

Tolerancia lewisiana

[Lewisian Tolerance]

EMILIO MÉNDEZ PINTO

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

emilio.mendez.pinto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4398-5914>

Resumen: En este trabajo examino las razones que David Lewis ofrece a favor de la tolerancia en sus trabajos “Mill and Milquetoast” y “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?” En el primer apartado expongo y discuto la concepción de la tolerancia que critica Lewis, a saber, la de J.S. Mill. En el segundo apartado expongo y discuto las principales razones de Lewis a favor de la tolerancia y las ventajas que, de acuerdo con él, tiene su postura frente a la de Mill. En el tercer apartado discuto algunas de las consecuencias filosóficas y políticas que parecen seguirse de la propuesta de Lewis y de sus críticas a la concepción de la tolerancia de Mill.

Palabras clave: Mill, neutralidad, utilitarismo, libertad de pensamiento, libertad de expresión

Abstract: In this work I examine the reasons offered by David Lewis in favor of tolerance in his works “Mill and Milquetoast” and “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?” In the first section I expose and discuss the conception of tolerance that is the target of Lewis’s objections, namely, the conception defended by J.S. Mill. In the second section I expose and discuss Lewis’s main reasons in favor of tolerance and the advantages that, according to Lewis, his position has in relation to that of Mill. In the third section I discuss some of the philosophical and political consequences that seem to follow from Lewis’s proposal and from his criticisms of Mill’s conception of tolerance.

Keywords: Mill, neutralism, utilitarianism, freedom of thought, freedom of expression

The state of the world, present or imminent, is in Albert Wohlstetter's chilling phrase a delicate balance of terror. Wary of tipping that balance, we face another: a delicate balance of tolerance.

Quine, *Quiddities*

Introducción

En este artículo examinaré las razones que ofrece David Lewis a favor de la tolerancia en sus trabajos “Mill and Milquetoast”¹ y “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?”² La concepción lewisiana de la tolerancia ha recibido poca atención en los estudios sobre ética y filosofía social³ y prácticamente ninguna atención en la filosofía en español. Creo que esta situación es desafortunada por dos razones. En primer lugar, porque estos trabajos de Lewis ofrecen varios indicios no sólo acerca de sus creencias éticas, metaéticas y políticas, sino también acerca de su método filosófico, esto es, de su manera de abordar los problemas filosóficos; en segundo lugar, y quizá lo más importante, su concepción de la tolerancia es diferente en un sentido relevante de tres concepciones muy influyentes sobre la tolerancia —las de Popper, Rawls y Forst—.

Por otra parte, se puede establecer una suerte de paralelismo entre la concepción lewisiana de la tolerancia enmarcada en una teoría utilitarista y las concepciones del utilitarismo —como la de Goodin 1995— que abogan por entenderlo no como una guía para la conducta personal, sino para la elaboración e instrumentación de políticas públicas (en otras palabras, un utilitarismo publicitado). En las conclusiones discutiré algunos temores (infundados, en mi opinión) que podría despertar la publicidad de las razones lewisianas a favor de la tolerancia.

He dividido este artículo en tres apartados. En el primero, titulado “Tolerancia milliana”, expongo la concepción de la tolerancia que critica Lewis 2000b, a saber, la que defiende Mill 1974 [1859]. En particular, discuto la interpretación de Lewis de la tolerancia milliana y de las virtudes y los vicios que encuentra en ella.⁴ En el segundo apartado,

¹ Publicado originalmente en Lewis 1989c y reimpresso en Lewis 2000b.

² Publicado originalmente en Lewis 1989a y reimpresso en Lewis 2000a.

³ En los estudios sobre el trabajo filosófico de Lewis sí ha recibido cierta atención. Cfr., por ejemplo, Nolan 2005, pp. 195–202; Keller 2015 y Weatherson 2021.

⁴ Lewis encuentra varias virtudes en la tolerancia milliana. El problema es que tales virtudes no son suficientes para abogar por la tolerancia si se consideran *todas* las consecuencias que se siguen de su práctica, como veremos en su momento.

“Tolerancia lewisiana”, expongo las principales tesis de Lewis 2000a y Lewis 2000b. En particular, presto atención a las ventajas que, de acuerdo con Lewis, tiene su postura frente a la de Mill. El tercer apartado ofrece conclusiones generales acerca de la concepción lewisiana de la tolerancia.

Tolerancia milliana

Preliminares

Antes de exponer los principales rasgos de la tolerancia milliana que critica Lewis, creo conveniente presentar tres observaciones preliminares que resultarán útiles para comprender una parte de la lógica que se encuentra detrás de esa crítica.

La primera observación es que hay diversas concepciones de *tolerancia* con sus respectivos medios, fines y presupuestos teóricos (y quizá otras cosas más).⁵ Para el caso de Mill 1974, la tolerancia —aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión— sirve a un propósito ulterior y superior, por ejemplo, “estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones”⁶ (Mill 1974, p. 187) y, a su vez, esta estimulación sirve a otro propósito ulterior y superior, por ejemplo, “el desenvolvimiento humano en su riquísima diversidad”.⁷ Por su parte, la tolerancia según Mill (nuevamente aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión) parte de un presupuesto epistémico: la falibilidad de nuestras creencias (“opiniones”, en el argot milliano)⁸ —que Lewis 2000b (p. 170) identifica con una postura escéptica— y de un presupuesto ético: el utilitarismo.⁹

⁵ Si hablamos sólo de los fines de la tolerancia política, ciertamente no son los mismos (*contra*, por ejemplo, Svensson 2013) en la doctrina de Spinoza que en la de Locke, ni en la de Locke que en la de Mill, ni en la de Mill que en la de Rawls. Podrían añadirse ejemplos *ad libitum*.

⁶ Todas las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario.

⁷ Fragmento del epígrafe que tomó de von Humboldt 1854 y cuyos principios desarrolla en el tercer capítulo (pp. 119–140) en Mill 1974.

⁸ Mill también encontró en la falibilidad de nuestras creencias una razón para la democracia deliberativa (en sus palabras, para el “gobierno por discusión”). Al respecto, *cfr.* Mill 2007 [1861] y Elster 1999, p. 4.

⁹ Con todos los matices que identificó Mill en el utilitarismo de Bentham, por ejemplo en cuanto a un supuesto *egoísmo psicológico* detrás de su doctrina o a la búsqueda irrestricta de la felicidad y de los placeres superiores (al respecto, *cfr.* Brink 2022). Teniendo en cuenta la distinción entre el utilitarismo de acto y el

Hay un tercer presupuesto detrás de la tolerancia milliana que parece tener un pie en lo epistémico y otro pie en lo ético: lo que Lewis 2000b (pp. 161 y ss.) llama la *regla del neutralismo*. Este presupuesto —que Mill 1974 nunca hace explícito pero que, de acuerdo con Lewis 2000b (p. 161), se manifiesta en su práctica— es un elemento central en las objeciones de Lewis a la concepción milliana de la tolerancia, por lo que tendré más que decir acerca de él más adelante.

La segunda observación preliminar es que, así como hay diversas defensas de la tolerancia, igualmente hay diversas reservas o diatribas contra ella. Sin pretender ofrecer una lista exhaustiva de las primeras,¹⁰ las posturas que contemplan reservas hacia la tolerancia son aquellas que, como en Popper 2010 o en Forst 2004, consideran que la reciprocidad es una condición necesaria para la *práctica*¹¹ de la tolerancia y, por lo tanto, la misma práctica de la tolerancia implica no tolerar al intolerante de la práctica de la tolerancia; o aquellas que, como en Marcuse 1965, abogan por no tolerar movimientos sociales regresivos *antes* de que se vuelvan políticamente activos; o aquellas que, como en Sandel, son críticas de las tolerancias *mayoritarianista* y *liberal* por “‘poner entre paréntesis’ toda concepción moral y religiosa controvertida en relación con la justicia, e [insistir] en que la justificación de cualquier legislación ha de ser neutral con respecto a las diversas visiones de la vida buena” (Sandel 2008a, p. 172).¹²

utilitarismo de regla, en lo que sigue entenderé por *utilitarismo* la doctrina según la cual una acción *A* es *correcta* si y sólo si *A* produce al menos tanta utilidad para las personas afectadas por *A* como cualquier acción alternativa que podría llevarse a cabo (al respecto, *cfr.* Brock 2017).

