

Loewe, Daniel; Augier, Felipe Schwember  
¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka<sup>1</sup>

Trans/Form/Ação, vol. 44, núm. 2, 2021, Abril-Junio, pp. 111-142

Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia

DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.09.p111>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384272291009>

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

# **¿TOLERANCIA O AUTONOMÍA? DOS UTOPIAS LIBERALES DE LA SOCIEDAD: KUKATHAS Y KYMLICKA<sup>1</sup>**

*Daniel Loewe<sup>2</sup>*

*Felipe Schwember Augier<sup>3</sup>*

**Resumen:** Se suele admitir que las diferentes concepciones del liberalismo se distribuyen a través de un arco en cuyos polos se ubican la tolerancia y la autonomía. En el presente trabajo examinaremos dos teorías que se ubican en los extremos opuestos de ese arco, la de Kukathas y la de Kymlicka, con el objeto de indagar en sus respectivas utopías. Sostendremos que de la primera, “teoría liberal de la tolerancia”, se sigue no una utopía, sino más bien una distopía libertaria. Sostendremos que la segunda, “la teoría liberal del multiculturalismo”, puede entenderse como una utopía en el sentido usual del término, es decir, como un proyecto político imposible o impráctico. Del análisis y comparación de ambas utopías concluiremos que el liberalismo, en sus distintas versiones, puede ser comprendido como una utopía *sui generis*, en la medida en que espera poder alojar y mediar entre comunidades que son incompatibles entre sí o incompatibles con el marco general del liberalismo. Por esta misma razón, sostendremos que el liberalismo es además una utopía en sentido de aspirar a un imposible: que todas las comunidades renuncien a sus pretensiones de modelar el Estado y el conjunto de la sociedad según sus propias concepciones del bien.

**Palabras claves:** Liberalismo. Utopía. Tolerancia. Multiculturalismo.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte de los proyectos Fondecyt regular n° 1200370 y n° 1200532. Los autores agradecen a los árbitros de la revista. Sus sugerencias y observaciones han permitido hacer mejoras en el presente trabajo.

<sup>2</sup> Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez (UAI), Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0003-2230-8893>. E-mail: daniel.loewe@uai.cl.

<sup>3</sup> Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez (UAI), Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-7004-0839>. E-mail: felipe.schwember@uai.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.09.p111>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

## INTRODUCCIÓN

Es usual sostener una dicotomía entre dos concepciones de liberalismo<sup>4</sup>. Por una parte, están aquellos que consideran que el núcleo del liberalismo se encuentra en el valor de la autonomía. Por otra parte, aquellos que consideran que dicho núcleo se encuentra en el valor de la tolerancia o de la diversidad. Por cierto, hay distintas versiones de cada una de estas concepciones, y éstas se traslanan parcialmente. Por lo mismo, esta es una distinción problemática y escurridiza. Sin embargo, a pesar de las dificultades propias de la definición, de un modo general es posible identificar esos dos grupos de autodenominados “liberales”. En este artículo queremos mostrar que, pese a sus dificultades, esta contraposición entre las dos clases de liberalismo es productiva por dos razones. Primero, porque permite distinguir entre dos formas de “utopía” que puede engendrar el liberalismo, que llamaremos “utopía liberal de la tolerancia” y “utopía liberal multicultural”, respectivamente. En segundo lugar, porque esa contraposición permite esclarecer la relación que el liberalismo, en sus diferentes versiones, tiene con la utopía como discurso y aspiración política. Usualmente se considera el liberalismo como una teoría política incompatible con la utopía, antiutópica<sup>5</sup>. En el presente trabajo procuraremos matizar esa afirmación. Sostendremos que, bajo los diferentes ropajes que le prestan los distintos polos de la contraposición señalada, existe una utopía liberal meramente formal, cuyo proyecto puede quedar resumido en el siguiente aserto: las distintas concepciones del bien pueden quedar todas albergadas bajo el paraguas del liberalismo, siempre y cuando renuncien a colonizar el espacio público. La utopía liberal, para bien o para mal, es, entonces, la utopía de la proliferación y coexistencia de las microutopías, la utopía de la privatización total del concepto de lo bueno. Los dos modelos utópicos del liberalismo que aquí examinaremos – el de la utopía liberal de la tolerancia y el de la utopía liberal del multiculturalismo – dan cuenta, pese a sus profundas diferencias, de esa aspiración utópica común a las teorías políticas liberales.

Procederemos en cinco pasos. Primero nos referiremos someramente a la distinción señalada entre dos tipos de liberalismo. Para ello nos orientaremos a partir de la filosofía de dos autores liberales contemporáneos, cuyas posiciones

<sup>4</sup> De parte de la tolerancia o diversidad: (GRAY, 2001; GALSTON, 1995; KUKATHAS, 1997, 2003; LARMORE, 1987; MOON, 1993). De parte de la autonomía, no sólo Kant y Mill (1859), en autores contemporáneos también (KYMICKA, 2010; HERZOG, 1989; MACEDO, 1990; WALDRON, 2000; y neokantianos como KORSGAARD, 1996; HERMAN, 1993; O'NEILL, 1989).

<sup>5</sup> Popper y Hayek son tal vez los principales responsables de esa concepción. Al respecto (POPPER, 2006; HAYEK, 2011).

son, a este respecto, paradigmáticas: Kukathas y Kymlicka. Luego delinearemos el concepto de utopía para pasar en seguida a esbozar el concepto de “utopía liberal” a partir de los trabajos de los autores señalados. Para efectos de este trabajo consideraremos como rasgos definitorios de la utopía: (i) su carácter global, (ii) la promoción de una cierta concepción sustantiva del bien, (iii) su apego a las reglas constitutivas del mundo y (iv) la imposibilidad de su realización cabal en el mundo empírico<sup>6</sup>.

