

Formas del respeto y diversidad sexual. ¿Es descartable la tolerancia?

Forms of respect and sexual diversity.
Is toleration discardable?

Manfred Svensson¹, Eduardo Fuentes²

RESUMEN

Desde hace unas décadas se ha manifestado un movimiento en la literatura relevante que busca la superación de la tolerancia, especialmente en casos como el de la diversidad sexual y otras diferencias atributivas. La idea subyacente es que la tolerancia es incompatible con el respeto que nos debemos como iguales en una democracia. En este artículo argumentamos que la noción de respeto que motiva tal movimiento es inadecuada políticamente, dados los profundos desacuerdos de nuestras sociedades. En su lugar proponemos una alternativa que denominamos “respeto institucional”, que privilegia las posibilidades efectivas de participación política.

Palabras clave: tolerancia, diversidad sexual, respeto.

ABSTRACT

Since a couple of decades ago a trend has emerged in the literature that seeks to discard toleration, especially when it concerns sexual diversity and other ascriptive differences. The underlying idea is that toleration is incompatible with the respect we owe each other as equals in a democracy. In this article we argue that the conception of respect that motivates that trend is politically deficient, given our societies’ deep disagreements. We propose “institutional respect” as an alternative, which focuses on the real possibilities of political participation.

Keywords: toleration, sexual diversity, respect.

¹ Professor do Instituto de Filosofía da Universidad de los Andes, Mons. Álvaro del Portillo 12.455, Las Condes, Santiago, Chile. Email: msvensson@miuandes.cl.

² Universidad Bernardo O’Higgins, Avenida Viel 1497, Santiago, y Universidad Santo Tomás, Dirección de Formación e Identidad, Ejército Libertador 146, Santiago, Chile. Email: eduardo.fuentes.car@gmail.com.

Introducción

¿Puede abordarse la diversidad sexual desde la tolerancia? Durante las últimas décadas se ha venido manifestando un movimiento tanto en la literatura sobre diversidad sexual como en la específica sobre la tolerancia que busca su superación, reemplazándola con disposiciones o prácticas más inequívocamente positivas. El reconocimiento, la hospitalidad, la aceptación, entre otras, serían ideales más adecuados para lidiar con la pluralidad en sociedades democráticas. El presente artículo aborda esta discusión ante todo examinando el concepto de respeto político que subyace a las objeciones que en este contexto se suele formular contra la tolerancia.

La estructura del artículo es la siguiente. En la primera sección ilustramos el mencionado movimiento en un grupo de trabajos representativos en la literatura relativa a la diversidad sexual, así como en la literatura filosófica sobre la tolerancia, y localizaremos la pregunta por la tolerancia de la diversidad sexual dentro de la pregunta más amplia sobre la tolerancia de las diferencias atributivas. Presentamos ahí los dos principales argumentos (uno lógico y uno normativo) que se esgrime en su contra. Introduciremos en la segunda sección dos intentos (los de Scanlon/Forst y Galeotti) por mostrar versiones modificadas de la tolerancia que permitan salvarla de tales objeciones. En la tercera sección argumentamos en su contra porque i) a pesar de lo que pretenden, vuelven políticamente irrelevante a la tolerancia y ii) la noción de respeto político que les subyace no presta atención a las circunstancias políticas de la tolerancia. Luego, en la cuarta sección, avanzamos una noción de respeto político alternativa, que no está sujeta a los argumentos de la segunda sección, y defendemos que bajo tales condiciones la tolerancia sigue siendo un ideal admisible en discusiones como las que se dan en torno a la diversidad sexual³.

1. La superación de la tolerancia y la homosexualidad como diferencia atributiva

Desde los inicios de la discusión moderna sobre la tolerancia, ésta se ha visto acompañada por la idea de que tal práctica debe ser superada. Así, ya en el prólogo de la primera versión inglesa de la *Carta* de John Locke, William Popple rechazaba las “declaraciones de indulgencia”, invitando en su lugar a “libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad igual e imparcial” (1983, p. 21). La lista de quienes han planteado tal alternativa entre tolerancia y las disposiciones que debieran reemplazarla se extiende desde voces ilustradas de la importancia de Kant (1974, p. 15) o Goethe (1981, VI, p.

507) hasta contemporáneos nuestros tan distintos como Derrida (Borradorri, 2003, p. 161) o Bauman (1991, p. 256). Las disposiciones por las que se busca reemplazarla son asimismo variadas: libertad, hospitalidad, aceptación, no discriminación, reconocimiento, pero siempre con la tolerancia como “disposición pasajera” (según la célebre fórmula de Goethe).

En la discusión sobre la diversidad sexual tenemos un ejemplo privilegiado de cómo este intento de superación de la tolerancia tiene lugar hoy. El cambio que ha tenido lugar en dicha literatura bien puede ilustrarse por la célebre obra de Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Aquí no nos interesa lo persuasivo o no que pueda considerarse la narrativa de Boswell sobre lo tardía que sería en la historia occidental la homofobia, sino el sencillo hecho de que dicha obra, clave en la literatura sobre la homosexualidad en los años ochenta, podía con toda naturalidad tener la mera tolerancia como su objeto de estudio. En efecto, Boswell operaba ahí con una comprensión bastante estricta del término, como puede verse en las comparaciones realizadas con el tipo de tolerancia de la que en el mismo contexto medieval eran objeto los judíos (1980, p. 16). Un par de décadas más tarde, la literatura afín solo incluye en sus títulos el término “tolerancia” como un punto a ser superado o como trampa a ser eludida. Podemos ilustrar esta literatura con los libros *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance* (2003), de Janet Jakobsen y Ann Pellegrini, y *Beyond the Tolerance Trap: How God, Genes, and Good Intentions are Sabotaging Gay Equality* (2014), de Suzanna Walters. Este posicionamiento más allá de la tolerancia obedece por supuesto a factores variados. No debe explicarse exclusivamente por un cambio en el modo de pensar sobre la tolerancia, pues el simple cambio en la situación legal y cultural de las personas homosexuales en muchos sentidos basta para comprender que la tolerancia deje de ser una meta. Pero una porción de estos estudios supone también que, muy al margen de los cambios culturales que de modo suficiente o insuficiente pudieran haber aliviado a las personas homosexuales, la categoría de tolerancia sería aquí simplemente inapropiada. Tal como en cierta literatura teórica sobre la tolerancia, ésta es descrita aquí como “excluyente, jerárquica y en último término antidemocrática” (Jakobsen y Pellegrini, 2003, p. 45). Con su llamado a distinguir entre pecador y pecado, entre acto y persona, la tolerancia conduciría a la “ofuscación moral” que la vuelve nada más que un “resignado encogerse de hombros” (Walters, 2014, p. 2 y 10).