¹⁰La única diatriba (propriadamente dicha) que conozco en contra de la tolerancia contemporánea (al menos en su acepción multiculturalista) se encuentra, desde luego, en Žižek 2010.

¹¹Forst 2004 distingue entre la *tolerancia como práctica* (que llama *toleration*) y la *tolerancia como virtud* (que llama *tolerance*), y señala que, en una sociedad cualquiera, la primera puede estar presente sin que la segunda lo esté. Como veremos más adelante, de acuerdo con esta distinción la tolerancia lewisiana es algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como virtud*.

¹²La intuición de Sandel 2008a parece ser la siguiente: dada una práctica moralmente controvertida *p*, una cosa es que *p* sea tolerada porque no supone, *prima facie*, ningún daño a terceros, y otra cosa muy distinta es que *p* sea reconocida como una práctica igualmente virtuosa que cualesquiera otras prácticas moralmente no controvertidas. De acuerdo con Sandel, la tolerancia liberal suele abogar por el primer tipo de reconocimiento en detrimento del segundo. Para las funestas consecuencias políticas para la agenda liberal que, de acuerdo con Sandel, conlleva esta estrategia de los “progresistas liberales” de defender *p* al ningunear sus virtudes

Creo que buena parte de la originalidad de la idea lewisiana de la tolerancia radica en que, a la vez que manifiesta serias dudas acerca de una concepción particular (la milliana) de la tolerancia, de dichas dudas no surgen ni reservas ni mucho menos diatribas contra la tolerancia. En cambio, lo que resulta es una defensa sin reservas (esto es, tras considerar *todas* las consecuencias) de la misma.

La tercera y última observación preliminar es que, para Lewis 2000b:

- 1) la tolerancia no necesita ser practicada en todos lados para que sea efectiva;
- 2) las instituciones de la tolerancia son, en gran medida, informales.

Lewis 2000b ejemplifica la primera observación con el caso de una revista *r* que publica posturas ateas (p. 160). Para que la práctica de la tolerancia hacia *r* sea efectiva, es suficiente con que *r* pueda ser publicada, leída, discutida, etc., incluso en círculos sociales pequeños, como probablemente sería el caso. Para que la práctica de la tolerancia hacia *r* sea efectiva, no es necesario que *r* sea leída y discutida en todos lados; más aún, habrá sitios (quizá algún convento) en donde su posesión estará estrictamente prohibida. Pero si *r* puede ser publicada, leída, discutida, etc., en algún lado, ello es suficiente para que la práctica de la tolerancia hacia *r* sea efectiva.

La segunda observación significa que las instituciones de la tolerancia no se reducen a la protección legal (por lo común constitucional) de los derechos a la libertad de pensamiento y a la libertad de expresión. En palabras de Lewis: “[I]as instituciones de la tolerancia son en gran parte informales, un asunto no de leyes, sino de costumbres, hábitos de conducta y de pensamiento” (Lewis 2000b, p. 159). Al ser un asunto de costumbres y hábitos, no es extraño que, al menos en algunas sociedades, las instituciones (informales) de la tolerancia tengan un amplio apoyo (Lewis 2000b, p. 159).¹³

Mencioné en una nota al pie que, al seguir la distinción de Forst 2004 entre *tolerancia como práctica* y *tolerancia como virtud*, puede

morales (reales o potenciales), *cfr.* Sandel 2008c. Según veremos, esta crítica a la neutralidad también la comparte Lewis, aunque por motivos teóricos distintos de los de Sandel. Para la idea clásica de que la única creencia con la que se ha de comprometer el liberalismo es la creencia de que la tolerancia es una virtud primaria, *cfr.* Shklar 1964.

¹³ Hay evidencia empírica a favor de esta intuición de Lewis en Haerpfer, Inglehart *et al.* 2022.

afirmarse que en una sociedad cualquiera la primera puede estar presente sin que la segunda lo esté, y que, de acuerdo con esta distinción, la tolerancia lewisiana es algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como virtud*. En efecto, parecería que, si las instituciones de la tolerancia tienen un amplio apoyo *qua* meras costumbres y hábitos de conducta y de pensamiento, según la concepción lewisiana de la tolerancia podría suceder exactamente lo mismo que lo que señala la concepción de Forst, a saber, que en cualquier sociedad puede estar presente la tolerancia como práctica sin que tenga que estar presente la tolerancia como virtud.

No obstante, ¿qué hay de la tolerancia que se considera no una virtud, sino (algo quizá más fiel a la práctica lingüística) un valor? Si las instituciones de la tolerancia tienen un amplio apoyo no *qua* meras costumbres y hábitos de conducta y de pensamiento, sino porque la tolerancia se considera un valor *qua* valor —en el argot lewisiano, algo que estamos dispuestos a *desear* desear [*what we are disposed to desire to desire*] (Lewis 1988, 1989b, 1996)—¹⁴ entonces parecería que, o bien en una sociedad ambos tipos de tolerancia (como práctica y como valor) pueden perfectamente coincidir, o bien que en una sociedad puede estar presente la tolerancia como valor sin que tenga que estar presente la tolerancia como práctica.¹⁵

Ahora bien, si la tolerancia lewisiana es algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como virtud*, ¿es también algo más cercano a una *tolerancia como práctica* que a una *tolerancia como valor*? Creo que la respuesta es igualmente afirmativa, pues, como veremos en el segundo apartado, para que la práctica de la tolerancia sea efectiva (à la Lewis), sus practicantes no necesitan estar dispuestos a *desear* desear ser tolerantes, sino que basta con que, al considerar *todas* las consecuencias de la práctica, deseen ser tolerantes y se rijan por este deseo de primer orden.

¹⁴Lewis sigue a Frankfurt 1971 en la idea de que valorar *x* no es más que *desear* desear *x*. Una definición lewisiana esquemática de algo que estamos dispuestos a valorar (Lewis 1989b) es como sigue: *x* es algo que pertenece a la categoría apropiada del valor si y sólo si estaríamos dispuestos a valorar *x* bajo condiciones ideales, esto es, bajo condiciones en las que está presente una familiaridad imaginativa [*imaginative acquaintance*] que permite tener una noción robusta de lo que significaría, por ejemplo, vivir como un espíritu libre o imaginar un mundo en completa armonía (ambos ejemplos son de Lewis).

¹⁵Para esta posibilidad, pensemos en un régimen totalitario en el que la *práctica* de la tolerancia hacia alguna minoría está proscrita y penada, pero en el que los ciudadanos (¿súbditos?) de dicho régimen desean desear ser tolerantes con esa minoría.

Una vez expuestas estas tres observaciones preliminares, es momento de discutir la interpretación de Lewis de la tolerancia milliana y de las virtudes y los vicios que encuentra en ella. Dije antes, en la primera observación preliminar de este apartado, que la tolerancia milliana aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión parte de un presupuesto epistémico (la falibilidad de nuestras creencias) y de un presupuesto ético (el utilitarismo). Al menos para el problema filosófico de la tolerancia, Lewis no tiene ningún reparo en aceptar ambos presupuestos. Más aún, cuando Lewis 2000b se pregunta *para qué sirve la tolerancia* (pp. 161 y 186), parece satisfacerle una respuesta utilitarista (pero, como veremos en el segundo apartado, no *cualquier* respuesta utilitarista).¹⁶ Por otro lado, Lewis también adopta, aunque por propósitos distintos de los de Mill, una postura falibilista de nuestras creencias para la tolerancia (como también veremos en el segundo apartado).