A continuación analizaremos críticamente la utopía liberal de Kukathas que se basa en la tolerancia. Para ello nos enfocaremos particularmente en el trato que, conforme a la misma, se debe prodigar a los grupos culturales. Luego contrastaremos esta teoría con la de Kymlicka, quien considera que el núcleo del liberalismo es el valor de la autonomía. El examen y la comparación de ambas permitirá dos cosas. Primero, distinguir entre dos formas de utopía liberal, una libertaria y otra propiamente liberal; segundo, exponer sus flaquezas (el momento en que se vuelven distópicas) o el aspecto en que son, precisamente, utópicas en el sentido de “irrealizables” o “no factibles”. Con todo ello esperamos mostrar que, en ciertos aspectos, el liberalismo (en cualquiera de sus variantes) solo puede ser entendido muy impropriamente como una utopía; pero que en otros, sin embargo, se presenta como una utopía lo suficientemente ambiciosa como para pretender contener y abrazar a todas las utopías<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> La definición del concepto de “utopía” es una tarea imposible. Tal imposibilidad se explica, primero, por la diversidad misma del género utópico (entre los que se puede incluir las utopías propiamente tales, las distopías y las ucronías); en segundo lugar, por la amplitud y polisemia del concepto: “utopía” hace referencia a la obra homónima de Tomás Moro; más en general a obras similares que describen sociedades ideales; también mienta los proyectos políticos imposibles o los ideales políticos que son deseables, pero impracticables. Para algunos autores el concepto de “utopía” tiene un carácter peyorativo (por ejemplo, Popper, Hayek o Berlin), precisamente (aunque no solo) por su impracticabilidad. Para otros, en la estela de Wilde, una teoría política que no tiene una utopía resulta indigna de cualquier atención. Dado, además, la multiplicidad de utopías (socialistas, conservadoras, anarquistas, capitalistas, ecologistas, transhumanistas, etc.) resulta imposible definir la utopía por su contenido programático (si es que acaso debe entenderse que la utopía debe tener un contenido programático). En este trabajo utilizaremos el concepto de “utopía” ya indicado. Para un examen acerca del concepto de utopía, su historia, su función, su importancia en la teoría política (BLOCH ,1964,2007; MANNHEIM, 1987; SAAGE,1989, 1990, 1991, 1997; KUMAR, 1987, 1991; LEVITAS,1991). Para la vigencia y posibilidades del concepto de utopía en la actualidad, se puede consultar en español Martorell Campos (2019).

<sup>7</sup> Uno de los árbitros de la revista se pregunta si acaso, más que una utopía, el liberalismo no es un ideal regulativo. La pregunta suscita varias dificultades, en las que aquí no podemos entrar. Sin embargo, la respuesta más corta a esta pregunta podría rezar: “es ambas a la vez”. Fuera de las reivindicaciones explícitas de la utopía en la tradición liberal (vgr. NOZICK), se podría probar la relación de no exclusión entre un ideal regulativo y la utopía por el pasaje en que Kant afirma que “la idea de una constitución en consonancia con el derecho natural [...] se halla a la base de todas las formas de

## 1 DOS TIPOS DE LIBERALISMO

La distinción entre dos formas de liberalismo ha sido profusamente afirmada en la literatura. Así sostiene Kymlicka que el debate entre liberales versa sobre “cuál es el valor fundamental de la teoría liberal, la autonomía o la tolerancia” (KYMLICKA, 2010, p. 214)<sup>8</sup>. Si bien la referencia a estos valores es correcta, la diferenciación dicotómica es problemática. La tolerancia o diversidad, por una parte, y la autonomía por la otra, no son conceptos independientes; y como parte de una teoría liberal, no son excluyentes. Es una tesis liberal conocida que la práctica de la autonomía genera diversidad (RAWLS, 1993), del mismo modo que el hecho de la diversidad (o del pluralismo) protege y fomenta la autonomía. Todos estos valores juegan un rol no sólo sistemático en las estructuras argumentativas liberales, sino que también se dejan retrotraer a su génesis histórica.

La importancia otorgada a la tolerancia o diversidad se sigue del horror de las luchas religiosas, a las cuales ofreció una solución. Mediante un turbulento proceso, la coexistencia de distintas religiones dio lugar a la libertad de culto, primero como una libertad parcial – *i.e.*, libertad para practicar el propio culto, pero no para renegar de Él –, luego como una libertad completa, que pronto se extiende a otros aspectos de la vida<sup>9</sup>. Si no hay razones atendibles para penalizar a los individuos por su religión, entonces tampoco las hay para hacerlo por sus planes de vida y concepciones del bien. La tolerancia liberal pertenece así al núcleo de esta doctrina. Este aspecto del liberalismo es expresamente reconocido por Rawls – autor al que se suele posicionar del lado de la autonomía . De hecho, el liberalismo político rawlsiano intenta ofrecer

---

políticas y la comunidad que es pensada conforme a esa idea mediante conceptos de la razón pura se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), el cual no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general distante de toda guerra” (KANT, Ak VII, 90-91; tomado de la traducción de Alianza de RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto). Quizás no sería muy aventurado definir la utopía en jerga kantiana diciendo que la utopía es un esquema (una representación en el tiempo) de un ideal regulativo. Por lo demás, para la relación entre el concepto de “contrato social” (una de las ideas heurística-regulativas más socorridas) y la utopía, consultar los trabajos de Saage ya citados.

<sup>8</sup> También para Gray el liberalismo tendría “dos caras” (GRAY, 2001). Según Galston, “as we inspect the liberal philosophical tradition, there emerge two quite different strands of liberal thoughts based on two distinct principles, which I shall summarize under the heading of autonomy and diversity” (GALSTON, 1995, p. 521). Kymlicka se posiciona de parte de la autonomía, que correctamente retrotrae a Kant. Kukathas se posiciona de parte de la tolerancia, mientras que Galston y Gray sostienen concepciones liberales basadas en la diversidad, que se asemejan a las basadas en la tolerancia.

<sup>9</sup> Para una historia general de la tolerancia (FETSCHER, 1994; FORST, 2003). Para la relación de la tolerancia en el iusnaturalismo moderno y el surgimiento del liberalismo (FORST, 2003, p. 223 y ss).

una solución al problema de la estabilidad que se sigue del hecho del pluralismo de las sociedades contemporáneas. Lo hace apelando a valores políticos que, una vez aceptados, dejan un amplio espacio de tolerancia para las diferentes manifestaciones doctrinarias, concepciones del bien, planes de vida, etc., aun cuando, por otra parte, la adhesión a tales valores no sea consecuencia de una adhesión particular al liberalismo (RAWLS, 1993).