Junto con el programa común que exhiben Jakobsen y Walters, y que entronca con una bastante amplia literatura filosófica, saltan a la vista algunas diferencias entre ellas. Walters es enfática en su rechazo de la naturalización o biologización de la homosexualidad, tal como ésta se da en el lenguaje de la orientación sexual en lugar del de la preferencia sexual; lo que le preocupa es la presunción se-

³ A lo largo del artículo ocuparemos “homosexualidad” para referirnos a la diversidad sexual en general, entendiendo que el término está lejos de cubrir todos los fenómenos relevantes. Empero, lo empleamos por simplicidad y notando que todo lo que decimos con respecto a ella es *mutatis mutandis* aplicable a los otros casos de diversidad sexual.

gún la cual, si no se tratara de una disposición fija, serían legítimos los esfuerzos por modificarla (Walters, 2014, p. 11 y 115). En esto, con todo, se opone a una considerable tendencia a presentar la homosexualidad como inobjetable precisamente en virtud de ser un componente no electivo de la identidad. A lo que esa opinión común apunta, es a la supuesta incompatibilidad entre la objeción implicada en un acto de tolerancia y el respeto que nos debemos. La idea básica es la siguiente. La objeción es uno de los componentes esenciales del concepto tradicional de la tolerancia (Cohen, 2004; Newey, 1999): tolerar a alguien conlleva un juicio negativo sobre esa persona, alguna creencia o práctica suya; de ahí que Goethe completara su fórmula sentenciando que “tolerar es insultar” (1981, VI, p. 507). Pero pareciera que aceptar esas objeciones, esos “insultos”, es contrario a un trato respetuoso, incluso si los objetores se comportan tolerantemente. Tolerar la homosexualidad implicaría entonces validar las objeciones y, por ende, el trato irrespetuoso. No es sorprendente, entonces, que, dada la progresiva aceptación social de la homosexualidad, autores que llegan a conclusiones divergentes en materias como la tolerancia del velo o la pornografía tiendan a converger de un modo cada vez más uniforme en torno al rechazo a abordar la diversidad sexual mediante políticas de tolerancia. Una filósofa crítica de la tolerancia en general, como Wendy Brown, puede admitir que haya espacios en que la tolerancia es adecuada, pero no admitirá su aplicación a la homosexualidad (Brown y Forst, 2014). El juicio que guía el abandono de la tolerancia es que las diferencias políticamente importantes no pueden ser abordadas por ella, siendo la homosexualidad una de aquellas.

Los autores clásicos de la tolerancia durante el período moderno se preocuparon fundamentalmente de la religión. Su reflexión estuvo motivada por los conflictos religiosos que marcaron dicha época, por lo que sus teorías nacieron para defender regímenes de tolerancia religiosa: sus instituciones están diseñadas explícitamente para acomodar un tipo específico de diferencia, el tipo de diferencia que entonces era políticamente relevante. Sin embargo, durante las últimas décadas varios autores han argumentado que en las sociedades contemporáneas occidentales las diferencias religiosas ya no son las únicas, ni principales, diferencias políticamente relevantes. Este es uno de los motivos que justifica la popularidad del abandono de la tolerancia. ¿Cuáles son, pues, las diferencias políticamente salientes en la actualidad? Anna Elisabetta Galeotti argumenta que son las diferencias atributivas, como la raza, sexo, orientación sexual y semejantes (Galeotti, 2002, p. 65ss.). Éstas se contraponen a las electivas (o doctrinales, como las llama Lægaard), denominadas así porque son elegidas, o al menos cambiables, no constituyendo de modo definitivo la identidad de alguien (Lægaard, 2010, p. 86). Una persona podría cambiar su sistema de creencias, su modo de vestir, etcétera, sin dejar de ser ella. Las primeras, por otra parte, no son elegidas ni modificables, y son relevantes para la constitución de la identidad personal. Deben su denomi-

nación al supuesto hecho de que atribuyen cierta identidad a sus poseedores. En el caso de la homosexualidad, el punto sería que ser homosexual no es algo que se hace sino algo que se es. La preponderancia de estas diferencias es apreciable tanto en la discusión teórica como en los movimientos sociales basados en las políticas de la identidad.

La pregunta, luego, es si acaso se puede tolerar aquello que constituye la identidad de las personas. Dicha pregunta tiene dos posibles lecturas: una conceptual y una normativa. Según la primera, es conceptualmente imposible tolerar diferencias atributivas; según la segunda, es posible pero normativamente problemático. La segunda lectura ha sido la más influyente en la literatura sobre la tolerancia, justificando el descarte político de la tolerancia al menos en lo que respecta a las diferencias atributivas. Con todo, vale la pena partir considerando la primera lectura, ya que pavimenta el camino para la segunda.

Richard Bellamy sostiene que “afirmar que se tolera el hecho de que alguien es negro es un sinsentido equivalente a decir que uno tolera que el sol se levanta en la mañana y se pone en la noche” (1997, p. 177). Las diferencias atributivas no pueden modificarse, puesto que las personas no pueden dejar de ser lo que son. Por ende, arguye, no tiene sentido decir que se pueden tolerar. La consecuencia política de esto es que, al ser consideradas como irracionales las objeciones a estas diferencias, la tolerancia queda excluida por medio de la aceptación conceptual de las últimas. Esta aceptación no necesariamente ha de tener un carácter positivo, pues es compatible con el desprecio a dichas identidades. Mas ese desprecio no puede ser una objeción en el sentido relevante, porque no puede estar acompañada de una acción de interferencia: es conductualmente inerte. Ello no quiere decir que quienes desprecian no pueden hacer nada contra las personas así identificadas, porque es claro que sí pueden. Lo que no pueden es interferir con esa identidad misma en cuanto identidad.

