerantemente (incluso si no utilizan el término “tolerancia”, como Kant). Los múltiples decretos de tolerancia otorgados por los reyes europeos son casos de tolerancia estatal tanto directa como arbitral. La literatura contemporánea ha seguido suponiendo que ambas son posibles, como se desprende de trabajos como los de John Rawls (1993), Rainer Forst (2013), Catriona McKinnon (2000), Anna E. Galeotti (2002), Martha Nussbaum (2012), entre otros. Sin embargo, recientemente algunos filósofos, como Glen Newey (1999, 2001 y 2013) y David Heyd, han argumentado que, en las circunstancias actuales, el Estado no puede tolerar ni directa ni indirectamente. El problema sería que el Estado actual es muy distinto al que tenían en mente Locke, Kant y Bayle. Básicamente, los Estados de la Modernidad eran personales, identificados en mayor o menor medida con la voluntad del soberano, mientras que sus contrapartes contemporáneas son instituciones impersonales democráticas, y estos no podrían actuar en conformidad con la estructura deliberativa, ni podrían resolver un conflicto favoreciendo una opción porque se conforme a esa estructura.

En la siguiente sección examinaré los argumentos para esa tesis. Por el momento, quiero diferenciar la pregunta por la tolerancia estatal de otras cuestiones con las que suele confundirse y explicar por qué me enfoco en defender la tolerancia arbitral.

La tolerancia estatal no es lo mismo que la tolerancia política, véase Newey (2001), Heyd (2008) y Jones (2007). Como bien señalan Kathryn Abrams (cf. 2008) y Andrew Sabl (cf. 2008), el dominio de lo político no se reduce al estatal, por lo que podría haber tolerancia política aun cuando no hubiese tolerancia estatal. Tampoco es tolerancia gubernamental. Un acto de gobierno puede ajustarse a la estructura deliberativa o elegir la alternativa tolerante, porque es tolerante sin ser, al mismo tiempo, un acto de Estado. Así mismo, contra lo que afirma Jones (cf. 385), la tolerancia estatal no es coextensiva a la tolerancia pública. Si bien el Estado es una institución pública, no es la única. Una teoría acerca de qué es lo que el Estado debe tolerar y cómo, no implica inmediatamente una teoría acerca de la tolerancia que corresponde a otras instituciones

públicas. Es posible que haya demandas independientes de tolerancia en las universidades, iglesias, ONG, etcétera.

Otra distinción importante es entre la tolerancia estatal y la tolerancia social. La sociedad puede tolerar cierta práctica sin que el Estado lo haga. Por ejemplo, puede ser que el Estado busque prohibir cierta práctica cultural, mientras que la sociedad decide tolerarla. Tampoco toda tolerancia estatal es un caso de tolerancia social. Un punto a considerar es la diferencia entre la tolerancia estatal y la tolerancia social *por medio* del Estado. En su defensa de la tolerancia estatal, Jones confunde ambos tipos. Afirma que la tolerancia estatal (que él llama “política”) ocurre cuando los ciudadanos han decidido que el Estado no objete las prácticas de los otros ciudadanos, sino que sea neutral. Así, el Estado impide los posibles actos de intolerancia entre los mismos ciudadanos. Empero, Balint ha mostrado claramente que es errado decir que los arreglos legales mismos son tolerantes (*cf.* 2012). Es más correcto decir que la sociedad ha realizado un acto de tolerancia al darse tales arreglos sociales, porque se restringen a prevenir las prácticas que objetan. Ese acto lo realiza la sociedad por medio del Estado, no este último. Ciertamente, los ciudadanos también pueden dictaminar que el Estado mismo tolere, pero son dos tolerancias distintas, aunque compatibles.

Nótese que no es lo mismo tolerar por medio del Estado que la tolerancia arbitral. La segunda ocurre cuando el Estado actúa como árbitro en un conflicto de tolerancia, donde las razones de esta son las relevantes. Nada en la primera implica que el Estado pueda actuar como árbitro. Según el modelo de Jones, la tolerancia estatal consiste en impedir, precisamente, que surjan estos conflictos de tolerancia. Los arreglos institucionales le quitan el poder a la gente de realizar actos intolerantes. Por ejemplo, el arreglo legal que impide la discriminación laboral por razones religiosas previene actos de intolerancia religiosa en el trabajo. No hay un conflicto de tolerancia religiosa al cual el Estado deba responder, porque la sociedad ya ha establecido que no puede darse. Podemos tener, entonces, una sociedad que no le da herramientas al Estado para ejercer una función arbitral, pero que sí limita, por medio del Estado, su capacidad de actuar de manera intolerante. Solo si al tolerar por medio del Estado la sociedad impide *en principio* toda posibilidad de conflictos de tolerancia, ambas tolerancias se equiparan. Pero siguen siendo distintas, al menos conceptualmente.

Lo anterior indica por qué es interesante preocuparse por la tolerancia arbitral. Hay conflictos políticos que son, efectivamente, conflagraciones de tolerancia, en las que el Estado no puede o simplemente no va a actuar como una parte. De hecho, en muchos de estos conflictos se le solicita al Estado expresamente su intervención como árbitro. Sin esta tolerancia, no tenemos el poder expresivo para abordar dichos

conflictos. Todavía más, la defensa de la tolerancia estatal directa, en la cual el Estado actúa como una parte del conflicto, depende en parte de la defensa de la tolerancia arbitral. Si nos interesa examinar la posibilidad de la tolerancia estatal en general, debemos prestar atención a ambas variantes. Si es imposible la tolerancia arbitral, las razones tendrán que ver con las características del conflicto mismo o con la naturaleza del Estado. Si es lo segundo, entonces es plausible que esas razones se transfieran a la tolerancia directa. Es difícil ver cómo podría el Estado tolerar directamente, si no puede siquiera elegir la alternativa tolerante. Así mismo, si las razones tienen que ver con el conflicto, la situación es similar, puesto que el Estado, cuando tolera directamente, es parte en la contienda. Es razonable suponer que si el conflicto mismo impide elegir la alternativa tolerante, quizás es porque no hay alternativas tolerantes. Por ende, el Estado no podría actuar como una parte tolerante. Todo conflicto de tolerancia estaría condenado a ser uno de intolerancia. Esta es, en efecto, la posición de Newey: “el problema político [estatal] de la tolerancia es siempre uno de intolerancia. Eso es, la pregunta política es si acaso tolerar la intolerancia de aquellos que consideran intolerables las actividades de otros” (1999 152).<sup>5</sup> Al defender la tolerancia arbitral, brindo plausibilidad a la defensa de la tolerancia estatal directa.

### Los argumentos contra la tolerancia arbitral

Glen Newey es probablemente el filósofo que ha desarrollado el caso más fuerte contra la tolerancia estatal. Su argumento descansa en ciertas consideraciones acerca de la estructura de la tolerancia y sus circunstancias políticas. Este argumento tiene básicamente dos partes. Primero, niega que el Estado pueda actuar como una de las partes en los conflictos que generan la problemática de la tolerancia. En mi terminología, niega que el Estado pueda tolerar directamente. Sostiene asimismo que el Estado tampoco puede tolerar actuando como una tercera parte del conflicto, es decir, que aquel no puede tolerar arbitrariamente. Luego, la tolerancia del Estado democrático es un “pato de goma”, y no una verdadera tolerancia estatal, o no verdaderamente democrática. Aquí me interesa la segunda parte. Otro filósofo que también ha argumentado en contra de la tolerancia estatal es David Heyd. Él defiende que el Estado no puede tolerar, porque en la situación actual la tolerancia ha sido reemplazada por el respeto de los derechos de los ciudadanos. Comencemos con el argumento Newey.