Sin embargo, el asunto es más complejo si se trata de la tolerancia *milliana*, pues en este caso tiene lugar una defensa utilitarista de la tolerancia constreñida por lo que Lewis 2000b llama la “regla del neutralismo” (p. 163). Esta regla opera del siguiente modo. Supongamos que hay una disputa entre dos bandos: creyentes de que *A* es el caso (que denotaremos con C_A) y creyentes de que *B* es el caso (que denotaremos con C_B). Supongamos también que ambas creencias son incompatibles, de tal suerte que si *S* cree que *A* es el caso, necesariamente cree (o al menos debería creer, si *S* es epistémicamente responsable) que *B* no es el caso y viceversa. Por último, para hacer más atractivo el ejemplo supongamos que, tanto para los miembros de C_A como para los miembros de C_B , que *A* o *B* sea el caso es una cuestión de *vital* importancia.¹⁷

Ahora bien, una defensa utilitarista de la tolerancia *no* constreñida por la regla del neutralismo procedería, de acuerdo con Lewis 2000b (pp. 161–163), de una de las siguientes maneras:

PRIMERA MANERA: Un miembro utilitarista de C_A llega a la conclusión de que su creencia de que *A* es el caso es verdadera. Por lo tanto, razona que la difusión de *A* es (epistémicamente, moralmente, etc.) beneficiosa (o que, en el peor de los casos, no es dañina). Por lo tanto, razona que la supresión de la creencia de que *A* es el caso es

¹⁶En general, Lewis fue adverso a las posturas consecuencialistas y utilitaristas (cfr., por ejemplo, Lewis 1978 y 1984). Lewis 2000a y 2000b son dos excepciones a esta aversión.

¹⁷Para esta posibilidad, supongamos que los miembros de C_A y de C_B son fanáticos religiosos o políticos que sostienen creencias mutuamente incompatibles.

más costosa que los beneficios de no suprimir la creencia de que *A* es el caso. *Mutatis mutandis* para un miembro utilitarista de *C_B*.

SEGUNDA MANERA: [Para este caso, supongamos que los miembros de *C_A* son fanáticos religiosos y que los miembros de *C_B* son fanáticos ateos.] Un espectador utilitarista imparcial podría decirles a los miembros de *C_A* que, “de acuerdo con su opinión, la tolerancia maximiza la utilidad porque Dios se ofende más por la crueldad de los inquisidores que por la imprudencia de los ateos; y podría decirles a [los miembros de *C_B*] que, de acuerdo con su opinión, la tolerancia maximiza la utilidad porque no hay ningún dios que pueda ser ofendido”. (Lewis 2000b, p. 162)

Está claro que, detrás de la PRIMERA MANERA y de la SEGUNDA MANERA hay motivaciones utilitaristas. Pero estas motivaciones, de acuerdo con Lewis, no son millianas. ¿Por qué? Porque no están constreñidas por la regla del neutralismo, regla que nunca explicita Mill 1974 pero que, según Lewis, es manifiesta en su defensa de la tolerancia.¹⁸ A diferencia de una mera defensa utilitarista de la tolerancia, una defensa utilitarista *milliana* de la tolerancia, constreñida por la regla del neutralismo, no toma partido en la disputa en cuestión (por lo tanto, la PRIMERA MANERA está excluida para un utilitarista milliano de la tolerancia). Pero tampoco recurre a un argumento disyuntivo —de la forma “*A* o *B*, si *A* entonces la tolerancia maximiza la utilidad, si *B* entonces la tolerancia maximiza la utilidad; por lo tanto, la tolerancia maximiza la utilidad en cualquier caso” (Lewis 2000b, p. 162)— para defender la tolerancia, por lo que la SEGUNDA MANERA también está excluida para un utilitarista milliano de la tolerancia.

En palabras de Lewis:

El defensor milliano de la tolerancia expone sus argumentos sin tomar partido en la disputa. [...] El milliano invita a ambas partes a aceptar una lista única y común de los beneficios de la tolerancia y de los costos de la supresión. Esta lista común debería tener un peso decisivo a favor de la tolerancia. Una u otra parte puede tener en mente algunos costos y beneficios adicionales según sus propias opiniones en disputa, incluidos quizá algunos que cuenten a favor de la supresión; pero si es así, se supone que

¹⁸Lewis 2000b, p. 162, dice que la razón que tiene para atribuir [*ascribe*] la regla del neutralismo a Mill 1974 no es que Mill la haya establecido y defendido, sino que nunca parece violarla. Aunque aquí no discutiré este asunto, podría escribirse al respecto todo un artículo en defensa de Mill.

estas consideraciones tendrán menor peso que las consideraciones de la lista común neutral. (Lewis 2000b, pp. 161–162)

A continuación expondré esta *lista común (neutral)* de Mill 1974 a favor de la tolerancia,¹⁹ con la salvedad de que:

- 1) Si bien la lista está basada en razones utilitaristas, también lo está por razones que obedecen a lo que Lewis llama la “regla del neutralismo”; y si bien Lewis está satisfecho con una respuesta utilitarista a la pregunta ¿para qué sirve la tolerancia? [*what is it good for?*], no lo está con una respuesta utilitarista constreñida por la regla (milliana) del neutralismo.
- 2) Las primeras cuatro razones de Mill a favor de la tolerancia apelan al valor social que damos a la *verdad* (esto es, a la idea de que, socialmente, damos más valor a las creencias verdaderas que a las creencias falsas). Como parte de la defensa de la tolerancia considerando *todas* sus consecuencias, estas razones no son lewisianas (como veremos en el segundo apartado). En cambio, las últimas dos razones apelan a la individualidad y al carácter de las personas, a lo que Nolan 2005 (p. 197) llama “el valor de las personas”.²⁰

PRIMERA RAZÓN: la tolerancia impide suprimir opiniones verdaderas por error bajo la (falsa) creencia de que son falsas;

SEGUNDA RAZÓN: ya que la verdad y la falsedad a veces están entretrejidadas, al suprimir alguna opinión falsa se corre el riesgo de suprimir (algo de) verdad;

¹⁹Para esto sigo a Nolan 2005, pp. 196–197. Dejo fuera de la lista tres ítems a favor de la tolerancia según una concepción utilitarista que, de acuerdo con Lewis 2000b, p. 166, Mill omite pero que son obvios: 1) los costos del paternalismo; 2) los costos de construir un sistema efectivo de supresión (que involucraría, por ejemplo, construir un sistema efectivo de informantes y expedientes bajo la dirección de una policía secreta o algo parecido) y 3) los costos de construir medios (¿fines?, en el sentido literal) para detener la determinación de las personas para estudiar o expresar opiniones proscritas (como el gulag). Dejo fuera los ítems 2) y 3) porque su introducción representa un anacronismo respecto de la época de Mill. En contra de lo que dice Lewis, Mill sí contempla el primer ítem, aunque ciertamente de pasada (*cf.* el cap. IV de Mill 1974, en especial la última parte), por lo que no parece ser una razón milliana sustantiva a favor de la tolerancia.

²⁰Lewis 2000b, p. 165, manifiesta dudas sobre la validez empírica de las razones de Mill a favor de la tolerancia. Así sea sólo porque también cabría dudar de la validez empírica de las propias dudas de Lewis (pues parten de una evidencia anecdótica), no discutiré esta cuestión.

TERCERA RAZÓN: desafiar creencias (incluso si son verdaderas) impide que tales creencias se conviertan en dogmas;

CUARTA RAZÓN: desafiar creencias (incluso si son verdaderas) impide que esas creencias se vuelvan “eslóganes vacíos” que, con el tiempo, pierdan su significado;

QUINTA RAZÓN: incluso si de creencias verdaderas se trata, la autonomía en la formación de las propias creencias es mejor que simplemente tener creencias a la fuerza, y a la autonomía “le va mejor” (Nolan 2005, p. 197) cuando a las personas se les presentan alternativas genuinas;

SEXTA RAZÓN: el carácter moral e intelectual de las personas se desarrolla mejor cuando tienen oportunidades de pensar y elegir.