Pasemos a la objeción normativa. Según Galeotti, quien se sobrepone a su desagrado por los asiáticos o los homosexuales no debe ser descrito como tolerante, al haber buenas razones morales para pensar que su reprobación es en realidad injustificada. “La reprobación es apropiada respecto de acciones y disposiciones, pero no respecto de características ascriptivas” (Galeotti, 2015, p. 95). ¿Cuáles son esas “buenas razones morales” para juzgar que la reprobación de una diferencia atributiva es injustificada? Nótese que, según se desprende de las palabras de Galeotti, esas razones no deben buscarse en el contenido de las diferencias en cuestión. Es decir, no afirma que haya algo en la homosexualidad o la etnia que impida la existencia de buenas razones para reprobadas, sino que su misma naturaleza atributiva es la que hace tal trabajo.

La estrategia de la objeción normativa es mostrar la tensión entre el respeto político y la tolerancia a las diferencias atributivas. El tipo de respeto en juego es lo que Blain Neufeld llama “respeto cívico”, que es el “debido a las personas en virtud de su status como ciudadanos libres e iguales” (Neufeld, 2017, p. 81). Es un tipo de “respeto de reconocimiento”, en el

lenguaje de Stephen Darwall (1977), esto es, consiste en el reconocimiento de la pertenencia a la comunidad moral relevante, en virtud de las características que las personas así respetadas poseen (Dillon, 2018)⁴. Tal respeto se diferencia de lo que Darwall llama “respeto de aprecio”, que consiste en una actitud de valoración positiva de ciertas características de una persona.

Cuando tratamos a alguien como un inferior, como un ciudadano de segunda categoría, estamos excluyéndolo de la comunidad de iguales. La tolerancia, en efecto, desempeñaría un papel crucial aquí, porque al tolerar a alguien que consideramos inferior, lo que estamos haciendo es otorgarle una pertenencia periférica en la comunidad moral. Y eso es precisamente lo que, al parecer, hacemos cuando toleramos identidades. Si instauramos la tolerancia como una respuesta a la diversidad sexual, lo que ocurre, nos dicen, es que estaríamos legitimando las objeciones de la mayoría a la minoría sexual; es decir, estaríamos legitimando el juicio según el cual *lo que son* algunas personas es objetable y, por ende, inferior. Tal es el juicio que se repite en la literatura sobre la diversidad sexual: la tolerancia legitimaría la mantención de un “ellos” y un “nosotros” (Jakobsen y Pellegrini, 2003, p. 50-52), lo que iría no solo en detrimento del tolerado, sino también del tolerante que no resulta “modificado ni desafiado” por la homosexualidad (Walters, 2014, p. 11). Debido a esto es que autores como Wendy Brown (2009) denuncian la tolerancia como una estrategia de represión, totalmente antitética a las relaciones igualitarias entre ciudadanos. En este sentido la tolerancia sería un caso de lo que Foucault (2002) llamó “poder pastoral”. En consecuencia, parecería que la tolerancia deja de ser una alternativa para una sociedad de iguales en lo que respecta a la homosexualidad y otras diferencias atributivas.

2. Tolerancia y respeto: dos defensas fallidas

Algunos autores han intentado rescatar la tolerancia de las objeciones que hemos reseñado haciéndola más respetuosa. Su aproximación consiste en morigerar el componente de objeción, acercando la tolerancia a disposiciones como el reconocimiento. Se trata no del reemplazo que piden las primeras voces, sino de una transformación de la tolerancia que muestre cómo un régimen de tolerancia puede fundarse en el respeto. Dicha aproximación es actualmente muy influyente, especialmente debido a los trabajos de Galeotti, por una parte, y Rainer Forst y Thomas Scanlon, por otra. Nos enfocaremos

en sus propuestas, aunque nuestras objeciones pueden ser extendidas a otras teorías semejantes presentes en la literatura (como Weale, 1985).

Partamos con Forst y Scanlon. Lo común a ambos es que buscan “retirar” las objeciones del conjunto de razones que pueden justificar el uso del poder político, pero sin por eso anularlas. En pocas palabras, no se les pide a las mayorías que dejen de objetar (de ahí que se siga tratando de tolerancia), pero sí que reconozcan que sus objeciones son inertes en la vida política. Las razones para no interferir con lo objetado actuarían como razones excluyentes, en los términos de Raz (1999): no superarían a las razones para interferir, sino que las excluirían de la deliberación. Estos autores introducen así el respeto en las razones para no interferir, lo que impide que el acto de tolerar devenga un ejercicio de dominación, sujeto a la arbitrariedad de las mayorías. Se trata, en términos de Forst, de sustituir una “concepción de permiso” de la tolerancia –que a su parecer sería una concesión pragmática siempre inestable– por una “concepción de respeto” de la misma. Aquí el tolerador respeta al tolerado de un modo tal, que toma en cuenta que la interferencia no puede ser justificada a este último (Forst, 2013, p. 27-31).

Si bien Scanlon no utiliza la misma terminología ni desarrolla el punto con la misma profundidad, la concepción de tolerancia basada en el respeto que defiende es similar (Scanlon, 1996 y Rossi, 2013). Ambas descansan en la intuición de que el uso del poder (político) debe ser razonablemente aceptable (o no razonablemente rechazable) para todos los involucrados; emplear el poder para interferir con la práctica de un sujeto sin poder justificarle esa acción es faltarle el respeto. Hacerlo implicaría decir que, en palabras de Scanlon, él “no tendría el mismo derecho a ser considerado en la definición de lo que es nuestra sociedad ni el mismo derecho a participar en la determinación de lo que ésta será en el futuro” (Scanlon, 1996, p. 229). El acto de interferencia injustificada equivaldría, entonces, a negarle a las minorías la pertenencia igualitaria en la sociedad⁵.

Nótese que sería posible en principio que las objeciones contra la homosexualidad fuesen razonablemente aceptables para todos los involucrados. La concepción de respeto de Forst, al igual que la concepción de Scanlon, es formal, por lo que ella misma no determina qué justificaciones concretas pueden ser incluidas. Para ello se requiere analizarlas caso a caso. En lo que respecta a la homosexualidad, nos dicen, ninguna objeción pasa el estándar de aceptabilidad. Forst, por ejemplo, es enfático al afirmar que las objeciones a la homosexualidad dependen de concepciones éticas no compartibles por todos, por lo que, si bien son válidas en un ámbito de eva-

⁴ Nótese que nada los obliga a establecer juicios metafísicos acerca de la naturaleza de las personas. Es posible que afirmen que dicha consideración es meramente política, es decir, para los efectos de los juicios políticos las personas deben ser descritas de ese modo. En efecto, ello es uno de los pilares del liberalismo político de John Rawls (Rawls, 2005, p. 29-35). Para una investigación acerca de la igualdad y el respeto político véase Carter (2011).