Newey comparte el concepto mínimo de la tolerancia, por lo que lo central de su argumento radica en las circunstancias en que ella se da, en “esos hechos de la vida social y política en virtud de los cuales la

---

5 Esta y todas las traducciones son mías.



pregunta de la tolerancia aparece” (Newey 1999 20). Las circunstancias en las que dicha pregunta se vuelve un problema político, requiriendo así de la acción estatal, ocurren, según Newey, cuando el conflicto entre dos o más partes ha alcanzado el punto en que, para estas, la tolerancia ya no es posible. Considérense dos grupos, los A y los B. Cada grupo desaprueba alguna práctica del otro. Si las razones que los A tienen<sup>6</sup> para tolerar la práctica de los B se imponen a las razones para tomar acciones en su contra, entonces, para los A, el conflicto con los B se resuelve solo. Lo mismo sucede con los últimos. Sin embargo, puede ser que un grupo o, como suele ser el caso, ambos grupos no tengan razones para tolerar la práctica del otro, o que juzguen que ellas no se sobreponen a las razones para prevenirla. Este es un conflicto que pide una solución, y es aquí donde entra el Estado, ya que cada grupo demandará que tome medidas en contra de la correspondiente práctica objetada. En palabras de Newey, “[n]inguna parte pide cierto resultado (tolerancia) *a pesar* de su desaprobación del otro grupo; en su lugar, cada grupo característicamente se expresa demandando que lo que desaprueba debe ser suprimido” (2001 320). ¿Cómo puede responder el Estado? Si decide llevar a cabo una acción, entonces puede permitir la práctica objetada por los A o la práctica objetada por los B. En el primer caso, sería acusado por los A de estar favoreciendo lo intolerable, y viceversa en el segundo caso. Más importante todavía, Newey afirma que ninguna opción es tolerante, porque tanto los A como los B mantienen posiciones intolerantes; por lo tanto, no hay una opción tolerante para que el Estado elija. Luego, haga lo que haga, el Estado estará eligiendo la intolerancia.

Ejemplifiquemos con el caso del homenaje. El grupo B considera el homenaje como un signo de intolerancia. El grupo A sostiene que B es intolerante al buscar impedir el homenaje. Ambos lados se acusan de intolerancia y demandan al Estado que interfiera con las prácticas objetadas correspondientes. El razonamiento de Newey depende de la tesis de la simetría: ambas partes son igualmente intolerantes. El grupo B desaprueba la marcha y por eso busca impedirla; el grupo A desaprueba la acción intolerante de B, pero, al buscar realizar su homenaje solicitando la intervención estatal a pesar de las objeciones de B, está actuando intolerantemente. A actúa sin tolerar la acción intolerante de B. Ambas intolerancias son distintas, pero intolerancias al fin y al cabo.

Veamos ahora el argumento de Heyd. En él, el autor básicamente sostiene que la historia política de nuestras sociedades ha dejado atrás

---

6 A lo largo del texto supongo que las razones que los agentes tienen son reconocidas como tales por ellos, siendo internas en este sentido. Ninguna razón completamente externa puede figurar adecuadamente en la estructura de razones de la tolerancia. (cf. Newey 1999 22).

la función política de la tolerancia. “En una sociedad multicultural, la demanda por reconocimiento ha superado la de tolerancia” (Heyd 175). Los grupos ya no le piden al Estado ser tolerados, pues eso implica que este los desapruebe. Heyd afirma que en la democracia liberal no hay espacio para ese tipo de desaprobación. Uno de los motivos es que el Estado no puede objetar porque es impersonal, es decir, no puede tolerar directamente. Pero la razón que me interesa es que no puede tolerar, porque “la principal ocupación del Estado liberal es respetar y proteger los *derechos* tanto de individuos como de grupos” (Heyd 177). Es un derecho de los ciudadanos que no se interfieran con sus prácticas. El Estado se aproxima a ellas desde la perspectiva de los derechos, y solo puede interferir en ellas si sobrepasan el límite que esos derechos establecen. Entonces, no hay espacio para que el Estado tolere.

Aunque Heyd se centra en la tolerancia directa, su argumento afecta la tolerancia arbitral. A diferencia de Newey, Heyd no piensa que aquella sea imposible debido a la estructura de los conflictos de tolerancia. En lo que respecta al Estado, no hay tales conflictos. Heyd analiza los problemas políticos clásicamente vistos como pugnas de tolerancia, puramente en términos de derechos. Todo conflicto que pueda ser descrito como si involucrara tolerancia es uno moral y no político, con lo que se excluye al Estado. Este argumento es la contraparte del de Newey. En ambos, el problema de la descripción de los conflictos es central. Pero mientras Newey piensa que todavía se los puede considerar como siendo conflictos de tolerancia, Heyd apunta a la incompatibilidad entre una descripción de derechos –la correcta, a su entender– y una de tolerancia. La tesis de Heyd es que, al describir correctamente los conflictos, la tolerancia arbitral se vuelve imposible.

Para defender la posibilidad de la tolerancia estatal arbitral de estos argumentos, necesito una descripción de los conflictos políticos según la cual: (a) se pueda aplicar el concepto mínimo de tolerancia a pesar del énfasis en la función de los Estados actuales de proteger los derechos de los ciudadanos, y (b) la tesis de la simetría de intolerancias sea falsa. En la siguiente sección examino cómo las propuestas de Ferretti y Lægaard y de Jones intentan cumplir estos dos requisitos.<sup>7</sup>

### Dos propuestas de descripción

El concepto de tolerancia aplica en un conflicto político si y solo si este puede ser descrito en términos de ese concepto. Eso depende, evidentemente, del concepto de tolerancia con el cual se esté trabajando.

---

7 Ninguno de los dos argumentos contra la tolerancia arbitral estatal depende de la neutralidad del Estado. Tanto Newey como Heyd afirman explícitamente que incluso si el Estado no fuese neutral le sería imposible tolerar.

Un concepto normativamente cargado, como el que defiende Galeotti (cf. 2002), tiene distintas condiciones de aplicación, en comparación con una noción más descriptiva. Newey y Heyd están trabajando con el concepto mínimo descrito antes. Por lo mismo, tanto las dos propuestas de esta sección, como la que detallaré en la próxima, buscan también describir los conflictos empleando este concepto mínimo (o clásico, como lo llaman Ferretti y Lægaard).

La tesis de Ferretti y Lægaard (2013) es que, para describir los conflictos de tolerancia, tenemos que enfocarnos en el *caso* total del conflicto, en lugar de solamente fijarnos en las relaciones aisladas entre las partes. La descripción es interseccional, en el sentido de que se tienen en cuenta las intersecciones entre las dimensiones vertical y horizontal. La primera dimensión corresponde a la tolerancia que el Estado tiene respecto de los ciudadanos. Hay una desigualdad entre ambos, porque el Estado tiene poder político sobre ellos. Por eso es vertical. La dimensión horizontal, por su parte, se da entre los grupos de la sociedad donde no hay relaciones jerárquicas. En este caso se mantienen los componentes del concepto básico, aunque ellos no estén todos en la misma dimensión, esto es, lo que importa es que se den todos en lo que ellos llaman *el caso*.

Supongamos que el grupo B no tiene poder para impedir el homenaje, que A no lo tiene para interferir en el acto de prevención de B si este tuviese poder, y que el Estado no objeta el homenaje, ni la objeción de B. Entre el grupo A y el B la relación es horizontal; mientras que entre ellos y el Estado, vertical. Ferretti y Lægaard afirman que ninguna de estas relaciones aisladas tiene todos los componentes de la tolerancia. B objeta, pero no tiene poder de interferencia; A no objeta, porque no hay una acción de B que objetar y, aunque objetase la objeción de A, no tiene poder para interferir en las acciones de este grupo; el Estado tiene poder para interferir con las acciones de ambos, pero no objeta ninguna práctica. Por ende, estas no califican como relaciones de tolerancia. Sin embargo, el caso en su conjunto tiene todos los componentes: objeción por parte de B, poder de interferencia por parte del Estado y aceptación cuando el Estado permite el homenaje. En lugar de concentrarse en una relación particular, la tolerancia se distribuye a través del caso entero.