Éstas son las seis razones que ofrece Mill 1974 a favor de la tolerancia. Lewis no objeta la utilidad que, de esta lista, podrían obtener las personas con distintas opiniones (a veces irreconciliables) que aprecien el valor social de la verdad (primeras cuatro razones)²¹ y el valor de las personas (últimas dos razones). Pero estas razones están constreñidas por la regla del neutralismo pues, como vimos, incluso si una u otra parte de la disputa tiene presente los beneficios de sus propias opiniones, en su “cuenta total”²² tales beneficios tendrán, *ex hypothesi*, menor peso que los beneficios de seguir las prácticas sugeridas (o implicadas) por esta lista común neutral de razones a favor de la tolerancia. Y esto último no explica para Lewis la *utilidad* de la tolerancia una vez que consideramos *todas* las consecuencias que supone su práctica.

Tolerancia lewisiana

Considerar *todas* las consecuencias que supone la práctica de la tolerancia implica considerar las consecuencias de tolerar al intolerante. ¿Qué utilidad podría tener tolerar al intolerante? Para las concepciones de la tolerancia (como las de Popper 2010 o Forst 2004) según las cuales la reciprocidad es una condición necesaria para su práctica, esta pregunta es algo ociosa, pues para tales enfoques la práctica de la tolerancia implica no tolerar al intolerante sencillamente porque sin la intolerancia

²¹ Para algunas dudas respecto al optimismo de Mill de que la máxima libertad de palabra ayudará al surgimiento de la verdad, *cfr.* Williams 2006, cap. 9.

²² Lo que Lewis 2000b llama *Mill's tally*.

al intolerante la práctica de la tolerancia no es posible.²³ Pero, como se verá en los párrafos que siguen, para Lewis la cuestión acerca de la *utilidad* de tolerar al intolerante está muy lejos de ser ociosa.

La falibilidad de nuestras creencias I

Señalé casi al comienzo de este trabajo que, aplicada a las libertades de pensamiento y de expresión, la tolerancia milliana parte del presupuesto epistémico de que nuestras creencias (nuestras *opiniones*, en el argot milliano) son falibles.²⁴ Lewis 2000b sostiene que la idea *real* (pp. 170–171) de Mill sobre este presupuesto *no* es que debemos dudar en actuar con base en nuestras opiniones por miedo a que nuestras opiniones puedan ser incorrectas, sino que debemos confiar en nuestras opiniones sólo cuando hayan resistido [*withstood*] la prueba de la discusión libre. En pocas palabras, estamos justificados para actuar con base en nuestras opiniones si éstas han pasado la prueba de la discusión libre. Según el propio Lewis:

Un escéptico es como un policía de tránsito: nos amonesta para disminuir la velocidad de nuestras creencias. Mientras que Mill es como el policía de tránsito en un comercial de llantas: “Si tu coche no tiene llantas Jetzon, idisminuye la velocidad!” Ese policía no quiere que disminuyamos la velocidad —quiere que compremos llantas de la marca Jetzon—. La discusión libre es la llanta Jetzon que nos da licencia para acelerar, aunque seamos falibles. Atreverte a conducir sin llantas Jetzon es sobrevalorar tu habilidad

²³ De ahí su carácter paradójico, pues para poder llevar a cabo la práctica *p* debemos llevar a cabo la práctica *no-p*. Otros análisis teóricamente fructíferos de esta paradoja se encuentran en Rawls 1999 [1971] y en Walzer 1997. La solución que propone Rawls 1999 [1971] (pp. 190–194) es interesante para nuestros propósitos porque i) al igual que Lewis, contempla la cuestión de la seguridad (personal o de grupo) al momento de ofrecer una respuesta a la pregunta de si debemos tolerar a los intolerantes, pero ii) ofrece una solución diametralmente opuesta a la de Lewis, pues Rawls concluye que el tolerante tiene derecho a frenar al intolerante si aquél tiene buenas razones para creer que su propia seguridad y la de las instituciones de la libertad están en peligro.

²⁴ También dije que Lewis 2000b identifica esta postura con una postura escéptica. En realidad, Lewis hace más, pues en algún momento (p. 170) sostiene que Mill parece apoyar la tolerancia *al* apoyar al escepticismo. Esta identificación (o al menos una asociación) entre “falibilismo” y “escepticismo” es poco controvertida en la discusión (*cfr.*, por ejemplo, Aune 2017, Mosterín y Torretti 2010). Por su parte, *cfr.* Nozick 1983, pp. 283–288, para las condiciones inverosímiles que, en términos de covarianza y sensibilidad respecto de su valor de verdad, tendrían que tener nuestras creencias para ser infalibles.

como conductor; manejarte sin discusión libre es asumirte como infalible. (Lewis 2000b, p. 171; cursivas en el original.)

Me parece que, si recurrimos a esta analogía de Lewis, Mill es como un policía de tránsito en un comercial de llantas si se trata de su tercera y cuarta razón a favor de la tolerancia, pero que es un policía de tránsito, sin más, si se trata de su primera y segunda razón, pues la PRIMERA RAZÓN supone que hay (al menos) una creencia falsa, mientras que la SEGUNDA RAZÓN implica que hay (al menos) una creencia falsa. Pero estas creencias falsas no son falsas en virtud (¿en vicio?) de que, una vez expuestas a la discusión libre, resulten ser falsas.

La falibilidad de nuestras creencias II

Para la concepción de Lewis de la tolerancia, suponer que somos falibles cumple un propósito teórico distinto que en la concepción milliana. Si en Mill ese supuesto nos aconseja (¿nos obliga a?) moderar la confianza en nuestras creencias si éstas aún no han pasado la prueba de la discusión libre, en Lewis el supuesto de falibilidad cumple más bien una función de supervivencia. Para explicar esto, volvamos a nuestros dos bandos C_A y C_B y recordemos que i) sus creencias (de que A o B es el caso) son incompatibles y que ii) para los miembros de C_A y para los miembros de C_B , que A o B sea el caso es una cuestión de vital importancia.

Ahora supongamos una cosa más: si los miembros de C_A tuvieran la oportunidad real de eliminar a los miembros de C_B , lo harían (no se conformarían simplemente con detener la difusión de la opinión de que B es el caso en el tiempo t_1 , pues intuyen (¿saben?) que si siguieran existiendo miembros de C_B en el tiempo t_2 , éstos seguirían difundiendo la creencia de que B es el caso). Observemos que, en esta situación una defensa utilitarista de la tolerancia, incluso no constreñida por la regla del neutralismo milliano, no procedería según la SEGUNDA MANERA que describí líneas atrás, pues en esta situación los argumentos de un espectador utilitarista imparcial difícilmente convencerían a los miembros de C_A de que el mejor curso de acción es la práctica de la tolerancia.

¿Qué podría impedir, entonces, que los miembros de C_A eliminaran a los miembros de C_B si tuvieran la oportunidad de hacerlo? La respuesta de Lewis es que los miembros de C_A no tienen la certeza (es decir, la infalibilidad) de que conseguirán su cometido, pues no tienen la certeza de que, por ejemplo, son superiores en términos numéricos o de armamentos a los miembros de C_B (e incluso si supieran que son más numerosos, en la guerra la superioridad numérica no implica la victoria; hay

más de un ejemplo histórico al respecto).²⁵ Ante esta incertidumbre, la tolerancia es la segunda mejor opción para los miembros de C_A . Si suponemos que los miembros de C_B se encuentran en la misma posición epistémica que los miembros de C_A (no tenemos ninguna razón para no suponerlo), entonces la tolerancia también es la segunda mejor opción para los miembros de C_B . En esta segunda mejor opción está, en términos de la teoría de juegos, el equilibrio, pues la mejor opción, suprimir y ser tolerado (“obtener la victoria sin ningún riesgo de derrota” (Lewis 2000b, p. 178)), está descartada para ambos bandos. La tercera mejor opción es la apuesta de la guerra. La peor opción es “la tolerancia unilateral incondicional, lo que significa dejar que la otra parte se salga con la suya sin oposición” (Lewis 2000b, p. 178).²⁶ El equilibrio está, pues, en la segunda mejor opción, que Lewis llama *tolerancia condicional*: la tolerancia de C_A hacia C_B siempre y cuando C_B también sea tolerante hacia C_A . Este *tratado de tolerancia*, que puede ser formal o informal,²⁷ tiene una motivación utilitarista²⁸ mas no milliana, pues no hay una lista *común* (para los miembros de C_A y de C_B) de los beneficios de la toleran-

²⁵ En Lewis 2000b el autor centra su atención en la fuerza relativa de los bandos, mientras que en Lewis 2000a se centra en el tamaño relativo de los bandos. Las razones para esto se harán obvias cuando consideremos las principales tesis de Lewis 2000a.