Pero restringir la doctrina liberal a la tolerancia sería incorrecto. Como sostiene Raymond Geuss a propósito de las propuestas que retrotraen el liberalismo exclusivamente al proyecto de la Reforma y lo entienden como protección de diversidad humana: “Esto no es falso, pero es, pienso, un acercamiento superficial – sólo una parte muy pequeña de toda la historia, y una parte altamente engañosa si se la considera aisladamente” (GEUSS, 2001, p. 4)<sup>10</sup>. O siguiendo a Rawls, el liberalismo no sólo es hijo de la Reforma – y de ahí la importancia de la tolerancia – sino también de la Ilustración. Como tal sostiene la importancia del valor de la autonomía. Por cierto, la autonomía se entiende de modos diferentes. El mismo Rawls transita de una concepción de la autonomía como valor moral (RAWLS, 1971/2000) a una como valor político (RAWLS, 1993). De un modo general, la referencia a la autonomía expresa la idea de que los individuos deben poder ser considerados como soberanos de la construcción de sus vidas. La autonomía se puede entender de un modo negativo, como un valor cuya realización implica la no intervención coactiva de los otros (en ocasiones, esta concepción negativa se relaciona con un liberalismo basado en el valor de la diversidad o tolerancia). Esta concepción es corriente en el mundo libertario. Nozick, por ejemplo, lo expresa mediante el concepto de “voluntariedad”, que a su vez define precisamente como la ausencia de coacción física<sup>11</sup>. O se la puede entender positivamente, ya sea como un valor político (RAWLS, 1993) o, de modo aún más exigente, como un valor moral, cuya realización implica intervenciones del Estado, incluyendo medidas perfeccionistas de diferente intensidad. Este es, por ejemplo, el concepto de Raz de la autonomía personal (RAZ, 1986)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> En todos aquellos casos en que no hay traducciones disponibles de los textos, ellas han sido realizadas por los autores.

<sup>11</sup> Para el concepto de voluntariedad y coacción en Nozick (NOZICK, 1999, p. 27-71; 1974, p. 262-265; SCHWEMBER, 2017).

<sup>12</sup> Ronald Dworkin ha realizado una potente crítica al paternalismo que resulta atingente para la discusión acerca de la autonomía (DWORKIN, 2000, p. 216 y siguientes). Dworkin distingue entre el paternalismo “duro” o “crítico” (es decir, aquel que sostiene que el valor moral de una acción o conducta es independiente de las convicciones del individuo que es forzado a realizarla) y el paternalismo “blando”, (aquel que va en contra de los intereses volitivos de un individuo pero que

En este artículo no discutiremos esta distinción. Aceptaremos que, *grosso modo*, una distinción de este tipo se encuentra a la base de diferentes concepciones liberales, – debiéndose, por cierto, en cada caso identificar cómo se definen o utilizan los conceptos correspondientes. Pero la distinción no es dicotómica. Más bien, ella debe ser entendida en un sentido más limitado: diferentes posiciones liberales acentúan uno u otro aspecto.

## 2 UTOPIA Y UTOPIAS LIBERALES

La utopía está bajo el signo de la bipolaridad. Mientras muchos localizan en ella la realización de sus anhelos, deseos o valores, otros consideran su realización como una pesadilla que frustra esos mismos (u otros) anhelos, deseos o valores. El lugar que no está en ningún lugar puede ser visto como un precipitado de la inventiva y de los deseos humanos. Pero también como un precipitado de horrores y temores (POPPER, 2006; GRAY, 2008). En este último caso, las utopías serían más bien una señal de alerta acerca de nuestros límites. Uno de los rasgos característicos del pensamiento utópico (no así al distópico) es su irrealizabilidad. La utopía es el lugar que no está en ningún lugar y que *no puede estar* en ningún lugar. Hay que distinguir la utopía, entonces, de los ideales, pero también de las fantasías. Un ideal es la máxima realización posible de un estado de cosas en el mundo. Cuánto y cómo se diferencie nuestro mundo actual de las condiciones que establece el ideal, constituye la diferencia y por tanto la distancia entre la realidad y el ideal. Así, los ideales se transforman en ideas regulativas. Por su parte,

---

(sin embargo corresponde a sus convicciones). Al momento de enfrentar el problema de cómo cómo evaluar la vida del individuo, esta distinción se torna relevante. Si optamos por el punto de vista aditivo, se debe considerar si los componentes de la vida de un individuo desde nuestro punto de vista hacen de esta una buena vida. Así, los componentes y la afirmación de la propia vida y su valor (*endorsement*) son elementos separados del valor (DWORKIN, 2000, p. 218), de modo que una vida puede ser valiosa aún cuando el sujeto no la afirme, aunque si la afirma se agrega aún más valor. Pero si se opta por el punto de vista constitutivo, hay que considerar cómo el individuo mismo juzga estos componentes de su vida, de modo que sin afirmación (*endorsement*) ningún elemento agrega valor a la vida de un individuo. Según Dworkin el punto de vista aditivo es inapropiado para considerar el valor de la vida de un individuo. Por el contrario, esta consideración siempre exige la afirmación de la propia vida, como sostiene el punto de vista constitutivo. Según Dworkin, es “implausible to think that someone can lead a better life against the grain of his most profound ethical convictions than at peace with them” (DWORKIN, 2000, p. 218). Sostener el punto de vista constitutivo –como él hace– debe llevar a adoptar el liberalismo y rechazar el paternalismo. De este modo, la autonomía no puede ser coaccionada (mediante medidas paternalistas) en razón del mejoramiento de la vida del individuo. Como veremos más adelante, el punto de vista constitutivo y el principio de la afirmación (*endorsement*) dworkinianos resultan centrales para entender el liberalismo de la autonomía sostenido por Kymlicka. Agradecemos a un árbitro por hacernos ver este punto

la fantasía no requiere la condición de realización en el mundo. Fantasías generan mundos, en tanto estipulan – y varían permanentemente si así se desea – las reglas constitutivas de esos mundos. Pero la fantasía no aspira a realizarse en el mundo. La utopía, a diferencia de la fantasía, sí respeta las reglas constitutivas del mundo en que se desenvuelve – nuestro mundo –, pero a diferencia de los ideales, su realización cabal es imposible, incluso bajo condiciones de laboratorio<sup>13</sup>.