Para responder a Heyd, Ferretti y Lægaard aceptan que el concepto mínimo puede ser inaplicable a las relaciones aisladas, especialmente al caso de las relaciones verticales. Como el Estado no puede objetar ni considerar más razones que los derechos de los sujetos, entonces ninguna de sus relaciones particulares con los grupos sociales o individuos, incluso cuando no se permite o prohíbe una práctica, puede ser descrita en términos de tolerancia. Pero dicen que, una vez que tomamos el caso entero, la interseccionalidad de las relaciones permite describirlo como un conflicto de tolerancia. Luego la objeción de Heyd carecería de fuerza.

Desafortunadamente, su propuesta falla. En primer lugar, ignora la característica ejecutiva de la tolerancia. Si la mera presencia de determinadas razones en un sujeto no basta para calificar su actuar como tolerante o intolerante, puesto que se necesita que se relacionen entre sí de la manera adecuada, tampoco es suficiente la presencia de los componentes en el caso. Si las razones que el Estado tiene para impedir el homenaje no dependen de las razones para objetarla, entonces no se aplica el concepto. ¿Por qué las condiciones de aplicación serían diferentes en el caso? Se necesita un orden deliberativo entre las razones de los componentes, no uno meramente causal. Pero los componentes del caso solo pueden tener este último, porque, supóngase que hay un orden deliberativo, entonces las razones de objeción entrarían en la deliberación del Estado y serían comparadas con las razones para aceptar el homenaje. Mas si así fuese, el Estado estaría tomando el lugar de B, por lo que, de hecho, habría una relación aislada de tolerancia.<sup>8</sup> El caso es de tolerancia solo si ya tenemos al menos una relación de tolerancia individual. Pero si es así, es esta relación la que está haciendo el trabajo, no el caso.

En segundo lugar, incluso si solo el caso es de tolerancia, Ferretti y Lægaard no han respondido a Heyd, porque no se sigue de que el caso pueda ser descrito como siendo de tolerancia el que la descripción en la cual actúe el Estado pueda serlo. Si la tolerancia se encuentra distribuida en el caso, entonces el Estado solo puede aplicar el concepto mínimo, si tiene acceso a las intersecciones de las relaciones individuales. Si por algún motivo no puede tener una visión panorámica del caso, pudiendo ver solo las relaciones aisladas, entonces no puede describir el conflicto en términos de tolerancia. Heyd podría responder que el lenguaje de derechos limita al Estado, impidiéndole siquiera considerar las objeciones realizadas en la dimensión horizontal. El Estado podría ser forzado a describir el conflicto entre A y B solo en términos de derechos. El argumento de Heyd se puede entender como uno que limita las descripciones que el Estado puede hacer sobre los conflictos políticos, no las que nosotros, los filósofos, podemos hacer.

Veamos ahora la propuesta de Peter Jones. Este autor niega la tesis de la simetría e indica que, al describir los conflictos de tolerancia, hemos de distinguir entre los agentes y los observadores (*cf.* Jones 394). Los primeros son aquellos que realizan una acción, donde “acción” incluye la inacción. Los observadores son quienes no toman parte en la acción,

---

8 Son las razones para objetar el homenaje, no el hecho de que B lo objete, las que deberían entrar en su deliberación. Si el Estado considera el hecho de que alguien objeta el homenaje como una razón para objetarlo, está refiriéndose a una razón nueva. Pero si hace eso, entonces también tenemos una relación aislada de tolerancia.

sino que solo la observan. Para Jones, solo los agentes son posibles objetos de tolerancia, es decir, solo a ellos se puede tolerar. El grupo A es un agente porque está haciendo algo (el homenaje). La desaprobación de B no cuenta como una acción, sino como una mera observación. Por lo tanto, A no comete intolerancia cuando busca realizar su homenaje, porque no interfiere con ninguna acción. Jones concluye que solo B, al pedir al Estado que impida el homenaje a causa de su desaprobación, realiza un acto intolerante. Luego, si el Estado solo ha de favorecer la opción tolerante y desfavorecer la intolerante, tiene que permitir el homenaje.

Para la propuesta de Jones es central la idea de que “sufrir intolerancia es sufrir una pérdida de libertad” (398). Los observadores, al meramente observar, no pierden libertad a causa de las acciones de los agentes. Por ende, es falso que el homenaje sea un acto de intolerancia, porque B no es menos libre por eso. Jones, además, afirma que aunque los miembros de B sean pacientes en lugar de meros observadores, es decir, que la acción de A los haya afectado directamente (como es plausible si en B hay sobrevivientes de los crímenes del homenajeado o familiares y amigos), no hay mal de intolerancia porque los pacientes no pierden su libertad.

A pesar de reconocer en su texto más reciente (*cf.* Newey 2013 85-120) que la tesis de la simetría requiere morigeración, Newey sostiene que, dadas las circunstancias políticas y el *factum* del desacuerdo, no se puede describir asimétricamente el conflicto. La propuesta de Jones fallaría porque es una instancia de un problema general, a saber, el de querer describir el conflicto apelando a criterios normativos más amplios. Pero la tolerancia se vuelve relevante en términos políticos precisamente porque ya no hay acuerdos normativos entre las partes. Ese tipo de criterios solo logrará mover el conflicto un paso más atrás. El punto de Newey es que, aunque Jones tuviera razón en su análisis de la agencia y el mal de la intolerancia, eso no lo ayudaría con el problema político de la tolerancia, porque sería un análisis que no todas las partes involucradas aceptarían. Luego, Jones no logra establecer de forma adecuada en el problema político la asimetría, ni observa que el mal de la intolerancia radica en la pérdida de libertad.

Ambas propuestas fallan por distintos motivos. No obstante, podemos aprender de sus errores. En la siguiente sección ofrezco una teoría de descripción que hace justamente eso.

### **Describiendo la tolerancia**

Describir los conflictos importa, porque cuando un agente actúa presupone cierta descripción del mundo. Distintas descripciones de una situación resaltan distintos tipos de razones para actuar. Si determinado conflicto debe ser descrito en términos de tolerancia, entonces,

al actuar con respecto a él, serán destacables las razones para tolerar o no tolerar. Incluso si no es el agente mismo el que tolera directamente, al juzgar sobre un conflicto de tolerancia primarán las consideraciones atinentes a ese tipo de conflictos. En esta sección propondré una descripción de los conflictos en términos de tolerancia.<sup>9</sup>

De la propuesta de Ferretti y Lægaard extraigo dos lecciones. Primero, y fundamentalmente, que una descripción de los conflictos políticamente relevante debe ser accesible a los agentes que actuarán en ella. Segundo, que la descripción debe incluir al menos una relación particular de tolerancia. De la propuesta de Jones se puede destacar la necesidad de que la descripción tenga en cuenta el *factum* del desacuerdo normativo. Explico ahora la primera lección.

La accesibilidad de una descripción no puede consistir simplemente en la capacidad de formularla. Después de todo, s es capaz de describir una situación de la manera que sea, mientras maneje los conceptos empleados. Por lo tanto, s puede actuar en la situación *l* presuponiendo cualquier descripción. Pero la crítica al enfoque interseccional era que no aseguraba que el Estado pudiese describir el caso en términos de tolerancia. Mas es implausible que este carezca del concepto de aquella. Heyd no está criticando las capacidades conceptuales del Estado, sino el empleo de ese concepto en las descripciones. ¿En qué sentido, entonces, el respeto por los derechos impide dicho empleo? Propongo que dicho impedimento no es primariamente normativo, sino epistémico. Luego, la accesibilidad tiene que ver con las limitaciones epistémicas de formulación.