²⁶ Cabría dudar incluso de la posibilidad conceptual de esta “tolerancia unilateral incondicional”, pues *tolerar* una creencia o una práctica parece suponer al menos un grado mínimo de oposición o rechazo, así sólo sea psicológicamente.

²⁷ Como ejemplo de tratados *formales* de tolerancia, Lewis 2000b, p. 179, n. 12, menciona los tratados firmados entre católicos y protestantes, y acertadamente se pregunta “si esos tratados fueron equilibrios en la búsqueda de la utilidad en el sentido más amplio, o si fueron simplemente una escapatoria de los horrores de la guerra en el corto plazo”. Creo que, respecto de otros tratados formales de tolerancia pactados en la historia, también podríamos preguntarnos si fueron equilibrios en la búsqueda de la utilidad en el sentido más amplio o si fueron simplemente una escapatoria de los costos (económicos y políticos) y del desgaste de la guerra en el corto plazo, y no tanto de sus horrores. Tengo en mente la guerra de Vietnam (al respecto, *cf.* Tuchman 2018, pp. 221–356).

²⁸ Sobre este asunto, Lewis 2000b escribe que “muy a menudo, las defensas contractarianista [*contractarian*] y utilitarista de las instituciones sociales se presentan como rivales. No esta vez; aquí tenemos un contrato para utilitaristas” (p. 179). Si tenemos en cuenta la distinción (estándar en la filosofía política angloparlante) entre *contractarianismo* y *contractualismo*, en realidad la propuesta de Lewis no es muy novedosa, pues para las teorías contractarianistas (la de Hobbes es paradigmática) lo que explica las acciones “morales” de los agentes es la evaluación racional de la mejor estrategia para lograr la maximización de sus propios intereses. Para la distinción entre *contractarianismo* y *contractualismo* *cf.* Cudd y Eftekhari 2021.

cia, como “estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones” (Mill 1974, p. 187) y de los costos de la intolerancia.

La incertidumbre de nuestro lugar

Si en “Mill and Milquetoast” es la falibilidad de las creencias de los agentes²⁹ la que explica la adopción de una práctica sin límites de la tolerancia al considerar *todas* las consecuencias que se siguen de ella, en “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?” es la incertidumbre del lugar que ocupamos (y que ocuparemos), en términos de la dicotomía entre la mayoría y la minoría, la que explica la adopción de una práctica sin límites de la tolerancia al considerar *todas* las consecuencias que se siguen de ella.

Lewis ejemplifica esta intuición con el caso de las designaciones académicas. Las universidades existen para el avance del conocimiento, ya sea transmitiéndolo (mediante la enseñanza) o expandiéndolo (con la investigación) (Lewis 2000a, p. 187). Pero esta *raison d'être* parece ponerse entre paréntesis cuando de designaciones académicas se trata, ya que, de acuerdo con Lewis, en este contexto no es el criterio del avance del conocimiento el que determina las designaciones académicas, sino un tratado tácito (informal) para ignorar la ventaja de estar en lo cierto [*of being right*].³⁰

Para esto consideremos nuevamente a nuestros dos bandos C_A y C_B , pero esta vez sin los supuestos de que i) para los miembros de C_A (C_B) y para los miembros de C_B (C_A), que A (B) o B (A) sea el caso es una cuestión de vital importancia, ni de que ii) si tuvieran la oportunidad, los miembros de C_A (C_B) eliminarían a los miembros de C_B (C_A). Así, el único supuesto es que las creencias de que A es el caso y de que B es el caso son mutuamente incompatibles. Ésta es una situación habitual en la filosofía y en otras disciplinas intelectuales.

Si saber que p significa, en parte, estar en lo cierto acerca de p (Lewis 2000a, p. 189), pues lo que no es verdadero (cierto) no puede conocerse, el avance del error no puede ser el avance del conocimiento. ¿Por qué, entonces, se ignora en las designaciones académicas la ventaja de estar en lo cierto si dicha actitud implica *rechazar* el avance del conocimiento, la *raison d'être* de las universidades? La razón es que

²⁹Falibilidad de la que son conscientes. Esto no quiere decir que su creencia de que son falibles sea una creencia infalible, pues, por ejemplo, podrían estar subestimando sus capacidades armamentísticas y/o sobrestimando las del bando opuesto.

³⁰No traduzco *being right* como “tener razón” porque tal expresión no es fiel a lo que, en este contexto, Lewis quiere decir.

ni los miembros de C_A ni los de C_B saben el lugar que ocupan (y, sobre todo, que ocuparán) respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría en cuanto a la creencia de si A o B es el caso.

Supongamos que, en efecto, A es el caso (es decir, que los miembros de C_A están en lo cierto) y que los miembros de C_A están epistémicamente justificados en creer que A es el caso. Sin considerar los casos Gettier, todo parece indicar que los miembros de C_A *saben* que A . Dado esto, ¿qué razón (motivo) podría tener un comité de designaciones académicas (cuyos miembros comparten todos la creencia verdadera y justificada de que A es el caso) para designar a un creyente de que B es el caso como parte del *corpus* académico? La razón, claramente, no puede ser promover el avance del conocimiento.

La razón lewisiana es que, en términos de la dicotomía entre la mayoría y la minoría en cuanto a la creencia de si A o B es el caso, los miembros de C_A pueden perfectamente ignorar i) el lugar que ocupan y/o ii) el lugar que ocuparán. En cuanto a la primera posibilidad, los miembros de C_A están lejos de tener la certeza de que, en el resto de comités de designaciones académicas, los creyentes de que A es el caso son la mayoría (incluso absoluta),³¹ por lo que su segunda mejor opción (una vez descartada la primera opción de suprimir y ser tolerado) consiste en convenir un tratado tácito de tolerancia condicional: la tolerancia de C_A hacia C_B siempre y cuando C_B también sea tolerante hacia C_A . *Mutatis mutandis* para los miembros de C_B .

En cuanto a la segunda posibilidad, aun si los miembros de C_A se saben mayoría (incluso calificada) *hoy* en *todos* los comités de designaciones académicas, están lejos de tener la certeza de que mañana lo serán. Una vez más, para Lewis esta incertidumbre es una buena razón para que los miembros de C_A convengan un tratado tácito de tolerancia condicional con los miembros de C_B . *Mutatis mutandis* para los miembros de C_B .

Para este caso también está disponible una lista neutral (*i.e.*, tanto para C_A como para C_B) de razones a favor de la tolerancia. Pero, de acuerdo con Lewis 20001 (pp. 192–197), en esta ocasión el problema es que tales razones no superan, ni siquiera tomadas en conjunto, los beneficios de estar en lo cierto si se trata de promover el avance del conocimiento.

³¹Más inverosímil es la certeza que podrían tener los miembros de C_A de ser la mayoría calificada en los comités de designaciones académicas.

PRIMERA RAZÓN: Los miembros de un comité pueden estar equivocados, y al elegir a quien creen que está en lo cierto en realidad estarían eligiendo a alguien que, como ellos, “tiene la desventaja de estar equivocado” (Lewis 2000a, p. 192);

SEGUNDA RAZÓN: Elegir a alguien que está equivocado evita la duplicación del esfuerzo intelectual, por lo que puede ser una ventaja desde el punto de vista de la división del trabajo cognitivo;³²

TERCERA RAZÓN: Alguien que está equivocado puede, no obstante, formular preguntas correctas;

CUARTA RAZÓN: Alguien que está equivocado puede desafiar a quienes están en lo cierto, obligando a éstos a mejorar sus argumentos;

QUINTA RAZÓN: El error es más fácil de comprender y de rechazar cuando se está cerca de él.