Pero si, como fue descrita en el párrafo anterior, el concepto de utopía es paradójico, referirlo al liberalismo para hablar de una utopía liberal parece ser derechamente un oxímoron. Hay buenas razones para creerlo. Si por utopía entendemos realizaciones sociales que se organizan en base a concepciones sustantivas del bien o de una buena vida, la contradicción es evidente<sup>14</sup>. Siguiendo la nomenclatura rawlsiana, para el liberalismo lo justo tiene prioridad por sobre lo bueno (RAWLS, 1988). De un modo general, esto quiere decir que, desde una perspectiva liberal, la aspiración no es dictar cómo los individuos han de vivir sus vidas, sino simplemente establecer un entramado institucional justo que sirva de marco para que los individuos puedan desarrollar, perseguir y revisar sus planes de vida. Si la aspiración utópica implica organizar las instituciones sociales según alguna concepción sustantiva de lo bueno, entonces la realización de la utopía violaría la prioridad de lo justo por sobre lo bueno; con ello limitaría las oportunidades para la realización de los planes de vida de todos aquellos que no comparten la concepción de la felicidad sancionada por la utopía y, en fin, se atentaría contra la aspiración liberal de extender y proteger la libertad individual. Si ese fuese el caso, el liberalismo sería una doctrina eminentemente antiutópica. Sin embargo, hay otra acepción de utopía, compatible con la tradición liberal: si asumimos como premisa normativa la autoridad del individuo en aquello que refiere a sus decisiones particulares, en la medida que ellas no violen los derechos de los otros (como sea que se los especifique materialmente), la utopía liberal toma la

<sup>13</sup> Podría ahondarse en la diferencia entre la utopía y los ideales diciendo que la primera describe, a partir de un conjunto coherente de ideales, todos los aspectos fundamentales de la vida y organización de una sociedad imaginada. Los ideales, en cambio, hacen referencia a aspiraciones puntuales (la abolición de la esclavitud, por ejemplo) o a metas muy generales de la acción política (por ejemplo, la igualdad, la libertad, etc.).

<sup>14</sup> El siguiente pasaje de Aristóteles ilustra bien este punto: “El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible, pues mientras esto no esté en claro, tampoco podrá estar, forzosamente, el régimen mejor [...] Por eso tenemos que ponernos de acuerdo ante todo acerca de cuál es la vida más preferible, por decirlo así, para todos” (ARISTÓTELES, *Pol.* IV, 1323a14-20).

forma entonces de un entramado institucional que permite simultáneamente a todos formar, perseguir y revisar sus propios planes de vida.

La utopía es una construcción social. Si bien es posible imaginar utopías individuales (por ejemplo, una vida cuyos aspectos se organizan según una concepción de valor particular), las utopías tienen elementos sociales y comunitarios: se trata de formas institucionales – con mayor o menor formalidad – de organización de la vida colectiva, incluyendo reglas de interacción y cooperación. Pero esto no implica necesariamente que el espacio [*scope*] de realización deba ser la sociedad políticamente organizada. La utopía puede ubicarse en radios que superen a una sociedad nacional o a la organización estatal (por ejemplo en alguna visión de una sociedad mundial) o en radios de alcance menor (por ejemplo, en las utopías comunitarias)<sup>15</sup>. En este trabajo nos concentraremos en el espacio de la sociedad políticamente organizada que se expresa en la figura del Estado-nacional y sostendremos que la utopía liberal sí tiene sentido. Concretamente, la utopía liberal consiste en la privatización de las utopías individuales: individual o colectivamente, los individuos intentar vivir en ella según sus propias concepciones del bien, ensayando sus propios experimentos de vida y desplegando su libertad en el mundo sin miedo a la interferencia de los otros o del Estado. Nos referiremos a estas utopías privadas como “utopías de primer orden”, para contraponerlas a las “utopías de segundo orden”<sup>16</sup>. La utopía liberal sería una utopía de segundo orden, que consiste en la realización de una estructura institucional que posibilite la consecución – ciertamente no el éxito – de las utopías de primer orden (aquellas que desarrollan y persiguen los individuos). Esto es lo que Nozick denomina una “metautopía” (NOZICK, 1974).

En las próximas dos secciones sostendremos que la forma que adquiera esta estructura institucional – y la utopía liberal, por tanto – se relaciona directamente con la particular concepción liberal que le subyace. La utopía

<sup>15</sup> Para un compendio de experimentos utópicos, cf. Mejßner; Meyer-Kahrweg; Sarkowicz (2001).

<sup>16</sup> Según esta clasificación, utopías clásicas como las de Moro, Campanella o Bacon serían utopías de segundo orden. Sin embargo, y desde la perspectiva de esas mismas utopías, también podría objetarse la división que aquí hemos hecho entre utopías de primer y segundo orden: en ellas en realidad no existe ni es posible una distinción entre la “utopía privada” y la “utopía colectiva”, pues todos los aspectos de la vida personal y política (vida familiar, aspiraciones, organización económica y orden público, etc.) son modelados por los mismos valores (por la misma doctrina comprehensiva, en términos rawlsianos). Esta constatación permite formular la distinción entre el liberalismo (o la utopía liberal) y otras doctrinas políticas en los siguientes términos: las utopías liberales son aquellas que creen que es posible y deseable la distinción entre utopías privadas (de primer orden) y utopías colectivas (de segundo orden).

liberal de la autonomía es diferente, y quizás incompatible, con la utopía liberal de la tolerancia o la diversidad. Las diferencias entre estas utopías se expresan claramente cuando se contrastan los modos en que cada una de ellas se hace cargo de las utopías de primer orden. Aquí pondremos en evidencia esas diferencias contrastando los modos en que estos dos tipos de liberalismo se hacen cargo del pluralismo cultural valórico<sup>17</sup>.

**A) LA UTOPIA LIBERAL DE LA TOLERANCIA: “ISLAS DE TIRANÍA EN UN MAR DE INDIFERENCIA”**

Kukathas rechaza las concepciones liberales comprehensivas que se basan en el valor de la autonomía. En su lugar defiende una concepción liberal que se basa en el valor de la tolerancia. La tolerancia, dice, debe retornar “a un lugar más central en la teoría liberal” (KUKATHAS, 1997, p. 99). Kukathas articula un argumento epistémico en favor de la tolerancia como valor independiente: “En el reconocimiento de nuestra propia falibilidad nos inclinamos a tolerar lo que creemos que está errado” (KUKATHAS, 2003, p. 126 y siguientes). Pero este argumento no debe ser entendido en el sentido que afirmar que el valor de la tolerancia es meramente instrumental porque, por ejemplo, eventualmente posibilitaría que prevalezcan los valores verdaderos. El punto de Kukathas – que él articula por referencia a Kant, pero mediado por la interpretación que del mismo hace O’Neill – es que el uso de la razón pública exige libertad. Así, la tolerancia sería central porque restringir la libertad para el uso público de la razón dañaría a la razón misma. En tanto promueve la razón, la tolerancia es precondición para la emergencia de cualquier modo razonado de vida. Y ya que el liberalismo está comprometido con el uso público de la razón, los liberales deberían reconocer el valor independiente de la tolerancia y extender su validez a las relaciones entre todos los grupos, incluso a los no liberales. Esta última extensión se funda en que las disputas que pueda haber con los grupos no liberales son disputas sobre la razón pública misma. El hecho de que en ocasiones no existan diálogos (por ejemplo, en el caso de los grupos que buscar separarse de la sociedad y no quieren participar en alguna discusión de la razón pública) no implica que no hayan disputas: ya la existencia de esos grupos y sus