Al ofrecer una descripción *d*, estamos haciendo una aserción de algo. Cuando describo el conflicto con mi vecino refiriéndome a su maldad intrínseca, estoy diciendo que mi vecino es malo intrínsecamente. Como toda aserción, *d* está sujeta a la norma constitutiva de la aserción: afirma solo lo que estés justificado en creer (*cf.* Kvanvig 2011). Solo puedo creer justificadamente que *d* es una descripción correcta, si puedo creer con justificación en las proposiciones implicadas en *d*. No puedo describir así mi conflicto con mi vecino, si no estoy justificado para creer que es malo intrínsecamente. El punto no es si *d* se ajusta o no a la realidad, sino si yo puedo afirmar que es así. Ahora, si yo no puedo dar la descripción *d*, entonces no puedo actuar bajo la suposición de que *d* es una descripción correcta. De hacerlo, no podría justificar

9 Este no es el mismo problema de cómo describir las acciones (*cf.* Anscombe 1991). Podríamos estar de acuerdo en cómo describir una acción del Estado, pero no estarlo en la descripción de la situación que el agente supone con su acción. Esa acción puede estar justificada, si la situación es descrita de una manera, y puede no estarlo con otra descripción. Plausiblemente, en muchos casos la descripción de la acción dependerá de la descripción de la situación. Sin embargo, siguen siendo problemas distintos.

mi creencia en que mi acción es correcta, porque no puedo justificar la descripción que supuse para actuar. Pero si no puedo justificar mi creencia en la corrección de mi acción, entonces no estoy actuando racionalmente. Al aplicar esto a la descripción de los conflictos de tolerancia, el que podamos describirlos en esos términos depende de si podemos creer justificadamente que hay allí relaciones de tolerancia.

Más adelante explicaré qué tipo de justificación empleo y cómo determinar qué es lo que se puede justificadamente creer. Por el momento, quedémonos con lo siguiente: una descripción  $d$  es accesible para  $s$  si y solo si  $s$  puede creer justificadamente que  $d$  es una descripción correcta. Veamos ahora la segunda lección.

Según vimos, no puede haber una descripción general de la situación (“caso”, en la terminología de Ferretti y Lægaard) en términos de tolerancia, sin una descripción de una relación particular de tolerancia. Hay relaciones horizontales y verticales. Como bien notan Ferretti y Lægaard, un mismo sujeto puede estar en ambas relaciones. Así, un municipio está en una relación vertical con sus ciudadanos, pero horizontal con otros municipios. Acá me interesan las relaciones horizontales que tengan sujetos no estatales, puesto que trato con la tolerancia arbitral. Si en un conflicto las relaciones verticales solo se pueden describir adecuadamente en términos de tolerancia, entonces solo tendríamos la posibilidad de la tolerancia directa. Todavía más, para que el Estado pueda tolerar arbitrariamente, debe ser inaccesible una descripción de su relación vertical con alguna o todas las partes del conflicto en término de tolerancia. De otro modo el Estado reemplazaría a las partes y pasaría a tolerar directamente.

Para que haya relaciones de tolerancia horizontales es necesario que los grupos tengan el poder de interferir en las prácticas de otros grupos. Este poder puede ser social o político. En el primer caso, un grupo puede interferir en la práctica de otro grupo al presionarlo mediante dispositivos sociales, como los recursos financieros, los medios de comunicación, etc. El uso del poder social incluye todos aquellos actos que no utilizan el arreglo institucional. Cuando sí se lo emplea para impedir la práctica  $p$ , se está utilizando el poder político. Es erróneo suponer, como lo hacen Ferretti y Lægaard, que el poder político se reduce a las acciones que el Estado realiza. Un grupo ejerce poder político cuando influencia el uso del poder estatal mediante mecanismos institucionales. Ciertamente se puede influenciar el uso del poder estatal por otros mecanismos, como la presión social sobre los gobernantes o el pago de sobornos; eso es uso del poder social para influir en el poder político. Pero tenemos que distinguir ese poder del que tiene un grupo cuando el mismo arreglo institucional del Estado le permite requerir protección o determinada acción de este. De acuerdo con la

caracterización del concepto de tolerancia, no se precisa que  $s$  tenga el poder para interferir en  $p$  directamente, sino solo que tenga el poder de tomar acciones para que esta acción sea impedida. Tomamos esas acciones cuando influenciamos al Estado mediante nuestro poder político. Se equivocan entonces quienes creen, como Jones, que el Estado contemporáneo niega el uso del poder político de los grupos para interferir entre sí. Solo se descarta el poder de interferir directamente en las prácticas objetadas. Pero el poder mediado sigue siendo poder.

Para una situación, puede haber dos o más descripciones accesibles a  $s$ . Esto no implica que ambas sean igualmente correctas, aunque, como veremos, podrían serlo. Si  $d$  y  $d'$  son accesibles a  $s$ , entonces todas las proposiciones implicadas por ellas son creídas justificadamente. Supóngase que  $d'$  implica que la descripción  $r$  de la relación del Estado con el grupo A es de tolerancia. Luego el Estado cree justificadamente que  $r$  es correcta. Pero  $r$  implica la proposición “el Estado objeta el homenaje”, por lo que el Estado cree justificadamente que él lo hace. Por lo tanto, a menos de que el Estado sea presa de flagrante irracionalidad, de hecho objeta el homenaje. La descripción  $d$  no puede implicar que el Estado no objeta el homenaje, siendo accesible a él, pero puede no incluir una descripción  $r'$  incompatible con  $r$ : puede simplemente omitir la referencia a ella. Mientras que  $d'$  hace del Estado una parte del conflicto reemplazando a B,  $d$  permite la tolerancia arbitral. Aunque ambas descripciones sean compatibles en el plano proposicional, no lo son en el ámbito práctico, porque si el Estado elige actuar suponiendo  $d$ , debe suponer también que no objeta el homenaje. Nosotros podemos actuar según una descripción que se refiera a una práctica  $p$  sin tener en cuenta el hecho de que objetemos  $p$ . Podemos ignorarlo, a diferencia del Estado. Por lo tanto, la única manera en que este podría actuar sin considerar ese hecho es si rechaza que sea un hecho después de todo. Esto se debe a la naturaleza de las objeciones del Estado. Espero defender esto en otro lugar, pero baste con lo siguiente: el Estado objeta  $p$  si y solo si hay una ley o principio legal que impida o dificulte  $p$ . El proceso deliberativo del Estado no puede ignorar las consecuencias de sus leyes, por lo que, una vez establecido que objeta  $p$ , no puede actuar según una descripción que obvia ese hecho. En efecto, tenemos aquí un criterio para elegir entre las descripciones accesibles al Estado.

Paso ahora al problema del *factum* político. Los conflictos políticos en los cuales nos interesa aplicar el concepto de tolerancia se caracterizan por el desacuerdo en los estándares normativos. Jones falla porque su análisis presupone un acuerdo sobre una teoría de la agencia que, de forma importante, hace irrelevante la objeción de B. Pero cuando tenemos un conflicto político en el que el Estado ha sido llamado a intervenir, no podemos describirlo de tal forma que las partes involucradas no lo



reconozcan como tal. Al apelar a unos criterios normativos superiores no implicados por la estructura del conflicto, según es vista por las partes, nos arriesgamos a que no lo reconozcan. Tampoco podemos, como hace por ejemplo Nagel con su distinción entre desacuerdos brutos y razonables, emplear un estándar que disuelva el conflicto o cambie su naturaleza (cf. 1987). La filosofía política debe responder a los hechos consumados de la política, en los que se incluye el caso en el que una vez que los grupos sociales han entrado en un conflicto no nos corresponde, a los filósofos, negar que sea un conflicto o que sea político.

La aceptación de las partes es normativa para las descripciones, porque el Estado está interviniendo en el conflicto solo a causa del poder político de las partes, como mencioné antes. Es el derecho de los ciudadanos poder requerir el poder estatal para solucionar los conflictos que ocurran en la sociedad. Pero si el Estado describe la situación de manera no aceptable para las partes que solicitaron su acción arbitral, entonces no está actuando como árbitro del conflicto que las partes querían solucionar, sino que está ignorando el poder político de las partes, cosa que no puede hacer si no es más que el representante de la voluntad popular. Esto no excluye de por sí que el Estado utilice estándares que las partes no emplean, sino solo que utilice estándares que cambien la fisonomía del conflicto al cual fue llamado.