⁵ Como es evidente, esta aproximación es análoga al *principio de legitimidad liberal* defendido por John Rawls (2005, p. 137). Más allá de la influencia de éste en los autores mencionados, cabe notar que todos ellos escriben dentro de la tradición kantiana, al menos en lo que a esto respecta (véase O’Neill, 1986).

luación restringido (el de la respectiva orientación ética), no lo son en el contexto moral y, por ende, político (Forst, 2013, p. 565ss.). Luego, según la concepción de respeto, quien objeta la homosexualidad debe aceptar que sus objeciones no justifican la interferencia. No es que sea necesario descartar completamente dichas objeciones; lo que se pide es que el tolerador reconozca que no puede actuar sobre la base de las mismas. Así se generaría el espacio para la tolerancia (2013, p. 455). Ahora bien, ¿por qué las objeciones a la homosexualidad no pasan el umbral? Forst, al igual que Scanlon, parece asumir que nadie en sus cabales aceptaría una objeción a su propia identidad, puesto que eso equivaldría a aceptar que sería justificado interferir con lo que él es. El objetor de la homosexualidad le pediría a un homosexual que acepte que se interfiera con su identidad, lo que comporta excluirlo de la comunidad de iguales. Adicionalmente, la justificación de las objeciones a la homosexualidad suele apelar a verdades putativas independientes del proceso de justificación (como la ley natural, la revelación, etcétera), violando así la reciprocidad de razones. Finalmente, rechazar las objeciones de las personas homosexuales a las objeciones contra su identidad entrañaría una falta a la condición de generalidad⁶.

Pero la tolerancia respetuosa de la homosexualidad no se reduce a la mera no interferencia. Recuérdense las palabras de Scanlon: el objetivo es respetar mediante la inclusión en la comunidad moral capaz de determinar lo que es y puede ser la sociedad. Luego, junto con “retirar” las objeciones, se debe tratar a las personas como igualmente pertenecientes a dicha comunidad. Así, la tolerancia respetuosa va más allá y pide que a las personas homosexuales se les entregue los mismos derechos que tienen sus contrapartes heterosexuales. Es bajo esa lógica que tendrían que adoptarse políticas como la del matrimonio entre personas del mismo sexo. Oponerse a esta consecuencia implicaría limitarse, en el mejor de los casos, a una noción puramente formal del respeto (Forst, 2013, p. 30-31).

En segundo lugar, nos encontramos con la estrategia de Galeotti. Ella profundiza la aproximación anterior y pasa a entender la tolerancia propiamente como reconocimiento. Acá no hay oposición entre ambos conceptos, sino que la primera se vuelve una expresión de la segunda; en su trabajo más reciente al respecto, esto se evidencia finalmente ya en el título: no tolerancia *como* reconocimiento, sino política del respeto (Galeotti, 2010). Al igual que en la posición anterior, se busca reafirmar el estatuto de las personas cuyas identidades son objetadas. Utilizando la terminología de Peter Jones (2006), para Forst y Scanlon el respeto se da mediante un reconocimiento mediato a sus identidades: a los homosexuales se les respeta al reconocerlos como personas iguales. Galeotti, por el contrario, aspira a un reconocimiento inmediato: la identidad homosexual debe ser reconocida en sí misma. El motivo para optar por el reconocimiento inmediato es que, según describe ella la situación, en los con-

flictos contemporáneos de tolerancia el reconocimiento de la igualdad general no es suficiente (Galeotti, 2002, p. 8). Ello es compatible con un desprecio simbólico de las identidades minoritarias, incluso si hay arreglos legales que les garantizan a sus portadores iguales derechos. Así, aunque en las sociedades liberales contemporáneas un miembro de una minoría religiosa tiene ya asegurada su capacidad para ejercer su religión, es posible que sea discriminado simbólicamente, al ser común en su sociedad una infravaloración de aquélla. A su juicio, en dichas sociedades ya está prácticamente ganada la batalla por los derechos civiles igualitarios para las minorías; lo que resta es abordar los crecientes conflictos sobre diferencias atributivas: etnia, sexualidad, cultura, etcétera. El trato respetuoso a las minorías sólo será seguro cuando se validen socialmente mediante el reconocimiento simbólico sus identidades, como una alternativa socialmente aceptada. Por lo tanto, la tolerancia pide que se tomen medidas políticas que garanticen ese reconocimiento.

Donde Forst y Scanlon retiran las objeciones a un ámbito no político, Galeotti afirma que la tolerancia apropiada a las circunstancias políticas contemporáneas pide que tales objeciones sean además públicamente negadas. La respuesta tolerante a la objeción contra la homosexualidad sería la declaración del valor de tal identidad. Sigue siendo tolerancia, nos dice Galeotti, porque el componente de objeción está presente, aunque se niegue públicamente. A los objetores no se les pide que cambien de opinión, ni que valoren la identidad objetada. La petición va a la sociedad. Tal como sucede con la aproximación anterior, Galeotti es clara al afirmar que la tolerancia como reconocimiento implica la legitimación de políticas como el matrimonio homosexual. Pero al ser más radical que Forst y Scanlon en sus exigencias de reconocimiento, ella también pide redibujar los estándares y convenciones sociales “de modo que den cabida a la identidad recientemente aceptada” (Galeotti, 2002, p. 170). Aceptar que el matrimonio homosexual es parte de la normalidad conlleva así que haya que cambiar el discurso que rodea a la institución del matrimonio. Galeotti concede que “en este punto los conservadores tienen razón” (Galeotti, 2002, p. 182). Pero el punto relevante para efectos del problema que aquí abordamos es la inmediatez con que Galeotti deriva esto de su concepto mismo de tolerancia. Es aquí, en efecto, donde marca su distancia del liberalismo clásico, sosteniendo que “la tolerancia liberal no está preparada para admitir el matrimonio entre personas del mismo sexo como una consecuencia directa de la identidad homosexual” (Galeotti, 2002, p. 170).