<sup>17</sup> No todo pluralismo cultural es valórico. Este último es una subclase del primero. De la misma forma, no todo conflicto entre grupos es cultural, aun cuando las partes enfrentadas así lo entiendan. Sí lo es en el sentido de ser un conflicto acerca de valores o incluso acerca de supervivencia de una cultura. En muchos casos, los llamados conflictos culturales son acerca de estatus y poder. Compare Loewe (2009). Por otra parte, y para una valoración general del liberalismo igualitario como de las críticas de que ha sido objeto, confira Villavicencio Miranda (2010).

valoraciones implica disputas acerca de la razón. Kukathas intenta especificar aún más su argumento: el valor de la tolerancia no descansa en que promueva la razón (después de todo, hay grupos que no la promueven), sino en que “si se renuncia a la tolerancia, también se lo hace a la razón” (KUKATHAS, 2003, p.130). La tolerancia “honra” la razón – que la promueva o no, es meramente contingente –, porque desecha el uso de la violencia y es consistente con la idea de que las creencias deben ser examinadas.

Ciertamente Kukathas reconoce que, de un modo general, la tolerancia es relevante en las teorías liberales. Pero esta relevancia se derivaría de otros principios: los principios de justicia que la teoría considere correctos. Pero esto sería un error: “No hay una razón para comenzar a asumir que existe un 'nosotros' establecido, de la misma forma en que los estados que poseen la autoridad para determinar qué tanto tolerar a los grupos disidentes en su entorno” (KUKATHAS, 1997, p. 94). La esfera pública de la sociedad liberal se caracteriza por desacuerdos (KUKATHAS, 2003, p. 128). El Estado es una comunidad compuesta por comunidades, y no tiene demandas legítimas propias como grupo (KUKATHAS, 1997, p. 97). Su propuesta es que la tolerancia debiese ser considerada un valor independiente: “A no ser que ellos [los grupos] amenacen con 'innovación violenta', no hay razón para no dejarlos tomar su propio camino” (KUKATHAS, 1997, p. 96). El Estado no tendría autoridad frente a las comunidades culturales, para tornar obligatorios estándares de moralidad. Lo único importante para Kukathas serían las condiciones de asociación de los diferentes grupos que lo componen. Esto no se debe confundir con un *modus vivendi*, esto es el equilibrio a que se arriba según la correlación de fuerza y capacidad de negociación de los diferentes grupos de interés. Por el contrario, “debiéramos pensar de la esfera pública como una arena de convergencia de diferentes prácticas morales” (KUKATHAS, 1997, p. 96). La idea es que las comunidades negocian permanentemente las condiciones de su vida en común, y en este proceso generan *settlements*, esto es, un tipo de convergencias prácticas. Estas convergencias prácticas son válidas y pueden ser exigidas. Pero cuando una comunidad se separa de la sociedad que la alberga, en el sentido de que no aspira a interactuar con ella, ella y sus prácticas deben ser toleradas, incluso cuando nos parezcan intolerables y se opongan a las convergencias prácticas.

Lo anterior no implica afirmar algún estatus moral u ontológico especial de los grupos. Kukathas aspira a articular una teoría liberal y, correspondientemente, afirma que los individuos, no los grupos, son fuentes

de valor moral<sup>18</sup>. Su valor es subsidiario de la libertad individual. Es por esto que, en su interpretación, los grupos deben ser entendidos como asociaciones voluntarias. Evidentemente no todos los grupos son voluntarios en el sentido fuerte de que la pertenencia a ellos se siga de una decisión consciente y deliberada. Nacemos y somos socializados en grupos diversos, sin que se pueda afirmar que esa pertenencia sea voluntaria en sentido fuerte. Pero este no es el sentido en que Kukathas refiere a la voluntariedad: “Debiera aclararse que la teoría que se está proponiendo aquí [...] no entrega un gran peso a la elección, y no enfatiza tanto en la importancia de las decisiones (asociarse o disociarse) en ser voluntarias, como el valor de no ser forzado a ello” (KUKATHAS, 2003, p. 112). Que los grupos de nuestra pertenencia o identidad sean objeto de decisiones conscientes o procesos activos de elección, o simplemente espacios de socialización, es irrelevante. La tesis de Kukathas es que los grupos deben ser entendidos como asociaciones voluntarias en tanto los individuos no escogen salir de ellos:

Las comunidades culturales pueden ser consideradas asociaciones voluntarias al punto en que los miembros reconocen como legítimo en términos de asociación y la autenticidad que los sostiene. Lo único que es necesario como evidencia para ese reconocimiento es el hecho de que los miembros elijan no abandonar (KUKATHAS, 1992, p. 116).

En la medida que el derecho de asociación y su correlato, el derecho de salida, resultan fundamentales, no habría razones para intervenir en los asuntos de los grupos. Por el contrario, existirían buenas razones para dejar a los individuos vivir de acuerdo a las formas de vida de las comunidades a las que eligen pertenecer. El derecho de asociación tendría primacía por sobre otros derechos y libertades liberales tradicionales, como, por ejemplo, la libertad de expresión o de culto (KUKATHAS, 1992, p. 116). Todo lo que hay que garantizar para asegurar el carácter voluntario del grupo es el derecho de salida. Pero ¿qué implica la garantía del derecho de salida? La respuesta de Kukathas es minimalista: la teoría es liberal “en la medida en que no sancione la inducción forzada o al encarcelamiento de ningún individuo en una comunidad cultural” (KUKATHAS, 1992, p. 125).

<sup>18</sup> Según Kukathas: “Liberal theory looks at fundamental political questions from the perspective of individual rather than that of the group or culture or community. Such collectives matter only because they are essential for the well-being of individual” (KUKATHAS, 1992, p. 112). Nozick es aún más enfático: “Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales” (NOZICK, 1988, p. 44).