Puesto que es el compromiso democrático del Estado el que hace de la aceptación de las partes un *factum* político, se sigue que el Estado debe responder igualmente a todos los grupos involucrados, dada la igualdad democrática entre ellos. Por lo tanto, la descripción del conflicto debe ser aceptable para todas las partes.<sup>10</sup> La descripción *d* es aceptable para *s* si y solo si es accesible a *s* y tiene la suficiente fuerza motivacional (compárese con Nagel 1987 226). Una descripción puede ser considerada como correcta sin que por eso el hablante se sienta motivado a aceptarla de igual modo. Entre otros motivos, *d* puede no incluir elementos considerados clave para *s*. Cuán completa sea una descripción importa para su aceptabilidad, porque importa para su fuerza motivacional. Entre dos descripciones igualmente accesibles, es preferible aquella que motive más a los agentes a aceptarla. Supóngase que *d* es accesible al Estado y a *A* y *B*, pero no motiva a ninguno a actuar. En ese caso la descripción no cumpliría su función como pieza de filosofía política, porque ningún agente –incluido el Estado– actuaría en virtud de ella. Si, por su parte, motiva al Estado y a *A* pero no a *B*, o

---

10 Nótese que he pasado de “aceptada” a “aceptable”, no a causa de un interés por la aceptación contrafáctica, sino para descartar el rechazo completamente irracional de una descripción por alguna de las partes.

viceversa, la descripción no sería aceptable para ese grupo y, por ende, el Estado democrático no podría actuar en ella.

Aspirar a una filosofía política realista no es lo mismo que arro- dillarse ante la irracionalidad de los agentes políticos. Por lo tanto, se requiere cierta idealización de los agentes para dar con el estándar motivacional de las descripciones. Decimos entonces que *d* motiva a *s* si y solo si, al excluir todas las inclinaciones irracionales y creencias injustificadas de *s*, *s* está motivado a aceptar *d* como una descripción correcta. Dichas inclinaciones incluyen la terquedad, el mero deseo de dominación, la codicia, etc. Excluyo las creencias injustificadas, porque *s* debe poder justificar su rechazo de *d*, y no puede hacerlo si este depende de creencias que no puede justificar. Si no puede justificar su rechazo, entonces los otros agentes políticos pueden concluir que, si ellos aceptan *d*, nada justifica racionalmente el rechazo de *d*. Por lo tanto, *d* es aceptable.

A diferencia de gran parte de los filósofos liberales, como Forst (2013), Rawls (1993) y Nagel (1987), no mido la aceptabilidad con respecto a un reino ideal de razones “compatibles” o personas razonables. La aceptabilidad es contextual, porque tanto la accesibilidad como la fuerza motivacional dependen de la justificación de las creencias, y esta es contextual. Mostremos por qué.

Hay varios conceptos de justificación epistémica. Debido a razones de espacio, no puedo defender aquí el concepto que empleo, por lo que deberá bastar lo siguiente. En filosofía práctica, la justificación epistémica que nos interesa es personal. Ella dice que *s* está justificado en creer que *p*. La justificación se predica del sujeto en lugar de la proposición (justificación proposicional) o de la creencia misma (justificación doxástica). El motivo es que tanto en ética como en filosofía política nos interesa evaluar a los agentes directamente. En nuestro caso, queremos saber si *s* mismo está justificado en creer que *d* es correcta, porque es él, y no *d* o el acto de creer que *d* es correcta, quien tiene el poder político de requerir al Estado. La justificación personal es dialéctica. En pocas palabras, los criterios de éxito de la justificación personal dependen del éxito de la actividad justificadora contra las objeciones de los antagonistas epistémicos. *s* está justificado en creer que *p* solo si *s* puede defender su creencia de que *p* frente a sus antagonistas. La justificación es dialéctica.

La práctica de objetar y defenderse de las objeciones ocurre siempre en un contexto determinado. Cada contexto constriñe de diversa manera el tipo de objeciones que es adecuado plantear a una creencia y las razones que se pueden esgrimir en su defensa. Por lo tanto, qué sea justificable va a depender del contexto donde ocurra la justificación. Con David B. Annis (1978) sostengo que la justificación depende de qué se pueda defender en un contexto dado, es decir, es contextual. Luego,

si un conflicto puede ser descrito en términos de tolerancia, dependerá del contexto particular. Ahora bien, ¿cuán particular ha de ser el contexto? Si seguimos a autores como Forst (cf. 2012), tendríamos que concluir que el contexto relevante para hacer evaluaciones morales, y *a fortiori* políticas, es el de la humanidad toda (o su versión razonable). Pero si idealizamos demasiado, podríamos terminar describiendo los conflictos de forma irreconocible para los agentes involucrados. Algo no recomendado, si queremos que las descripciones tengan una finalidad práctica. Claro, esos autores piensan que solo mediante suficiente idealización podemos determinar qué es justificable en los contextos particulares. La justificación y, con ella, las descripciones requerirían una “fuga” al contexto ideal. Así ocurre con el uso que Rawls hace del concepto de razón pública. Este autor cree que sin un contexto de justificación pública, que fija la razón pública, los diversos conflictos que aquejan a la sociedad no podrán ser resueltos de manera correcta. Por lo que, para resolver el conflicto entre A y B, tendríamos que referirnos a los estándares de justificación de ese contexto; el contexto local del conflicto no otorga por sí mismo criterios adecuados. Todavía más, la descripción aceptable del conflicto emplearía los criterios fuertemente idealizados de la razón pública.

El contexto ideal norma el contexto local solo si hay un principio de traspaso desde el primero al segundo. Es decir, solo si de que *s* esté justificado en creer que *p* en el contexto ideal (o de la razón pública) se sigue que *s* está justificado en creer que *p* en el contexto local, y viceversa. Cosa que no ocurre. Aquí solo puedo delinear el argumento, inspirado en un argumento de Timothy Williamson (2005).<sup>11</sup> Supóngase que *s* se pregunta si debe realizar *p*; quiere saber, por lo tanto, si está justificado en creer que “debo realizar *p*”. Su acción tendrá lugar en un contexto específico *c*. La pregunta de *s* es si está justificado en creer que “debo realizar *p*” en ese contexto, porque es allí donde actuará. Cualquier otro contexto es irrelevante para responder a su pregunta, tal cual él se la formula, con un interés inmediatamente práctico. Supóngase, además, que *c* otorga criterios de justificación propios. Entonces, a *s* le interesa saber si está justificado en creer que “debo realizar *p*” según esos estándares. Sea *c'* la idealización de *c*, y sean los criterios de justificación de *c'* distintos a los de *c*. Luego la pregunta práctica por qué hacer en *c'* no es igual a la pregunta por qué hacer en *c*. Desde el punto de vista de *s*, preguntarse por qué hacer en *c'* es abandonar la pregunta por *c* y, por ende, dejar, dado que su acción tendrá lugar en *c*, la pregunta práctica

---

11 Williamson ofrece ese argumento en contra del contextualismo epistémico tradicional. Sin embargo, no creo que se aplique a la versión del contextualismo sobre la justificación, y no sobre el término “justificación” que sostengo acá.

*simpliciter*. La única forma de que la pregunta práctica se mantenga es si los criterios de justificación de *c* dependen de *c'*. Pero eso solo es posible si *c* está constituido por *c'*. Mas el mero hecho de que *c'* sea una idealización de *c* no implica que *c* esté constituido por *c'*. Quizás *c'* elimina un elemento no ideal esencial de *c* o incluye algún elemento nuevo. La pregunta por la constitución de los contextos es empírica, por lo que no puede asumirse un principio de traspaso entre ellos. Es importante para este artículo considerar que si el contexto local es político y el ideal es moral (o “razonable”, de “razón pública”, etcétera), no se sigue que el segundo constituya al primero. Luego no se sigue que la pregunta práctica de los agentes en el contexto político sea igual a la interrogación práctica en el contexto moral. De modo que no se sigue que el contexto de justificación ideal, sea moral o no, se traspase al contexto de justificación político local.