Estos esfuerzos por responder a la objeción normativa no son satisfactorios. En efecto, es precisamente la dimensión negativa la que vuelve políticamente relevante y necesaria la tolerancia para abordar muchos de los conflictos propios de nuestras sociedades plurales. Por otra parte, sus críticos presuponen una noción de respeto políticamente deficiente,

⁶ La discusión sobre la justificación está considerablemente más desarrollada en Forst que en Scanlon, y desde luego no podemos entrar en más detalle aquí (véase Forst, 2012, p. 20).

demasiado idealizada para las circunstancias políticas de la tolerancia. Explicitaremos este hecho en la siguiente sección, para luego desarrollar una alternativa.

3. Relevancia política y respeto

¿Salvan las propuestas de la sección precedente a la tolerancia como un ideal político? A pesar de sus intenciones, creemos que es más adecuado describirlas como un abandono de la tolerancia política. Después de todo, para que la tolerancia sea relevante políticamente, todos sus componentes deben serlo; es decir, ellos deben ser considerados en la práctica política. Mas lo que nos proponen tanto Galeotti como Forst es recluir las objeciones al ámbito no político (ya sea individual o relativo a un grupo particular). Enfrentados a los conflictos políticos más relevantes en la actualidad, con lo que nos encontramos es con teorías de por qué las objeciones deben ser excluidas del espacio público (Scanlon y Forst) e incluso negadas en el mismo (Galeotti). Confrontados con las objeciones a la homosexualidad, luego, los actores políticos no deben preguntarse cómo afectan ellas su práctica política: simplemente deben descartarlas. No negamos que *quizás* en algunas circunstancias deba tomarse esa actitud; *sí* negamos que hacerlo pueda ser llamado en modo alguno tolerar.

Precisemos. Distinguiamos entre la operatividad a secas de una objeción y su operatividad política. Aquella es operativa en el primer sentido cuando es reconocida como un componente válido de la justificación de alguna acción. Eso no quiere decir que los receptores de la justificación tengan que aceptar la objeción; sólo implica que aceptan que es posible que una justificación refiera a ella. En otras palabras, es operativa a secas cuando a la pregunta “¿por qué realizaste esa acción?” tiene sentido responder “porque objeto *x*.” Aunque parece poco probable, podría ser que alguna objeción (o alguna otra razón) fuese operativa en este sentido independientemente del contexto en el que se pida la justificación. Mas lo que aquí nos interesa es una especificación precisa, a saber, aquella que limita el dominio de justificaciones posibles a las admisibles en el contexto político. Hay justificaciones que no son reconocidas como pertenecientes al “espacio político de razones”, esto es, al conjunto de respuestas posibles dadas en el contexto político a las preguntas posibles de por qué se realizó una acción (para la aplicación del concepto de espacio de razones al contexto político véase Forst, 2015). Las recomendaciones de estos autores tienen lugar *antes* de la discusión política. Las objeciones a la homosexualidad entran sólo como la materia prima de la teoría, para luego ser descartadas por ésta. De implementarse estas teorías, los agentes políticos no tendrían que deliberar acerca de si tolerar o no la homosexualidad: eso ya estaría resuelto. La respuesta “porque objeto la homosexualidad” no tendría sentido políticamente. Téngase presente que no negamos que sus teorías no sean, en algún sentido del término, de tolerancia; negamos que sean de tolerancia *política*. No es que la objeción entre al contexto político para ahí ser superada por razones para tolerar, sino que ni siquiera logra entrar. De

manera interesante, las propuestas de estos autores terminan siendo bastante similares a la conclusión de la objeción lógica que revisamos al comenzar. En ambos casos las objeciones a la homosexualidad son conductualmente inertes. ¿Hemos de concluir, entonces, que la tolerancia no es un ideal político a perseguir? No parece ser así. El motivo es la dependencia de la objeción normativa de una noción de respeto específica. Una vez que la reemplacemos por una versión más atinente a las circunstancias de la tolerancia, se nos mostrará una respuesta alternativa que salva la relevancia política de la tolerancia y su compatibilidad con el respeto.

Como vimos, la noción de respeto que se esgrime consiste en el reconocimiento de la pertenencia igualitaria a la comunidad moral. Objetar diferencias atributivas implicaría objetar lo que sus portadores son y, con ello, no reconocerlos como iguales. Ahora bien, ese paso sólo se sigue si entendemos tal pertenencia de un modo particular. Concretamente, si la entendemos de modo discursivo. En los términos de Thomas Besch (2014), el respeto entendido discursivamente es aquel que otorga a las personas un estatuto discursivo fuerte. T le otorga dicho estatuto a S cuando los fundamentos en los que T está comprometido a actuar son una función de cuán aceptables sean para S (Besch, 2014, p. 208). La intuición fundamental es que respetar a una persona es actuar de modo que ella pueda aceptar mis acciones. Tal noción de respeto es característica de las teorías constructivistas, de las que las propuestas de Scanlon y Forst son ejemplos claros.

La comunidad de iguales sería, entonces, la comunidad de aquellas personas que se otorgan entre sí estatuto discursivo fuerte. Dado que nadie aceptaría que se interfiera con lo que ella es, asumir que una objeción a una diferencia atributiva es operativa implicaría negarle dicho estatuto a las personas cuyas identidades son objetadas. Por lo mismo, esa objeción no podría ser el resultado de ninguna deliberación que incluyese a aquellas personas. Los criterios de reciprocidad y generalidad de Forst son elaboraciones de esta idea. Es natural, luego, que teorías como la de Forst refieran al tipo de discursos que pueden figurar en la discusión política; esto es, a las razones empleables en la justificación del uso del poder político. Respetar es algo que ocurre fundamentalmente al nivel de la aceptabilidad de las razones, y sólo derivadamente en las acciones. Esto será significativo en la presentación de nuestra noción de respeto, puesto que en ella el respeto ocurre fundamentalmente al nivel de las acciones.