Posteriormente Kukathas elabora su posición (KUKATHAS, 2003, p. 113 y siguientes). Un individuo es libre en una asociación, cuando (i) puede dejar la comunidad a la que está asociado si así lo prefiere, y (ii) cuando no tiene deseo de abandonarla, incluso si ignora que dispone de la posibilidad de hacerlo. Así, un individuo es libre cuando vive una vida que no ha rechazado y no es forzado a vivir una vida que no puede aceptar. Según Kukathas, habría por tanto una “libertad interior” (*inner freedom*) – que, rápidamente nos recuerda el autor, no debe confundirse con autonomía – que se expresaría como libertad de conciencia. La idea es la siguiente: esta libertad existe cuando un individuo puede vivir bajo la guía de su propia conciencia (que identifica las conductas correctas e incorrectas) y otros no le impiden hacerlo. Esto vale también para los casos de conciencia errónea: en estos casos la conciencia sigue siendo vinculante para el individuo, pues no se debe ejercer violencia contra otros individuos, aun cuando estén equivocados. En la interpretación de Kukathas, el derecho de asociación protegería la libertad de conciencia, ya que garantizaría que la conciencia de los miembros no sea violentada “ya que requiere permitir que las personas se disocien de con quienes no pudieron, en buena conciencia, asociarse” (KUKATHAS, 2003, p. 105).

Kukathas sostiene que garantizar libertad de conciencia no implica disminuir, por ejemplo mediante mecanismos legales, los costos de salida, que corrientemente los grupos elevan estratégicamente para así mantener su integridad. Esto se debe a que no sólo vale la libertad de conciencia de los que disienten, sino también la de las mayorías en el grupo (aunque estas no sean otra cosa que las facciones dominantes del mismo). No permitir elevar los costos de salida amenazaría la libertad de conciencia de esas mayorías. Según Kukathas, los términos bajo los cuales la separación tiene lugar no pueden ser establecidos como un asunto de derechos fundamentales, porque lo que estaría en disputa son justamente esos derechos.

La utopía liberal de la tolerancia que así surge es una en la cual los diferentes grupos pueden vivir según sus propias valoraciones y concepciones del mundo sin temer la intervención estatal. En la medida en que los grupos participen de un modo más activo en la sociedad amplia, las convergencias prácticas (*settlements*) pueden establecer exigencias normativas ulteriores a su respecto. Pero en la medida que los grupos opten por separarse de la sociedad, es decir, en la medida que disminuya su interacción con ella, entonces pueden vivir según sus propias concepciones particulares, bajo la condición de que no retengan a sus miembros mediante coacción física. Kukathas (1997, p. 87) es

claro con respecto al escenario social que la implementación de su teoría puede implicar:

En ese tipo de sociedad habría (la posibilidad de) comunidades que crían a los niños sin escolarización y analfabetos; que imponen matrimonios arreglados; que niegan tratamiento médico convencional a sus miembros (incluyendo niños); y que someten a castigos crueles e “inusuales”. Todo aquello es posible en el nombre de la tolerancia.

Siguiendo sus ejemplos podemos ampliar la lista de prácticas que en su utopía liberal deben ser toleradas (KUKATHAS, 1997, p. 70): prácticas que limitan las oportunidades de la mujeres, negándoles el derecho de propiedad, o limitando su acceso a educación, o forzándolas en matrimonios desiguales; costumbres de crianza que restringen las oportunidades de los niños para poder vivir fuera de la comunidad original<sup>19</sup>; prácticas que ordenan operaciones – realizadas con o sin consentimiento – que son físicamente dañinas, tales como cliteridectomía o cicatrices rituales; prácticas que exponen a los miembros de la comunidad a altos riesgos, como algunos ritos de iniciación; prácticas que implican tratar a los animales de un modo que puede ser considerado cruel, en el deporte, la ciencia o alimentación.

Por cierto, Kukathas está plenamente consciente de que, aunque se puede considerar a los grupos como asociaciones voluntarias, estas prácticas y costumbres pueden implicar formas de opresión y tiranía dentro de los grupos. Pero ante la alternativa de la tiranía de un sistema que establece exigencias normativas generales, serían preferibles estas “islas de tiranía en un mar de indiferencia” (KUKATHAS, 1997, p. 89)<sup>20</sup>.

## B) LA UTOPÍA LIBERAL MULTICULTURAL

Desde una perspectiva etimológica, “autonomía” refiere a “uno mismo” y “regla” o “ley”, es decir a la idea de autolegalización. “Autonomía” tiene tanto una referencia individual como una colectiva. En contextos

<sup>19</sup> Nozick de hecho se refiere a este problema al momento de tratar la meta-utopía libertaria. Dice que en ella “los niños representan problemas aún más difíciles. De alguna manera tiene que garantizarse que ellos están *informados* de las clases de alternativas que hay en el mundo” (NOZICK, 1988, p. 317).

<sup>20</sup> Para la defensa de Kukathas del derecho de salida de las críticas de Okin y Shachar, confira Kukathas (2012). Una crítica posterior del “derecho de salida simple” de Kukathas y una propuesta alternativa para lidiar con las fricciones entre autonomía y derechos culturales para el caso de las mujeres indígenas, confira Villavicencio Miranda *et al.* (2018).

institucionales se expresa su forma colectiva mediante conceptos tales como “autodeterminación”, “autogobierno”, “independencia”, etc. A pesar de que desde una perspectiva histórica, primero surgió el concepto colectivo articulado de un modo político como designación de una entidad política autónoma, y luego se desarrolló su carácter individual<sup>21</sup>, lo usual hoy es entender el concepto colectivo por analogía al individual. En lo que sigue utilizaremos el concepto principalmente en su acepción individualista, es decir como predicado de seres humanos, y recurriremos a la forma colectiva sólo como expresión institucional de aquella.

Kymlicka ha sostenido que es la autonomía, y no la tolerancia o la diversidad, la que constituye el núcleo del liberalismo. Como vimos con Rawls, el liberalismo no es sólo hijo de la Reforma, sino también de la Ilustración. En tanto fuerza liberadora de relaciones sociales y políticas de poder injustificadas, el liberalismo abraza la idea de la autonomía: cada cual debe responder frente a la corte de la propia razón. Es fácil notar cómo la importancia que la tradición liberal otorga a los derechos civiles se puede retrotraer a la autonomía. Como Kymlicka afirma, para poder ser autor de la propia vida en el sentido crítico de la autonomía, los individuos deben disponer de los “[...] recursos y las libertades necesarias para guiar sus vidas según sus creencias sobre el valor, sin temor a la discriminación o al castigo” (KYMLICKA, 2000, p. 119). Y ya que los individuos requieren precondiciones culturales para poder realizar un examen inteligente de la propia vida, de la adhesión a la autonomía como supremo valor político se sigue la preocupación liberal por la educación, la libertad de expresión, de prensa, artística, entre otras (KYMLICKA, 1989a, p. 13).