Estas razones utilitaristas están una vez más constreñidas por la regla del neutralismo, por lo que no son suficientes para explicar los beneficios de la tolerancia considerando *todas* las consecuencias que supone su práctica. Dicha explicación está, como vimos, en la ignorancia de los miembros de C_A y C_B del lugar que ocupan (y que ocuparán) respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría.

Una analogía política

Trasladadas al ámbito de las mayorías y minorías políticas, me parece que las razones de Lewis a favor de la tolerancia son *buenas* razones si consideramos todas las consecuencias que supone su práctica. Para esto, imaginemos dos casos, el primero más extremo que el segundo (aunque de ambos hay ejemplos en la historia). En el primer caso, en el tiempo t_1 los miembros de C_A *saben* que son mayoría respecto de los miembros de C_B , pero no saben si en t_2 lo serán. Una vez descartada la opción de una eliminación de los miembros de C_B por parte de los miembros de C_A (supongamos que por obstáculos técnicos), para los miembros de C_A la opción de la tolerancia es, utilitariamente (pues para esto no es necesario que los miembros de C_A consideren la tolerancia como una virtud o un valor *qua* valor), más beneficiosa que la opción de oprimir a los miembros de C_B , pues en t_2 los miembros de C_B podrían

³² Para la noción clásica de “división del trabajo cognitivo”, *cfr.* Kitcher 1990.

volverse mayoría y, así sea sólo por venganza, convertirse en la mayoría opresora.

El segundo caso es casi igual al primero. La única diferencia es que los miembros de C_A , como mayoría, no optan en t_1 por la opresión, sino por la promulgación de leyes³³ que, en t_2 , beneficiarán a aquellos, y sólo a aquellos, que estén del lado más numeroso. Dada la incertidumbre de los miembros de C_A respecto del lugar que, en términos de la mayoría y la minoría, ocuparán en t_2 , una vez más parece que, utilitariamente, el equilibrio se encuentra en la tolerancia condicional: la tolerancia de C_A hacia C_B en t_1 siempre y cuando C_B (posiblemente en t_2) también sea tolerante hacia C_A .³⁴

Tolerancia lewisiana y tolerancia en el mundo real

Lewis 2000b (pp. 180–185) es consciente de que sus razones a favor de la tolerancia (considerando todas sus consecuencias) no son las razones que operan para la práctica *real* de la tolerancia. En efecto, cuando toleramos una creencia o una práctica, no solemos pensar (salvo quizá después de haber leído a Lewis) en *todas* las consecuencias que supone su práctica. Como hábitos de conducta y de pensamiento, las instituciones informales de la tolerancia nos impelen muchas veces a tolerar creencias o prácticas divergentes tan sólo en aras de la diversidad.³⁵ Pero también solemos tolerar a los débiles e incluso a los intolerantes, a pesar de que sepamos que no tiene ningún sentido hacer un tratado (de tolerancia) con alguien que, sabemos, no lo cumplirá (y que incluso *declara* que no lo cumplirá).

Empero, y considerando esta vez todas las consecuencias que supone la práctica de la *intolerancia*, ¿estamos seguros de que, ante lo expuesto en Lewis 2000b, seremos *nosotros* quienes llevarán las armas más poderosas? Frente a lo expuesto en Lewis 2000a, ¿estamos seguros de que el conocimiento se impondrá sobre la ignorancia? Dada la fallibilidad de nuestras creencias y la incertidumbre acerca del lugar que

³³ Para esta posibilidad, supongamos que C_A es un partido político con mayoría constitucional en ambas cámaras bajo un sistema presidencialista con gobierno unificado.

³⁴ Aunque aquí no lo discutiré, sin duda es interesante el caso de una mayoría (demográfica, por ejemplo) que se sabe mayoría en t_1 y que tiene evidencia fiable (y que reconoce como tal) de que, en t_2 , dejará de serlo. Para resultados empíricos al respecto, *cfr.* Craig y Richeson 2014.

³⁵ Lewis 2000b, p. 180, llama “tolerancia alegre” [*cheerful toleration*] a este tipo de práctica. Para el valor social de la diversidad, *cfr.* Sandel 2008b; para el valor epistémico de la diversidad, *cfr.* Goldman 2015.

ocuparemos respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría, parecería que una práctica condicionada de la tolerancia está lejos de ser, al menos utilitariamente, una mala opción.

Conclusiones sobre la concepción lewisiana de la tolerancia

Desde un punto de vista utilitarista, la pregunta de *para qué sirve la tolerancia* puede obtener (al menos) dos tipos de respuesta: la milliana y la no milliana. Hemos visto una y otra vez que el problema que encuentra Lewis en la respuesta utilitarista milliana es que está constreñida por la regla del neutralismo. ¿Hay, empero, algún problema con la respuesta utilitarista no milliana (*i.e.*, lewisiana) a la pregunta de *para qué sirve la tolerancia*? En su biografía intelectual dedicada a Lewis, Daniel Nolan (Nolan 2005, p. 202) señala el que, a su parecer, es un punto débil en la concepción lewisiana de la tolerancia. Su idea es que, si se hace explícita, la concepción de la tolerancia como una suerte de “mal necesario” (o, en cualquier caso, como la segunda mejor opción para dos bandos enfrentados) podría socavar la propia concepción lewisiana de la tolerancia como una convención (esto es, la *tolerancia condicional*). El *quid* del argumento de Nolan es que las personas tendrían más razones para ser intolerantes que para ser tolerantes si la opción de la tolerancia como un “mal necesario” fuese reconocida pública o explícitamente. En cambio, tendrían más razones para ser tolerantes que para ser intolerantes si simplemente consideraran la tolerancia un valor. En sus palabras (cito *in extenso*):

Un comité podría *decir* que sus razones son otras, pero en secreto decidir en contra de una candidata sólo porque, en opinión del comité, está equivocada. Un gobierno podría *decir* que está tomando medidas enérgicas en contra de ciertos comportamientos (contaminación acústica, disturbios civiles, uso de drogas recreativas) y en realidad estar intentando acabar con una oposición política, social o religiosa. Por supuesto, este tipo de cosas ya suceden de cuando en cuando y de lugar en lugar. Pero podría preocuparnos que sucedieran con más frecuencia si la gente pensara explícitamente que sólo vale la pena ser tolerante como un “acuerdo” convencional para evitar problemas que si se aferraran irreflexivamente a la tolerancia como un ideal valioso sin mucha opinión sobre por qué es valioso. Lewis señala que hay razones para tener cuidado con el tipo de intolerancia furtiva que esto podría producir. La impresión de que este tipo de cosas está sucediendo puede filtrarse de muchas maneras y dañar los hábitos de tolerancia de las otras partes, pero la idea de que *mi* incumplimiento secreto de un acuerdo (por una buena causa, por supuesto) vale la

pena dados sus beneficios inmediatos, aunque ello indirectamente pueda causar algún daño a la convención de la tolerancia, puede parecer muy tentadora. Y si suficientes personas se sienten tentadas, la propia convención de la tolerancia puede colapsar. (Nolan 2005, p. 202; cursivas en el original.)

Encuentro dos problemas en la objeción de Nolan a la concepción lewisiana de la tolerancia. El primero es que Lewis reconoce las limitantes de su concepción, tanto así que sostiene, como ya vimos, que en la práctica real de la tolerancia no son sus razones, sino más bien otras, las que operan a su favor. Y estas otras razones (“no lewisianas”, por así decirlo) muchas veces apelan precisamente al valor de la tolerancia y no a la tolerancia como un mal necesario, como la segunda mejor opción, etcétera.