Porque el contexto de justificación epistémico es local, el contexto de descripción es local. Por lo tanto, las condiciones del contexto local fijan los constreñimientos de los agentes y del proceso justificativo. El contexto local que me interesa es dado por el *factum* político del conflicto.

De acuerdo con lo dicho por Newey y reiterado por mí, los conflictos políticos donde la pregunta por la tolerancia surge, impiden la referencia a un consenso de estándares normativos ajenos al conflicto (para evitar el problema de la reiteración que menciona Newey (*cf.* 2008 366)). Es decir, el contexto de justificación no permite justificaciones de ese tipo; también fija que las justificaciones deben responder por igual a todas las partes del conflicto, ya que las descripciones deben ser aceptables para todos. No todos los contextos epistémicos son igualitarios, y no son necesariamente peores por eso. Una discusión en un contexto eclesástico o entre una maestra y un estudiante supondrá jerarquías epistémicas tales, por lo que una determinada respuesta podría estar justificada en caso de que, por ejemplo, la maestra la diera, pero no si el estudiante lo hace. Además, también obliga a que todos los involucrados en el conflicto justifiquen sus creencias. La causa de esto no es un derecho de justificación básico, como el que defiende Rainer Forst (2012). Apelar a tal derecho implicaría recurrir a un criterio normativo no aceptable por todas las partes de este conflicto. De nada sirve que, siguiendo a Forst, digamos que ellas *deberían* aceptarlo si fuesen razonables. Mientras nos mantengamos en los límites que el *factum* político de *este* conflicto nos impone, es irrelevante qué sería justificable y, luego, describable en un contexto más “razonable” o ideal. ¿Cómo, entonces, se justifica la obligación de todos de justificar? Simplemente por la estructura misma del conflicto, que ha sido iniciado por el poder político que todas las partes tienen por igual –en cuanto que miembros de una sociedad democrática–. Ellas fijan el contexto con su poder. Esto explica

también la pequeña idealización que realicé más arriba, al excluir las inclinaciones irracionales y las creencias injustificadas de los factores determinantes de la fuerza motivacional. Porque si s no acepta *d* a causa de factores injustificables, viola la obligación de justificar sus acciones en este conflicto particular.

Un contexto de justificación incluye quiénes sean los participantes, cosa central, dado el carácter dialéctico de la justificación. En el contexto que me interesa, los participantes los da también el *factum* político. Ellos son quienes ejercen su poder político para influir en el Estado. Además, este mismo hecho hace que el Estado sea un participante también, puesto que a él se le pide que arbitre. Nótese que, dado que nos limitamos al contexto local, no todos los afectados por las acciones de las partes del conflicto o del Estado son participantes del contexto de justificación. Obviamente, esto puede ser un vacío moral del contexto, por lo que las descripciones que allí se justifiquen pueden carecer de validez moral. Pero eso no implica que el contexto local no sea, de hecho, un contexto de justificación, como ya es claro. Aunque las partes del conflicto y el Estado no se relacionan de la misma manera con el conflicto, las descripciones que utilice el Estado para actuar deben ser aceptables para todas las partes por igual. La única diferencia es que son las partes quienes primariamente fijan el contexto de justificación (y por eso de descripción).

Debo remarcar este punto. En nuestras sociedades es posible que los ciudadanos o grupos de ellos tengan el derecho de requerir la acción estatal y, al mismo tiempo, fijar el contexto en el cual el Estado debe actuar. El que un contexto sea moralmente ideal no implica que el Estado esté obligado hacer el contexto de descripción. Si el Estado fuese indiferente a la fijación de contextos por parte de los ciudadanos, entonces estos no tendrían poder político sobre él. Pero una de las características que separa a un Estado verdaderamente democrático de, por ejemplo, los regímenes de la Modernidad, es el poder político de los ciudadanos sobre aquel. El contexto ideal es el de la descripción, solo si constituye al local o hay principios regulatorios de la acción estatal que obliguen al Estado a actuar siempre en ese contexto. No podemos suponer lo primero, y está lejos de ser plausible una vez que se repara en lo poco ideales que son los conflictos políticos, y tampoco podemos suponer lo segundo, porque, de ser ese un principio absoluto, equivaldría a negar parte importante del poder político de la ciudadanía.

Puesto que el Estado es el participante en todos los conflictos donde aplica la tolerancia arbitral, me detendré a examinar cómo sus características epistémicas afectan el contexto de justificación.

Dos aclaraciones. Primero, hasta el momento he hablado del Estado como si fuese una entidad simple. Realmente el Estado es una entidad

compuesta de otras entidades. Así, está el poder judicial, el legislativo, el ejecutivo; hay varios subórganos estatales en cada uno de esos poderes, y hay distintos órganos regionales también. Por eso, cuando digo que se acude al Estado para que decida sobre cierta cuestión, hay que especificar qué órgano estatal está involucrado aquí. Las características epistémicas de cada uno variarán dentro de los límites que impone el carácter epistémico del Estado en general. Por lo mismo, también variará lo que sea justificable para cada rama estatal. De la misma forma, no todos los órganos estatales tienen que responder igualmente al poder político ciudadano. Por todo lo que he dicho, es posible que haya un órgano estatal para el cual el contexto ideal fije el ámbito de justificación local. En ese sentido, según lo veo, este sería un elemento fuertemente antidemocrático en el Estado. Pero no siempre más democracia es mejor democracia. Sea como fuese, lo menciono solo como una posibilidad (en la cual no deposito mucha confianza). En segundo lugar, he asumido que el Estado es un agente igual que los ciudadanos. Pero eso es falso, porque él es una institución, y, como los nuestros no son Estados personales, es un grupo institucional (es decir, es un grupo que está regulado institucionalmente, a diferencia de un grupo de amigos).

Para saber qué puede saber justificadamente el Estado, debemos conocer, entonces, cómo un grupo como él puede saber en primera instancia. Por razones de espacio, solo puedo delinear una respuesta. Sostengo que un grupo institucional solo puede actuar como un agente epistémico cuando ha habido un pacto epistémico entre los miembros componentes de ese grupo que establece sus capacidades epistémicas.<sup>12</sup> Ese pacto epistémico debe ser explícito y quedar reflejado en el arreglo institucional del grupo, mas no es necesario que los miembros explícitamente digan que están haciendo un pacto *epistémico*. Pueden determinar que el Estado será ciego a las diferencias entre los ciudadanos, lo que tiene es un pacto y este tiene consecuencias epistémicas. Por ende, sería un pacto epistémico, a causa de sus consecuencias, no de la intención explícita con la que se realiza. El Estado, entonces, solo puede conocer aquello que institucionalmente se le ha permitido conocer. Dada su naturaleza, las leyes que determinan la acción estatal corresponden al pacto epistémico. Luego, solo podrá conocer aquello que el arreglo institucional legal le permite saber. Las proposiciones que requieran más del Estado, como conocer lo implícito en la sociedad, no le son accesibles; por lo tanto, no puede utilizarlas en la justificación de sus creencias, ni *a fortiori* en la descripción de los conflictos políticos. Como dije, a las limitaciones generales se suman los límites particulares de cada rama del Estado. Hay cosas que el poder legislativo puede conocer, pero que el judicial no.

---

12 Debo esta idea a de Matos (2014).

Resumamos. Una descripción *d* es aceptable en un conflicto político si es aceptable para todos sus participantes, y solo para ellos; es aceptable si es accesible y tiene fuerza motivacional. Esto implica, en los conflictos que queremos describir en términos de tolerancia, que *d* no puede apelar a criterios normativos superiores externos al conflicto. Las características del contexto local del conflicto determinan qué es justificable y, por consiguiente, aceptable. La pregunta por la acción política se refiere a ese contexto y no al ideal. Finalmente, el Estado está limitado epistémicamente por el pacto epistémico, reflejado institucionalmente en las leyes que guían su actuar.