El concepto de autonomía incluye múltiples elementos, de modo que no siempre es evidente lo que se desea significar con éste (DWORKIN, 1988, p. 6). Una distinción relevante es la que se da entre autonomía moral y personal. Siguiendo a Raz – quién también considera que la autonomía constituye en núcleo del liberalismo – la primera trata acerca de la especificidad de la doctrina moral. Se relaciona, como lo es ejemplarmente en Kant, con la autolegislación de la ley moral. Por el contrario, la autonomía personal es sólo un aspecto específico de un ideal moral, y por lo tanto, constituye sólo un aspecto de una doctrina moral. En este texto entendemos autonomía como autonomía personal. Quizás la idea fundamental que ella expresa es que, a pesar de las múltiples diferencias entre los seres humanos, no hay buenas razones para

---

<sup>21</sup> Para la influencia del concepto de “voluntad general” de Rousseau en Kant, confira Rubio Carracedo (1988).

pensar que una persona debe emplear su vida para perseguir las metas, fines, o preferencias o intereses de otras personas, a menos que ella misma así lo decida<sup>22</sup>. Notamos cuánto nos importa la autonomía personal cuando nos enfrentamos a limitaciones paternalistas molestas. En esos casos, lo que nos disgusta es que tiene lugar una intromisión de espacios o en decisiones que consideramos propios.

La persona autónoma es parcialmente autora de su vida<sup>23</sup>. Esto no quiere decir que de una vez y para siempre decida cómo organizar su vida y desde ese momento indefectiblemente persiga ese plan de vida. Hay muchos fines y objetivos en la vida de una persona. Algunos son más comprehensivos, y su consecución influye en muchos aspectos de la vida y requiere tiempo. Corrientemente, se trata de fines muy valiosos para una persona. Pero hay también muchas decisiones pequeñas o de menor importancia. Una vida autónoma incluye ambos aspectos. Una vida autónoma puede exigir planes de vida de mayor o menor alcance y complejidad organizacional. Por ejemplo, Rawls ha articulado una concepción de planes de vida muy académica, en razón de lo que él denomina “el principio aristotélico”, según el cual “[...] en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad” (RAWLS, 2000, p. 376). Pero este no es el único modo en que se puede caracterizar una trayectoria vital autónoma. Como afirma Raz a propósito de Mackie, el ideal de la autonomía personal no es lo mismo que el ideal de una vida consistente (RAZ, 1986, p. 375; MACKIE, 1978) Una vida autónoma puede perseguir múltiples y variados fines. De este modo, una persona que a menudo cambia sus preferencias, puede ser tan autónoma como otra que mantiene las mismas preferencias de por vida. Tampoco hay que confundir la autonomía personal con el ideal de la auto-realización. Nuevamente con Raz (1986, p. 375) es posible afirmar que: “Tampoco es la autonomía una precondición de la autorrealización, ya que uno puede dar con una vida de autorrealización, o ser manipulado hacia ella, o alcanzarla en

<sup>22</sup> Este sentido de autonomía se aproxima a los atributos jurídicos de la personalidad de que habla Kant, la “libertad” (*Freiheit*) la “independencia” (*Unabhängigkeit*) y la “igualdad” (*Gleichheit*) (KANT, Cf. AK VI, p. 237-238).

<sup>23</sup> En eso consiste –al menos parcialmente– el sentido de la vida, insinúa Nozick, en tener la oportunidad de poder vivir la propia vida (NOZICK, 1974, p. 50). Si Nozick está en lo cierto, el paternalismo político atenta contra una de las condiciones del sentido de la vida de las personas.

alguna otra forma que es inconsistente con la autonomía". Una vida autónoma no es un estado final, sino que un modo de dar forma a la vida.

Como veíamos, Rawls establece una distinción entre liberalismo comprehensivo y liberalismo político. De acuerdo al primero, que anima *A Theory of Justice* (1971), el liberalismo incluiría una concepción substantiva del bien, según la cual el valor de la autonomía refiere a cada aspecto de la vida. Este tipo de liberalismo se expresaría bien en la idea de Mill de que la reflexión racional debe aplicarse "para informar nuestro pensamiento y conducta como un todo" (RAWLS, 1987, p. 6). Rawls lo contrasta con su liberalismo político, en el cual la autonomía se restringe al contexto político. Esta es la posición que él mismo adopta en su obra *Liberalismo Político*, donde, en base a una concepción política de la persona, determina derechos y responsabilidades. Rawls supone que se puede aceptar la concepción política de la autonomía sin tener que aceptar la concepción comprehensiva, es decir: "Sin estar comprometido en otras partes de la vida a ideales morales comprehensivos a menudo asociados con el liberalismo, por ejemplo, las ideas de autonomía e individualismo" (RAWLS, 1985, p. 245).

Kymlicka ha criticado esta idea afirmando que, si aceptamos la concepción de persona que está a la base del liberalismo político de Rawls, se debe aceptar una concepción comprehensiva de la autonomía<sup>24</sup>. Dado que el valor de la autonomía personal es el fundamento del principio de libertad rawlsiano, se requeriría la libertad de elección para indagar lo que es valioso en la vida, así como para formar, considerar y revisar ideas propias acerca del valor. Puesto que las capacidades requeridas para ello deben ser fomentadas, esta concepción de la persona nos llevaría a una concepción comprehensiva del liberalismo<sup>25</sup>. A diferencia de Rawls, Kymlicka sostiene una concepción comprehensiva de la autonomía. Pero a diferencia de Raz, quien desde una

<sup>24</sup> Ciertamente Rawls reconoce que la concepción política de la autonomía puede llevar a la comprehensiva, ya que ella posibilita –aunque no exige– el desarrollo y aplicación de la reflexión crítica. Es el caso, por ejemplo, de las exigencias educativas a las que están sujetos desde la perspectiva del liberalismo político los niños que pertenecen a sectas religiosas (RAWLS, 1993, p. 199). Pero la crítica que aquí nos interesa apunta a la incompatibilidad conceptual que se daría al querer sostener la autonomía como valor político, pero no como valor comprehensivo.