El segundo problema que encuentro en la objeción de Nolan a la concepción lewisiana de la tolerancia es el siguiente: ¿por qué la opción de la tolerancia como una *segunda* mejor opción habría de ser reconocida pública y explícitamente? En el escenario que plantea Lewis 2000b no hay nada que sugiera ya no digamos la posibilidad de tal publicidad y explicitación, sino siquiera su utilidad: si los miembros de C_A hicieran pública y explícita su intención de tolerar a los miembros de C_B como *segunda* mejor opción, ¿no estarían implicando que descartan la mejor opción de todas, esto es, obtener la victoria sobre C_B sin ningún riesgo de derrota? Si los miembros de C_A hicieran pública y explícita su intención de tolerar a los miembros de C_B como *segunda* mejor opción, entonces los miembros de C_B sabrían que los miembros de C_A no se consideran capaces de derrotar a los miembros de C_B , y entonces éstos no tendrían ningún motivo (si su propósito final es eliminar a los miembros de C_A) para convenir ningún tratado de tolerancia. Este resultado es perfectamente explicable (y predecible) en la teoría lewisiana.

Así que parecería que una réplica más convincente a la concepción lewisiana de la tolerancia se encuentra en otro lado. Sin recurrir a la idea de que la tolerancia es una virtud o un deber, ¿es posible ofrecer una defensa *utilitarista* de la tolerancia que i) considere todas las consecuencias que supone su práctica y que ii) sea milliana, es decir, que esté constreñida por la regla del neutralismo? Creo que una respuesta afirmativa y suficientemente persuasiva a esta pregunta supondría una réplica más convincente que la de Nolan a la concepción lewisiana de la tolerancia, la cual sostiene que una defensa de la tolerancia constreñida por la regla del neutralismo se queda corta al momento de considerar todas las consecuencias que supone su práctica.

Creo que lo más cercano que hay a una propuesta de este tipo es la idea de que, en cuanto a las disputas serias (vitales) entre dos bandos se refiere, haya un tercer bando *imparcial* (esto es, neutral) que *utilitariamente* abogara de manera convincente por *todas* las ventajas de la práctica de la tolerancia para los bandos en cuestión. Me parece que hay algo similar a esto en la idea (y praxis) de un Estado que, como una suerte de tercero imparcial en la disputa a muerte entre dos bandos enfrentados, consiguiera persuadirlos de que, a largo plazo, el curso de acción más óptimo a seguir consiste en tolerar las ideas y las prácticas del bando contrario.

Algo así parece haber sucedido en Nueva York en 1842 con la ley de las escuelas estatales. En ese entonces tanto grupos protestantes como católicos demandaban apoyo financiero público para sus escuelas, en detrimento de unos y de otros. Dada la mayoría demográfica de los protestantes, parecía que la disputa “no se apaciguaría a menos que se pudiese aplacar a los católicos sin atropellar a los protestantes” (Holmes 2017, p. 74). Pero, prosigue Holmes:

Se propusieron varias soluciones segmentarias que permitían a las mayorías locales determinar el contenido religioso de la educación que recibiría fondos públicos. Pero, a la postre, la legislatura de Nueva York rechazó la segmentación entre los distritos y adoptó la separación entre la Iglesia y el Estado: no se darían fondos públicos a las escuelas en las que se inculcaran prácticas sectarias. [...] Si la religión se puede volver cuestión totalmente privada, entonces las preferencias religiosas ya no constituirán la base para una “solidaridad de subgrupo políticamente sobresaliente”. Las divisiones políticas no duplicarán directamente las separaciones religiosas. La despoliticación del conflicto religioso va acompañada de la desacralización del conflicto político. Cuando ambas ocurren, los beneficios de un estilo adverso de toma de decisiones empiezan a superar sus peligros. La aparente facilidad con que se ha sostenido en los Estados Unidos un modelo de gobierno contra la oposición puede deberse no sólo al “consentimiento lockeano” [...], sino también al fuerte contraste entre lo público y lo privado, que impide que los antagonismos religiosos se cristalicen en oposiciones políticas. (Holmes 2017, pp. 74–75)

Además de que aquí parece haber un tercero imparcial que utilitariamente (esto es, sopesando los costos y los beneficios de un estilo adverso de toma de decisiones) abogó por las ventajas de la práctica de la tolerancia, también parece haberlo hecho considerando la supervivencia de los bandos en cuestión y de la propia comunidad política *a largo plazo*: “[e]n una sociedad de diversas sectas, las comunidades religiosas

rivales y exclusivistas representan una amenaza potencial incluso para la ciudadanía política” (Holmes 2017, p. 76).

Hemos visto una y otra vez que el principal problema que encontró Lewis con la regla del neutralismo de Mill es que ésta no consigue dar cuenta de la *utilidad* de la tolerancia una vez que consideramos *todas* las consecuencias que supone su práctica. Pero parece que esta objeción no es aplicable al caso en cuestión, pues tenemos *prima facie* una defensa neutral de la tolerancia que sí consigue explicar la utilidad de la tolerancia una vez que se consideran todas las consecuencias previsibles que supone su práctica. Además, si seguimos a Holmes en que en Estados Unidos dicho acuerdo de tolerancia ha impedido que los antagonismos religiosos se cristalicen en oposiciones políticas, también parecería que las razones del tercero imparcial a favor de la tolerancia han sido suficientemente persuasivas (o, al menos, efectivas).

Dos (nuevos) problemas con la defensa neutral de la tolerancia

Las razones esbozadas en las líneas anteriores a favor de una defensa neutral de la tolerancia que consiga dar cuenta de la utilidad de ésta una vez consideradas todas las consecuencias previsibles que supone su práctica no son, de ninguna manera, inobjetable. Por el contrario, hay al menos dos buenas razones (íntimamente relacionadas) para cuestionar que la despolitización del conflicto religioso y la desacralización del conflicto político (Holmes 2017, p. 75) sean, siempre, buenas ideas (o, en cualquier caso, buenos principios de acción).

El primer problema, más teórico que práctico, es que la despolitización del conflicto religioso parece ser antidemocrática. ¿Por qué trasladar al ámbito familiar o privado cuestiones que tienen que ver con lo que muchas personas consideran como lo más *valioso* o lo más *bueno* en su vida tomada en su conjunto? El segundo problema, más práctico que teórico, es que la privatización de tales conflictos no sólo no implica su eliminación, sino que, al no tener canales institucionales para su “despresurización”, pueden manifestarse por medios ajenos o contrarios a los de las instituciones políticas formalmente establecidas. Así, respecto de la propuesta de Holmes de que la privatización de ciertos asuntos políticamente espinosos disminuirá las pugnas entre las facciones, Cass Sunstein escribe lo siguiente:

[s]i la resolución por medio de procesos políticos es inviable, el pueblo podrá ejercer mayor presión y, tal vez, se valdrá menos de los remedios políticos generales, perderá la fe en el sistema y recurrirá a medios extralegales.

[...] La distinción ente las cuestiones que producen conflicto y las que no, aunque pertinente, es por ello inadecuada para decidir qué cuestiones deberán eliminarse de la esfera pública. (Sunstein 2017, p. 357)

Además de estos dos problemas que acarrearán la despolitización del conflicto religioso y la desacralización del conflicto político, podríamos poner en (seria) duda que las razones que tuvo la legislatura de Nueva York para abogar por la tolerancia entre protestantes y católicos hayan sido razones millianas, es decir, razones que buscaran estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones y, en última instancia, el desenvolvimiento humano en toda su diversidad. En general, detrás de los tratados de tolerancia no hay tales ambiciones.

Al sopesar las razones de Lewis a favor de la tolerancia sin restricciones que hemos considerado a lo largo de este artículo me inclino a creer, no sin algunas reservas expuestas aquí, que, dadas la falibilidad de nuestras creencias y la incertidumbre acerca del lugar que ocuparemos respecto de la dicotomía entre la mayoría y la minoría, son buenas razones (convincientes, persuasivas, etc.) a favor de la tolerancia sin restricciones. Ciertamente el equilibrio de la tolerancia es delicado, pero ese equilibrio, al menos en términos de la teoría de juegos, parece descansar en el principio lewisiano de la tolerancia condicional. Sin embargo, Nolan puede estar tranquilo, pues las razones para la práctica de la tolerancia en el mundo real no son las razones lewisianas.