Al aplicar esta teoría de descripción de los conflictos políticos a las pugnas que queremos describir en términos de tolerancia, podremos responder a las objeciones de Newey y Heyd.

### **Respondiendo a las objeciones**

Recordemos: Heyd dice que el Estado no puede considerar las objeciones de las partes en la descripción del conflicto, porque solo puede tener en cuenta los derechos de los ciudadanos (cf. 2008). Es implausible, como dije, leer a Heyd como si afirmara que el Estado carece del concepto de tolerancia. Ahora podemos hacer más precisa su objeción. Heyd afirma que el Estado está limitado, por el respeto a los derechos, a describir los conflictos en un contexto idealizado, donde las objeciones de las partes, y las demandas de acción que esas partes requieren del Estado fundadas en sus objeciones, le son inaccesibles. Pero, como argumenta Waldron (cf. 15), el Estado puede ser “acosado” por esas demandas, y debería poder decirles algo en la defensa de esta manera de describir los conflictos. Según mostré, podemos entender este deber de justificación en términos del poder social de la ciudadanía sobre el Estado.

Este poder social de la ciudadanía es el mismo poder político que fija el contexto de justificación. Del compromiso por respetar los derechos de los ciudadanos se puede derivar el deber del Estado de respetar el derecho de la ciudadanía a fijar los contextos en los cuales el Estado actuará. Por lo tanto, incluso si limitamos el Estado al respeto de los derechos, tenemos espacio para la tolerancia arbitral, porque, una vez fijado el contexto, una descripción aceptable a todas las partes hará que el conflicto sea de tolerancia, puesto que el Estado tendrá que considerar las objeciones de las partes y el poder que ellas tienen de, al recurrir al Estado, impedir la práctica objetada. Luego, al describir en el conflicto al menos una relación de tolerancia, se lo ha descrito en términos de tolerancia. Por lo que, al decidir sobre él, las razones que serán salientes serán aquellas que refieren a la tolerancia.

El pacto epistémico que establece que el Estado está limitado a conocer lo atinente a los derechos de los ciudadanos no fija un contexto

ideal donde se excluyen las objeciones de las partes del conflicto. Para eso tendría que agregarse una restricción, diciendo que el poder político de los ciudadanos no puede fijar los contextos de justificación. Pero esa restricción es implausible en los Estados democráticos, puesto que sí pueden fijarlo; entonces, el contexto local determinado por las partes importa para la acción estatal, independientemente de si no es el contexto óptimo en términos de racionalidad o moralidad.

Entonces, el argumento de Heyd contra la tolerancia arbitral estatal fracasa. Paso entonces a responder a Newey.

A primera vista, es aceptable una descripción que haga verdad la tesis de la simetría. Es accesible a todas las partes y tiene fuerza motivacional. Ciertamente, no todas las partes (especialmente A, en mi ejemplo) la encontrarán enteramente satisfactoria. Pero eso no implica que Newey haya descrito inaceptablemente el conflicto. Sin embargo, hay otra descripción también aceptable que no describe el conflicto en términos de una simetría de intolerancia. Mostraré por qué es preferible esta segunda descripción. Partamos de la descripción de las relaciones de tolerancia (o intolerancia).

Según lo dicho anteriormente, la relación entre A y B es de tolerancia o intolerancia si alguno de los actos de ella se puede describir en términos de tolerancia (o intolerancia). Tendría que poder describirse tal acto como ajustándose a la estructura del concepto mínimo. Para describir de esta manera la acción *t* de A, la descripción debería decir que A realizó *t* con el fin de interferir en *p*, porque objeta *p*. Ahora bien, dadas las limitaciones epistémicas del Estado, este solo puede acceder a las justificaciones y explicaciones públicas que dan los agentes políticos. Es decir, el Estado solo puede describir *t* como un acto tolerante (o intolerante), si los datos públicos que posee se lo permiten. Esto es importante, porque no todo acto que tenga como consecuencia la prevención o interferencia en la práctica *p* podrá ser descrito como un acto de intolerancia. El Estado no puede hacer suposiciones acerca de las motivaciones de los agentes políticos. Quizás el grupo A buscaba con el homenaje impedir o dificultar la existencia del grupo B, poniendo la opinión pública en su contra. Incluso B puede creer eso justificadamente, con base en la evidencia de las declaraciones privadas de miembros de A. Pero, en el contexto de descripción, el Estado no puede apelar a declaraciones privadas. Por lo tanto, incluso si los gobernantes o jueces saben que en la privacidad de sus hogares los miembros de A ven el homenaje como un acto de intolerancia, no pueden describir así la relación, si no pueden justificar su descripción con las declaraciones hechas en la esfera pública, al menos no lo pueden hacer mientras actúan como representantes del Estado.

De la misma manera, debe poder describirse el homenaje como intolerante en el contexto local. Por lo tanto, se excluyen todas las



consideraciones acerca del conflicto más general, en el cual este conflicto particular se enmarca. Supóngase que B quiera colocar el conflicto en el contexto más amplio de una cultura respetuosa de los derechos humanos, pensando, por lo tanto, que el homenaje a un condenado por crímenes de lesa humanidad debe ser impedido. B solo no puede fijar el contexto, porque A tiene el mismo poder político. Al recurrir al Estado, A fija su contexto, al igual que B; el contexto final será el que ambos puedan reconocer como aceptable. No se puede dar una respuesta *a priori* en relación con qué contexto será ese, pero es plausible suponer que es uno más particular que el deseado por B. Sea como sea, será un contexto local. Por lo tanto, la descripción política tendrá que ajustarse a él, y no al contexto más amplio, bajo el cual nosotros, los filósofos, podemos describir el conflicto particular.<sup>13</sup>

Por consiguiente, el homenaje será un acto de intolerancia solo si puede describirse así. Pero para eso los miembros de A tendrían que justificarlo públicamente así. Cosa improbable, porque difícilmente un grupo va a explicar o justificar públicamente sus actos en términos de intolerancia. Esto es improbable pero no imposible. Tampoco importa si el homenaje se enmarca en un contexto mayor de intolerancia, porque es el contexto local el que manda.

Sin embargo, Newey piensa que se puede describir el recurso de A al Estado para evitar que su homenaje sea impedido como un acto de tolerancia. Efectivamente, se puede describir ese acto como intolerante, porque es accesible a todos los participantes el que A objeta la acción para impedir su homenaje, y que acude al Estado porque objeta tal acción. Empero, también se puede describir el recurso al Estado de A en términos no intolerantes (ni tolerantes). El Estado podría describir esa acción como si solicitara que se permita el homenaje *sin hacer mención del hecho que B objeta*. Tal descripción es, obviamente, accesible a todas las partes, ya que, de que haya una descripción *d* de su actuar, no se sigue que no pueda haber una descripción *d'* que no considere que A pide que se interfiera con el actuar de B.

¿Pero se está describiendo el mismo acto? Se podría creer que no, porque el que A quiera interferir en B sería esencial para su actuar. Eso pensaría Newey. Pero si así fuese, entonces debería ser ininteligible el actuar de A sin ese componente, cosa que no sucede. Entendemos, y los involucrados en el conflicto político entienden, la acción de A incluso

---

13 Además, en nuestro ejemplo es aceptable describir al homenajeado como un criminal, porque ha sido juzgado y, por ende, es accesible al Estado esa descripción suya. Mas no son aceptables otras descripciones que implican juicios del Estado que no puede, según las limitaciones epistémico-legales, realizar. Aunque sea verdad, no se puede describir este conflicto como si involucrara la tolerancia a un homenaje para un genocida, si no ha sido condenado por ese delito en específico.

si no tenemos en cuenta el deseo de interferir en la acción de B. Pero alguien se puede preguntar: ¿no es irrelevante la inteligibilidad de su acción? La pregunta sería, a fin de cuentas, si acaso actúa así porque objeta la acción de B o no, aunque sea inteligible su actuar en cualquier caso.