Para Galeotti, a pesar de no centrarse en la aceptabilidad de las razones justificatorias, el respeto también es discursivo. La inclusión de las minorías como iguales no pasa por la mera obtención de iguales derechos formales, sino por la validación social de sus identidades. Ella equivale a una limitación de los discursos políticamente empleables; de allí la necesidad de negar públicamente las objeciones a la homosexualidad, por ejemplo. La sociedad tolerante de Galeotti es una en que las normas sociales (como el matrimonio) son una función de lo que es recíprocamente aceptable, y no sólo de lo que la mayoría acepta. Su énfasis en la identidad de las personas sólo cobra

sentido cuando se asume que no hay un criterio independiente de la aceptación de las personas para determinar tales normas; de haberlo sería posible apelar a aquél para establecer una norma, aunque ello implicase la discriminación negativa de alguna minoría. Por lo tanto, para Galeotti también el respeto es reconocimiento de la pertenencia a la comunidad de sujetos con estatuto discursivo fuerte (Rossi, 2013, p. 242).

Esta noción de respeto, y por ende las concepciones de tolerancia dependientes de ella, son políticamente inadecuadas. De partida, supone un grado de consenso implausible en las circunstancias de la tolerancia. Si pudiéramos llegar a un consenso acerca de qué es aceptable por todos los sujetos involucrados, entonces sabríamos si las objeciones a la homosexualidad pasan el estándar de reciprocidad y generalidad. Pero precisamente porque no tenemos ese consenso, la tolerancia ha sido tematizada con respecto a la homosexualidad y otras diferencias atributivas. Glen Newey llama “problema de la repetición” al que aqueja a teorías que intentan resolver los desacuerdos que dan lugar a la tolerancia por medio de un acuerdo de jerarquía superior (Newey, 2008). Tanto Galeotti como Forst-Scanlon apelan a acuerdos sobre qué podríamos aceptar; pero acá se repite la falta de consenso que aqueja a los desacuerdos de primer orden. Recuérdese que al presentar la teoría de Forst indicamos que para él nadie aceptaría que se interfiriese con su identidad, ¿pero por qué creer eso? Una persona homosexual podría no querer pertenecer *con la totalidad de la identidad* a tal comunidad. Podría considerar que hay partes de la identidad que no son políticas (no en el sentido de no poder objetarse políticamente, sino en el de no deber de ser reconocidas políticamente). Claro está, dicha posibilidad es impensable para algunas personas, pero es una posibilidad abierta. Las mismas conceptualizaciones de la homosexualidad varían de modo importante entre activistas y teóricos homosexuales, como el caso de Suzanna Walters muestra. Es al menos dudoso que podamos decirle a los homosexuales qué cosa pueden o no aceptar. Podemos idealizarlos y dictaminar qué aceptarían esas versiones idealizadas⁷, pero el problema se mantiene. ¿Cómo podemos asumir un consenso en los juicios con respecto a aquellas idealizaciones en las circunstancias donde la tolerancia es políticamente saliente? (Lægaard, 2010).

En este momento se descubre cierto optimismo antropológico en el razonamiento de los autores en cuestión. No se preguntan si acaso toda identidad es o será asumida como algo positivo tanto por las personas concretas como por sus versiones idealizadas. Aquí se revela un *ethos* común en la literatura académica sobre tolerancia y la literatura sobre diversidad sexual examinada anteriormente. Éste tiene como nota característica el suponer que las normas morales provienen de o son necesariamente compatibles con lo que uno realmente es: el auto-descubrimiento es una liberación. Quizás algunos esperan que el devenir de la historia les dé la razón y que así quienes avan-

zan objeciones a la homosexualidad vayan desapareciendo. La victoria parece cierta, por lo que se trata de resistir con éstos consensos inexistentes por ahora, pero seguros en el futuro. Después de todo, así parece haber sucedido con las objeciones a la identidad racial. Sin embargo, esa línea de argumentación es apresurada (y no solo por la facilidad con que homologa las dos dimensiones). Por una parte, no es verdad que las objeciones racistas hayan desaparecido, como señalan varios conflictos de tensión racial en sociedades liberales contemporáneas. Los antiguos resquemores suelen morir despacio y con una tendencia a renacer, por lo que es insensato dar por sentada su superación. Asimismo, todavía no sabemos cómo la historia irá a desenvolverse en el caso de la homosexualidad: tal vez el control de la negatividad que ofrece la tolerancia será muy necesario en el futuro. Sea como sea, *ahora* nos encontramos con conflictos sobre ésta y otras diferencias atributivas, no con los consensos que nos permitan resolverlos.

Por ende, el respeto discursivo no puede ser el que nos debemos entre ciudadanos. Muy poco nos dice sobre la tolerancia un argumento que depende de una noción de respeto que es impracticable entre ciudadanos de sociedades plurales. Es importante notar que lo anterior no se debe a deficiencias morales de los agentes involucrados, por lo que el respeto discursivo no se puede rescatar mediante el recurso a la teoría ideal (Estlund, 2017). Es la estructura misma de las circunstancias políticas de la tolerancia la que muestra lo inapropiada que es tal noción de respeto (Newey, 2001). La única manera de defenderla es abandonando la práctica política y resolviendo los conflictos antes de entrar en ella; mas ello no salva a la tolerancia como ideal político, sino que la vuelve inoperante. Todavía más, una noción de respeto que subsiste sólo abstrayendo de la práctica política concreta es una noción que debe ser rechazada.

4. Respeto político institucional y diferencias atributivas

A pesar de nuestras críticas, identificamos una intuición correcta en las tesis discutidas: el respeto político es una especie de reconocimiento de la pertenencia igualitaria en la comunidad normativa relevante. Ahora bien, dicha pertenencia no necesita ser discursiva. Parece aquí pertinente un giro institucional: la pertenencia es a una comunidad de iguales *en sus capacidades efectivas de actuar políticamente*. En otras palabras, iguales en poder político. En la práctica política aparecemos los unos frente a los otros como poseedores de la capacidad de actuar en la esfera política. Podemos realizar acciones que son entendidas socialmente como parte del contexto político, y cuya justificación puede incluir algo equivalente a “porque puedo hacerlo” (Fuentes Caro, 2016). Nótese que en algunas situaciones una persona puede ser incapaz de justificar así su

⁷ En efecto, esta es la estrategia de Forst y Scanlon, en consonancia con la tradición del “liberalismo justificatorio” (véase Fred D’Agostino, 1996).

acción, al considerarse que no es un sujeto político (un sistema como el antiguo apartheid sudafricano puede admitir la manifestación pública como acto legítimo para un grupo y describirla como criminal para el otro). Una democracia está comprometida con evitar tal desigualdad.