Señalé en la Introducción que los trabajos de Lewis que discuto aquí ofrecen indicios acerca de su método filosófico, es decir, de su manera de abordar los problemas filosóficos.³⁶ En efecto, creo que abordar un fenómeno de manera patentemente lewisiana —ya sea la tolerancia o el lenguaje³⁷ o la convención³⁸— consiste en partir de identificar i) un conjunto de principios o valores relacionados con dicho fenómeno y ii) una práctica social respecto del mismo, y que pretende reconciliar ambas perspectivas.³⁹

³⁶No obstante que, para el caso del papel de la neutralidad en los asuntos políticos, ni el enfoque metodológico de Lewis ni sus conclusiones al respecto sean particularmente humeanas, como sí parecen serlo para otros problemas filosóficos. Para la importancia que, de acuerdo con Hume, tiene la neutralidad en las discusiones filosófico-políticas, *cfr.* Hume 2011 [1753–1754] y Méndez Pinto 2021.

³⁷Lewis 1975.

³⁸Lewis 1969.

³⁹Agradezco a dos dictaminadores/as anónimos/as por sus comentarios a una versión previa de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aune, Bruce, 2017, “Fallibilism”, en Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3ª ed., Cambridge University Press, Nueva York, p. 352.
- Brink, David, 2022, “Mill’s Moral and Political Philosophy”, en Edward Zalta y Uri Nodelman (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/>>
- Brock, Dan, 2017, “Utilitarianism”, en Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 3ª ed., Cambridge University Press, Nueva York, pp. 1095–1096.
- Craig, Maureen y Jennifer Richeson, 2014, “On the Precipice of a ‘Majority-Minority’ America: Perceived Status Threat from the Racial Demographic Shift Affects White Americans’ Political Ideology”, *Psychological Science*, vol. 25, no. 6, pp. 1189–1197. <<https://doi.org/10.1177/0956797614527113>>
- Cudd, Ann y Seena Eftekhari, 2021, “Contractarianism”, en Edward Zalta y Uri Nodelman (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/>>
- Elster, Jon, 1999, “Introduction”, en Jon Elster (comp.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–18.
- Forst, Rainer, 2004, “The Limits of Toleration”, *Constellations*, vol. 11, no. 3, pp. 312–325. <<https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2004.00379.x>>
- Frankfurt, Harry G., 1971, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 1, pp. 5–20. <<https://doi.org/10.2307/2024717>>
- Goldman, Alvin I., 2015, “Collective and Institutional Epistemology”, en Alvin I. Goldman y Matthew McGrath, *Epistemology. A Contemporary Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 224–247.
- Goodin, Robert E., 1995, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Haerpfer, Christian, Ronald Inglehart et al., 2022, *World Values Survey: Round Seven – Country-Pooled Datafile Version 5.0*, JD Systems Institute & WWSA Secretariat, Madrid/Viena.
- Holmes, Stephen, 2017, “Las reglas mordaza o la política de omisión”, en Jon Elster y Rune Slagstad (comps.), *Constitucionalismo y democracia*, trad. M. Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 49–88.
- Hume, David, 2011 [1753–1754], “Del contrato original”, en David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, trad. C.M. Ramírez, Trotta, Madrid, pp. 405–422.
- Keller, Simon, 2015, “David Lewis’s Social and Political Philosophy”, en Barry Loewer y Jonathan Schaffer (comps.), *A Companion to David Lewis*, Wiley, Nueva Jersey, pp. 549–561.
- Kitcher, Philip, 1990, “The Division of Cognitive Labor”, *The Journal of Philosophy*, vol. 87, no. 1, pp. 5–22. <<https://doi.org/10.2307/2026796>>

- Lewis, David, 2000a, “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?”, en David Lewis, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 187–200.
- Lewis, David, 2000b, “Mill and Milquetoast”, en David Lewis, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 159–186.
- Lewis, David, 1996, “Desire as Belief II”, *Mind*, vol. 105, no. 418, pp. 303–313. <<https://doi.org/10.1093/mind/105.418.303>>
- Lewis, David, 1989a, “Academic Appointments: Why Ignore the Advantage of Being Right?”, *Ormond Papers*, Universidad de Melbourne, Melbourne.
- Lewis, David, 1989b, “Dispositional Theories of Value”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. 63, pp. 113–137.
- Lewis, David, 1989c, “Mill and Milquetoast”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 67, no. 2, pp. 152–171. <<https://doi.org/10.1080/00048408912343741>>
- Lewis, David, 1988, “Desire as Belief”, *Mind*, vol. 97, no. 387, pp. 323–332. <<https://doi.org/10.1093/mind/XCVII.387.323>>
- Lewis, David, 1984, “Devil’s Bargains and the Real World”, en Douglas MacLean (comp.), *The Security Gamble. Deterrence Dilemmas in the Nuclear Age*, Rowman & Allanheld Totowa, pp. 201–218.
- Lewis, David, 1978, “Reply to McMichael”, *Analysis*, vol. 38, no. 2, pp. 85–86. <<https://doi.org/10.2307/3327500>>
- Lewis, David, 1975, “Languages and Language”, en Keith Gunderson (comp.), *Language, Mind, and Knowledge*, Minnesota Center for Philosophy of Science, Mineápolis, pp. 3–35.
- Lewis, David, 1969, *Convention. A Philosophical Study*, Wiley-Blackwell, Cambridge.
- Marcuse, Herbert, 1965, “Repressive Tolerance”, en Robert P. Wolff, Barrington Moore y Herbert Marcuse (comps.), *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston, pp. 95–137.
- Méndez Pinto, Emilio, 2021, “Hume sobre el contractualismo”, *Isonomía*, no. 55, pp. 84–117. <<https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i55.426>>
- Mill, John Stuart, 2007 [1861], *Del gobierno representativo*, trad. M.C.C. de Iturbe, Tecnos, Madrid.
- Mill, John S., 1974 [1859], *On Liberty*, Penguin, Londres.
- Mosterín, Jesús y Roberto Torretti, 2010, “Falibilismo”, en Jesús Mosterín y Roberto Torretti, *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, p. 241.
- Nolan, Daniel, 2005, *David Lewis*, McGill-Queen’s University Press/Acumen Publishing Limited, King’s Lynn.
- Nozick, Robert, 1983, *Philosophical Explanations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Popper, Karl, 2010, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. E. Loedel, Paidós, Barcelona.
- Rawls, John, 1999 [1971], *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

- Sandel, Michael, 2008a, “Argumentación moral y tolerancia liberal: el aborto y la homosexualidad”, en Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad. A. Santos, Marbot, Barcelona, pp. 171–198.
- Sandel, Michael, 2008b, “Argumentos a favor de la discriminación positiva”, en Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad. A. Santos, Marbot, Barcelona, pp. 145–148.
- Sandel, Michael, 2008c, “La moral y el ideal liberal”, en Michael Sandel, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, trad. A. Santos, Marbot, Barcelona, pp. 203–212.
- Shklar, Judith, 1964, *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sunstein, Cass R., 2017, “Constituciones y democracias: epílogo”, en Jon Elster y Rune Slagstad (comps.), *Constitucionalismo y democracia*, trad. M. Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, pp. 344–371.
- Svensson, Manfred, 2013, “¿Una disposición pasajera? Hacia una concepción robusta de mera tolerancia”, en Manfred Svensson, Andrea López e Ismael Gavilán, *Una disposición pasajera*, Ediciones UDP, Santiago, pp. 15–81.
- Tuchman, Barbara, 2018, *La marcha de la locura. La sinrazón desde Troya hasta Vietnam*, trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Von Humboldt, Wilhelm, 1854, *The Spheres and Duties of Government*, John Chapman, Londres.
- Walzer, Michael, 1997, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven.
- Weatherson, Brian, 2021, “David Lewis”, en Edward Zalta y Uri Nodelman (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/entries/david-lewis/>>
- Williams, Bernard, 2006, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, trad. A.E. Álvarez y R. Orsi, Tusquets, Guipúzcoa.
- Žižek, Slavoj, 2010, *En defensa de la intolerancia*, trad. J. Eraso y A. Antón, Diario Público, Madrid.

Recibido el 1 de marzo de 2024; revisado el 3 de abril de 2024; aceptado el 9 de abril de 2024.