Sí y no. Sí lo es en cuanto que pregunta filosófica: como filósofos queremos saber qué, de hecho, ocurrió, y queremos saberlo sin dudas. No lo es en cuanto que cuestión política: la situación política puede resistirse a una investigación detectivesca de las motivaciones de los actores políticos. En otras palabras, no debemos presuponer que siempre haya una sola respuesta determinada *políticamente* a por qué están los agentes haciendo lo que hacen, y no simplemente por limitaciones epistémicas, aunque también por ellas. A veces puede ser que dentro de un grupo existan diversas opiniones públicamente expresadas acerca de por qué se actúa de cierta forma. Por ende, el contexto de justificación permitirá diversas descripciones.

El punto es este: mientras sea posible describir la acción de alguna de las partes de manera que no realicen actos de intolerancia, es posible describir el conflicto de tolerancia sin la tesis de la simetría. Téngase presente que nada de lo que digo implica que siempre se pueda dar una descripción que haga falsa la tesis de la simetría. Quizá Newey tiene razón en la mayoría de los conflictos. De todos modos, como una tesis sobre la estructura de los conflictos de tolerancia, su afirmación es falsa.

Dos cosas antes de concluir esta sección. Primero, no es posible describir la acción de solicitud de acción estatal de B sin hacerla intolerante. Para eso tendría que describirse su acción sin referirla al hecho de que B objeta el homenaje. Mas eso equivaldría hacer gratuita su acción y, por consiguiente, ininteligible. Además, con su acción B declara públicamente objetar el homenaje. Segundo, la descripción asimétrica no solo es accesible a todos, incluyendo B, sino que también tiene fuerza motivacional para todos. Especialmente, puede motivar a B, porque no le resta poder político ni omite hechos que son esenciales para la inteligibilidad de su propio actuar. En palabras simples, B puede reconocer su acción y los motivos por los cuales actúa tanto en la descripción simétrica como en la asimétrica.

La posibilidad de una descripción asimétrica aceptable de los conflictos de tolerancia implica que el argumento de Newey contra la tolerancia arbitral del Estado falla. Así pues, se concluye que, al fallar los dos argumentos más importantes, es posible que el Estado tolere arbitralmente.

## Conclusión

En este artículo diferencié las maneras en que el Estado podía tolerar y me enfoqué en su versión arbitral. Consideré dos argumentos en contra

de su posibilidad, junto con varias respuestas. Al depender la defensa de la tolerancia arbitral de la manera como describíamos los conflictos de tolerancia, desarrollé una teoría de descripción de los conflictos políticos y la apliqué a la tolerancia. Empleándola respondí a ambos argumentos.

A muchos les parecerá paradójica mi conclusión aplicada al ejemplo que escogí. Resulta que el Estado tolera arbitrariamente cuando escoge la alternativa tolerante o desfavorece la intolerante. En el ejemplo, el Estado debería desfavorecer a los que se oponen al homenaje. Entonces, debería permitirlo. Pero es un homenaje a un criminal condenado por crímenes de lesa humanidad. ¿Cómo puede eso estar bien? Si la tolerancia tiene un valor intrínseco, cosa que no he defendido ni negado en este trabajo, ¿no debería permitir solo aquellas prácticas buenas, o al menos no tan moralmente repugnantes como esta? Dependerá, claramente, de si es verdad que ella tiene valor intrínseco. Algo que no puedo tratar acá. Pero dejando eso de lado, me gustaría concluir señalado lo siguiente. Elegí ese ejemplo precisamente para mostrar que no todo lo que está justificado políticamente lo está moralmente; este ha sido un tema recurrente en el artículo. Enmarco el presente escrito en la llamada “corriente realista” de la filosofía política. Ella intenta darle a la actividad política cierta autonomía respecto de otras esferas normativas (lo que no equivale a darle superioridad). Espero haber mostrado cómo podemos describir los conflictos políticos según la esfera política, sin tener que asumir que toda descripción política, y la filosofía política en general, no sea sino ética aplicada.<sup>14</sup>

## Bibliografía

- Abrams, K. “Forbearant and Engaged Toleration: A Comment on David Heyd.” *Toleration and Its Limits*. Eds. Melissa Williams and Jeremy Waldron. New York: New York University Press, 2008. 195-219.
- Annis, D. “A Contextualist Theory of Epistemic Justification.” *American Philosophical Quarterly* 15.3 (1978): 213-219.
- Anscombe, G. E. M. *Intención*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Balint, P. “Not Yet Making Sense of Political Toleration.” *Res Publica* 18.3 (2012): 259-264. <http://dx.doi.org/10.1007/s11158-012-9177-3>.
- Cohen, A. J. “What Toleration Is.” *Ethics* 115.1 (2004): 68-95. <http://dx.doi.org/10.1086/421982>.
- Creppeil, I. “Toleration, Politics and the Role of Mutuality.” *Toleration and Its Limits*. Eds. Melissa Williams and Jeremy Waldron. New York: New York University Press, 2008. 315-359.
- de Matos, F. “Group Knowledge Implies Belief.” IV Coloquio Internacional de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica, Santiago de Chile. 25 de Marzo 2014. Ponencia.

14 Para una discusión de esta corriente véase Rossi y Sleat 2014.

- Ferretti, M. P. and Lægaard, S. "A Multirelational Account of Toleration." *Journal of Applied Philosophy* 30.3 (2013): 224-238. <http://dx.doi.org/10.1111/japp.12018>.
- Forst, R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Trans. Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.
- Forst, R. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Trans. Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Fuentes, E. "The Basic Concept of Toleration." 2012. TS.
- Galeotti, A. E. *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Heyd, D. "Is Toleration a Political Virtue?" *Toleration and Its Limits*. Eds. Melissa Williams and Jeremy Waldron. New York: New York University Press, 2008. 171-194.
- Horton, J. "Toleration as a Virtue". *Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. David Heyd. Princeton: Princeton University Press, 1996. 28-43.
- Jones, P. "Making Sense of Political Toleration." *British Journal of Political Science* 37.3 (2007): 383-402. <http://dx.doi.org/10.1017/S000712340700021X>.
- Kvanvig, J. "Norms of Assertion". *Assertion: New Philosophical Essays*. Eds. Jessica Brown and Herman Cappelen. Oxford: Oxford University Press, 2011. 233-250.
- McKinnon, C. *Toleration: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Nagel, T. "Moral Conflict and Political Legitimacy." *Philosophy and Public Affairs* 16.3 (1987): 215-240.
- Newey, G. *Virtue, Reason and Toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Newey, G. "Is Democratic Toleration a Rubber Duck?" *Res Publica* 7.3 (2001): 315-336. <http://dx.doi.org/10.1023/A:1012221130057>.
- Newey, G. "Toleration, Politics and the Role of Murality." *Toleration and Its Limits*. Eds. Melissa Williams and Jeremy Waldron. New York: New York University Press, 2008. 360-391.
- Newey, G. *Toleration in Political Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Nussbaum, M. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rossi, E., and Sleat, M. "Realism in Normative Political Theory." *Philosophy Compass* 9.10(2014): 689-701. <http://dx.doi.org/10.1111/phc3.12148>.
- Sabl, A. "Virtuous to Himself: Pluralistic Democracy and the Toleration of Tolerations." *Toleration and Its Limits*. Eds. Melissa Williams and Jeremy Waldron. New York: New York University Press, 2008. 220-240.
- Waldron, J. "Toleration: Is There a Paradox?" *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*. NELLCO, February 2 2013. Web.
- Williamson, T. "Knowledge, Context, and the Agent's Point of View." *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning, and Truth*. Eds. Gerhard Preyer and Georg Peter. Oxford: Clarendon Press, 2005. 91-114.