Desde luego, tener una capacidad no implica poder ejercerla efectivamente en cualquier circunstancia. Hay factores que pueden impedir que se actualice, como bien muestra la literatura sobre poderes causales (Molnar, 2003). Frecuentemente en la práctica política nos encontramos con situaciones en las que una persona o grupo se ve impedido de actuar políticamente. Ello puede ocurrir explícitamente, como cuando se le niegan los derechos políticos a un grupo étnico, o implícitamente, como cuando hay elementos en la sociedad que dificultan o impiden a un grupo étnico realizar acciones que sean asumidas socialmente como políticas, aunque formalmente éste tenga derechos políticos. En las sociedades democráticas lo primero no suele ser frecuente, mientras que lo segundo sigue siendo algo de lo que hay que preocuparse. Es en la conservación y fomento de elementos que implícitamente merman el poder político efectivo de determinados grupos sociales donde se encuentra, entonces, la mayor amenaza al respeto político en dichas sociedades.

Describimos esto como un “giro institucional” porque es mediante las instituciones que los ciudadanos ejercen su poder político. Con “instituciones” nos referimos a aquellos sistemas de ordenamiento social constituidos por roles y prácticas establecidas (Miller, 2010). En específico, nos interesan las instituciones políticas, a saber, aquellos sistemas que ordenan el comportamiento de las personas en su rol de ciudadanos de un régimen político particular. Cuando actuamos políticamente estamos haciéndolo en ese rol, y siguiendo los procedimientos socialmente reconocidos como propios de la acción política. Tales instituciones determinan en parte el espacio político de razones, pues las justificaciones aceptables en el contexto político referirán ya implícita ya explícitamente a tales procedimientos y roles. Ejemplos de instituciones políticas son los varios derechos políticos (de asociación, expresión, voto, etcétera), las campañas electorales, las manifestaciones públicas, la fundación de organizaciones, etcétera. Como se ve, las instituciones políticas son tanto formales como informales. El poder político se ejerce también cuando se puede influir en la agenda pública desde las calles o los medios de comunicación. Si bien es posible limitar el compromiso de igualdad democrático a las instituciones formales, esto equivaldría a renunciar a la intuición detrás de los regímenes democráticos: la igualdad política de las personas. Dado el modo efectivo en que están organizadas nuestras sociedades y actuamos políticamente, garantizarnos recíprocamente esta igualdad en poder político es la noción de respeto a la que debemos aspirar. Quizás hay lugar para una noción más expansiva del respeto, pero no como medida con la cual evaluar el problema al que responde la tolerancia. Reconocernos como miembros de una comunidad de iguales

en poder político es la única forma del respeto que resulta exigible en sociedades profundamente divididas.

Equipados de este modo, retomemos la pregunta por la compatibilidad de la tolerancia con el respeto. ¿Son las personas homosexuales tratadas irrespetuosamente cuando se tolera su homosexualidad? Incluso suponiendo que ellas no aceptarían las objeciones a ésta, la respuesta es negativa. Recuérdese que según la objeción normativa al tolerar una diferencia atributiva estamos otorgando una pertenencia “periférica” en la comunidad de iguales a los tolerados. Luego, se legitima un uso del poder político rechazable por éstos. Mas eso sólo se sigue bajo el respeto discursivo. Nuestra noción de respeto, por el contrario, no comporta que al objetar la identidad de las personas homosexuales se las priva de su poder político. Quien disputa, por ejemplo, procurando limitar el fomento de la homosexualidad, puede hacerlo sin *eo ipso* interferir con las capacidades de las personas homosexuales de actuar políticamente. De modo significativo, no busca necesariamente interferir con su capacidad de utilizar las instituciones políticas para luchar *contra sus objeciones*.

Con todo, incluso si en determinadas situaciones las objeciones sí reducen el poder político (Fuentes, 2015), la tolerancia misma no tiene por qué hacerlo. Puesto que ambas nociones de respeto refieren a distintas comunidades de iguales, la pertenencia a ellas también cambia. Dado el respeto institucional, la tolerancia de hecho puede ser un mecanismo para incluir en la comunidad de iguales. Si suponemos que al objetar la diferencia atributiva de un grupo le reducimos – por cualquier motivo – su poder político, entonces al tolerarla – eso es, al permitirla – podemos estar restaurando su poder político efectivo. Téngase presente nuestro comentario acerca del énfasis en las razones en lugar de las acciones del respeto discursivo. Según nuestra noción de respeto, lo que importa es que las personas tengan poder político efectivo. Mientras la tolerancia garantice eso, no es relevante que las objeciones reduzcan el poder político. El enfoque del respeto institucional nos permite centrarnos en los efectos de la tolerancia sobre la igualdad de poder político y no en las razones utilizadas por sus componentes.

5. Conclusión

Desde el comienzo de la discusión moderna sobre la tolerancia, ha habido voces que exigen la superación de la misma. Aquí hemos abordado una variante de dicha posición, aquella que considera la tolerancia a características atributivas como incompatible con el respeto político. Ofrecida una concepción adecuada de tal respeto, dicha incompatibilidad no parece existir. La tolerancia puede por supuesto ser menos de lo esperado por quien es objeto de alguna objeción. Pero al permitir lo objetado, le otorga espacios a los grupos objetados para que continúen con sus prácticas. Es muy plausible que tales espacios se configuren como lugares de resistencia al poder de los tolerados, porque al menos tensionan la hegemonía de prácticas que aquellos querrían establecer (Ceva, 2010). Se lograría sin tener

que limitar *ex ante* el modo en que los portadores mismos de las diferencias atributivas asuman su situación, a diferencia del optimismo antropológico y consensos ideales en los que descansan las teorías de los autores que hemos discutido. La concepción tradicional de la tolerancia ha sido objeto de finas defensas recientes ante los intentos por superarla (véase Horton, 2011). Tal defensa es de primera importancia práctica: si ponemos a las personas ante la simple disyuntiva de reconocimiento o intolerancia, no es nada evidente que siempre vaya a primar la opción por la primera de éstas. No es errada la intuición de que los ciudadanos se deben recíprocamente algún tipo de respeto como miembros de una misma comunidad. Pero por lo mismo debe velarse por la transmisión de una noción de respeto que no vuelva superflua la tolerancia.

Referencias

- BAUMAN, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge, Polity Press.
- BELLAMY, Richard. 1997. Toleration, Liberalism and Democracy: A Comment on Leader and Garzón Valdés. *Ratio Juris*, **10**(2):177-186.
- BESCH, Thomas M. 2014. On Discursive Respect. *Social Theory and Practice*, **40**(2):207-231.
- BORRADORI, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, University of Chicago Press.
- BOSWELL, John. 1980. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, University of Chicago Press.
- BROWN, Wendy. 2009. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Princeton University Press.
- BROWN, Wendy; FORST, Rainer. 2014. *The Power of Tolerance: A Debate*. Nueva York, Columbia University Press.
- CARTER, Ian. 2011. Respect and the Basis of Equality. *Ethics*, **121**(3):538-571.
- CEVA, Emmanuela. 2010. An Ex Post Legem Approach to the Reconciliation of Minority Issues in Contemporary Democracies. In: Monica MOOKHERJEE (ed.), *Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accommodation*. Dordrecht, Springer, p. 161-182.
- COHEN, Andrew Jason. 2004. What Toleration Is. *Ethics*, **115**(1):68-95.
- D'AGOSTINO, Fred. 1996. *Free Public Reason: Making it Up as We Go*. Oxford, Oxford University Press.
- DARWALL, Stephen L. 1977. Two Kinds of Respect. *Ethics*, **88**(1):36-49.
- DILLON, Robin S. 2018. Respect. In: Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/respect/>.
- ESTLUND, David. 2017. Prime Justice. In: Kevin VALLIER; Michael WEBER (eds.), *Political Utopias: Contemporary Debates*. Oxford, Oxford University Press, p. 35-55.
- FORST, Rainer. 2012. *The Right to Justification*. Nueva York, Columbia University Press.
- FORST, Rainer. 2013. *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FORST, Rainer. 2015. Noumenal Power. *The Journal of Political Philosophy*, **23**(2):p. 111-127.
- FOUCAULT, Michel. 2002. Governmentality. In: *Power. Vol. 3, Essential Works of Foucault: 1954-1984*, editado por James D. Faubion. Londres, Penguin, p. 201-222.
- FUENTES, Eduardo. 2015. La democracia y el valor político de la tolerancia. *Filosofía Unisinos*, **16**(2):164-182.
- FUENTES CARO, Eduardo. 2016. La tolerancia arbitral y la descripción de los conflictos políticos. *Ideas y Valores*, **65**(160):151-177.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta. 2002. *Toleration as Recognition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta. 2010. *La politica del rispetto: I fondamenti etici della democrazia*. Roma, Laterza.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta. 2015. The Range of Toleration: From Toleration as Recognition Back to Disrespectful Tolerance. *Philosophy & Social Criticism*, **41**(2):93-110.
- GOETHE, Wolfgang. 1981. *Maximen und Reflexionen*. Vol. VI, Werke. Frankfurt, Insel.
- HORTON, John P. 2011. Why the Traditional Conception of Toleration Still Matters. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, **14**(3):289-305.
- JAKOBSEN, Janet R.; PELLEGRINI, Ann. 2003. *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. Nueva York y Londres, NYU Press.
- JONES, Peter. 2006. Toleration, Recognition and Identity. *Journal of Political Philosophy*, **14**(2):123-143.
- KANT, Immanuel. 1974. Was ist Aufklärung? In: Ehrhard BAHR (ed.), *Was ist Aufklärung?: Thesen und Definitionen*. Stuttgart, Reclam, p. 9-17.
- LÆGAARD, Sune. 2010. A Multicultural Social Ethos: Tolerance, Respect or Civility? In: Gideon CALDER (ed.), *Diversity in Europe: Dilemmas of Differential Treatment in Theory and Practice*. Nueva York, Routledge, p. 81-96.
- MILLER, Seumas. 2010. *The Moral Foundations of Social Institutions: A Philosophical Study*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MOLNAR, George. 2003. *Powers: A Study in Metaphysics*. Editado por Stephen Mumford. Oxford, Clarendon Press.
- NEUFELD, Blain. 2017. Why Public Reasoning Involves Ideal Theorizing. In: Kevin VALLIER; Michael WEBER (eds.), *Political Utopias: Contemporary Debates*. Oxford, Oxford University Press, p. 73-94.
- NEWAY, Glen. 1999. *Virtue, Reason and Toleration*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- NEWAY, Glen. 2001. Is Democratic Toleration a Rubber Duck? *Res Publica*, **7**(3):315-336.
- NEWAY, Glen. 2008. Toleration, Politics, and the Role of Murality. In: Melissa S. WILLIAMS; Jeremy WALDRON (eds.), *Toleration and its Limits*. Nueva York, NYU Press, p. 360-391.
- O'NEILL, Onora. 1986. The Public Use of Reason. *Political Theory*, **14**(4):523-551.
- POPPLER, William. 1983. To the Reader. In: *A Letter Concerning Toleration*. Editado por James Tully. Indianapolis, Hackett Publishing.
- RAWLS, John. 2005. *Political Liberalism: Expanded Edition*. Nueva York, Columbia University Press.

- RAZ, Joseph. 1999. *Practical Reason and Norms*. Oxford, Oxford University Press.
- ROSSI, Enzo. 2013. Can Tolerance be Grounded in Equal Respect? *European Journal of Political Theory*, **12**(3):240-252.
- SCANLON, Thomas M. 1996. The Difficulty of Tolerance. In: David HEYD (ed.), *Toleration: An Elusive Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 226-239.
- WALTERS, Suzanna Danuta. 2014. *The Tolerance Trap: How God, Genes, and Good Intentions Are Sabotaging Gay Equality*. Nueva York y Londres, NYU Press.
- WEALE, Albert. 1985. Toleration, Individual Differences, and Respect for Persons. In: John P. HORTON; Susan MENDUS (eds.), *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*. Londres, Taylor & Francis, p. 16-35.

Submetido em 20 de julho de 2018.

Aceito em 31 de outubro de 2018.