<sup>25</sup> Esta crítica no es certera. La teoría de Rawls no nos dice que las personas deban actuar autónomamente, o que ellas deban conducir una vida autónoma. Ella dice mucho menos: en una sociedad liberal debe ser posible conducir una vida de modo autónomo. Y para eso se requieren derechos y libertades. Todo aquel que no conociese su posición en la sociedad (como en la posición original en tanto modulación de una situación de elección imparcial) tendría un interés en esos derechos y libertades. Pero esto no significa que las personas actuarán de manera autónoma en el mundo.

concepción comprehensiva de la autonomía sostiene un perfeccionismo suave, Kymlicka sostiene una concepción neutral del Estado<sup>26</sup>. Hay buenas razones para pensar que este movimiento teórico es implausibile. Thomas Hurka, por ejemplo, ha criticado la teoría de Kymlicka porque por una parte reconoce que hay mejores modos de vida (las vidas conducidas de modo autónomo), pero por otra parte propone la neutralidad estatal en vez de una teoría perfeccionista que fomente esos modos de vida más valiosos (KYMLICKA, 1995). La teoría de Kymlicka no podría, por tanto, excluir medidas no neutrales. El mismo Kymlicka parece sostenerlo al afirmar que “la gente está peor al negárseles las condiciones sociales necesarias para cuestionar su compromiso de forma libre y racional” (KYMLICKA, 1989a, p. 18). El error al fundar una concepción liberal neutral en el valor de la autonomía personal yace en que una concepción del bien como autonomía no puede implicar que todas las concepciones del bien sean igualmente valiosas. Esas concepciones del bien sólo son valiosas en la medida en que tengan el origen correcto, es decir, en la medida que cumplan con los criterios definitarios de una decisión autónoma.<sup>27</sup>

En lo que sigue, entenderemos la concepción liberal de Kymlicka como una que se basa en una concepción comprehensiva de la autonomía, pero no nos pronunciaremos acerca de si los alcances de su teoría pueden ser considerados neutralistas o no<sup>28</sup>. A continuación presentaremos muy sucintamente su conocida justificación de derechos culturales, y luego examinaremos sus alcances para una utopía liberal asociativa que se basa en el valor de la autonomía personal. Su estrategia de justificación de derechos culturales ha sido intensamente discutida, así que no nos concentraremos en ella o en las críticas que se le han realizado. Baste recordar que, según su argumento, un contexto cultural “rico” y “seguro” es necesario para posibilitar la autonomía de los individuos (KYMLICKA, 1989a; 1995):

---

<sup>26</sup> Para la concepción de autonomía de Kymlicka, compare sobre todo (KYMLICKA 1988; 1989; 1989b; 1990).

<sup>27</sup> Siguiendo a Barry: “Por tanto, es improbable que se promueva el bien como autonomía distribuyendo recursos de un modo que no tenga en cuenta los orígenes autónomos o no autónomos de las verdaderas concepciones que la gente tenga del bien” (BARRY, 1997, p. 187).

<sup>28</sup> Sin embargo, sostener una concepción comprehensiva de la autonomía y simultáneamente un posicionamiento estatal neutralista, como hace Kymlicka, no es necesariamente un oxímoron, como los críticos sostienen. Esta concepción remite a la postura de Dworkin, según la cual el valor de una vida es indisoluble de la afirmación (*endorsement*) de su valor por parte del individuo (ver supra nota 10). Una política estatal no neutral, justamente pone en cuestión el punto de vista constitutivo mediante el cual se evalúa el valor de la vida.

Los liberales deberían estar atentos al destino de las estructuras culturales, no porque ellas tengan algún estatus moral por sí mismas, sino que porque **únicamente** disponiendo de una estructura cultural rica y segura es que la gente puede llegar a ser consciente, de un modo vivaz, de las opciones disponibles para ellos, y examinar su valor de un modo inteligente (KYMLICKA, 1989a, p. 165).

La pertenencia cultural, debiese ser entendida como un bien primario rawlsiano (KYMLICKA, 1989a, p. 167), porque nos ofrece opciones y criterios de valoración, ambos necesarios para poder formar, revisar y perseguir la propia concepción del bien. El contexto de elección sería una “cultura societal”, caracterizada, entre otros, por una lengua y una historia compartida (KYMLICKA, 1995). En la modernidad, las culturas sociales tomarían la forma de la nación. La protección de la autonomía implicaría, por tanto, proteger una cultura nacional rica y segura<sup>29</sup>, de lo cual se seguirían derechos culturales para las minorías que están amenazadas o bajo presión por parte de la sociedad dominante, y cuyas opciones culturales y criterios de valoración están en peligro.

Nos enfocaremos en una crítica a este argumento que apunta, por una parte, a la tensión inmanente que subyace a la defensa de derechos culturales para minorías culturales en razón de la importancia de la autonomía de sus miembros y, por otra, a la innegable realidad de que muchas de estas culturas y de sus autoridades no aprecian la autonomía. En principio, mediante la protección de los derechos culturales (que se justifican en base a la autonomía) se pueden perpetuar sistemas de opresión de la autonomía personal. A modo de ejemplo, para los Amish, como otros grupos religiosos, la autonomía no es valiosa. Ya que las capacidades críticas desarrolladas mediante el sistema de enseñanza obligatorio llevan a que los jóvenes abandonen la comunidad (poniendo en peligro así la salvación de su alma), los Amish han argumentado en las cortes, y con éxito, a favor de una excepción para retirar a sus niños de la escuela antes de lo que la escolaridad obligatoria establece.<sup>30</sup> Siguiendo a Raz, una vida autónoma depende del carácter general de nuestro entorno y cultura. Así, culturas o sociedades liberales fomentan mejor la autonomía personal que culturas no liberales. La pregunta es cómo deberíamos tratar a los grupos que reprimen la autonomía de sus miembros. Desde la perspectiva de un

<sup>29</sup> Una crítica al argumento de Kymlicka en Loewe (2007).

<sup>30</sup> El caso clásico es *Wisconsin v. Yoder*. Una discusión, así como múltiples referencias bibliográficas, en Loewe (2015).

liberalismo que se basa en la autonomía, se sigue que hay, *prima facie*, razones para intervenir esos grupos así como aquellas de sus prácticas que menoscaben o inhiban el desarrollo y expresión de la autonomía personal. Esto se puede hacer, por ejemplo, mediante el sistema de enseñanza o mediante tribunales que den cabida a las demandas de los miembros de los grupos contra sus autoridades comunitarias. Pero esto es diferente de la estrategia de Kymlicka, que aspira a institucionalizar una cierta protección de los grupos contra opciones y criterios de valoración externos a ellos.

La estrategia argumentativa de Kymlicka consiste en establecer una distinción entre derechos culturales que ofician como “restricciones internas” y como “protecciones externas”. La primera “implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros”. La segunda “implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado” (KYMLICKA, 2010, p. 58). Con esta estrategia pretende Kymlicka eliminar la tensión entre los derechos individuales propios de la tradición liberal y el aspecto colectivo de los derechos culturales, y de este modo compatibilizar el liberalismo y los derechos culturales colectivos. La idea es que, desde una perspectiva liberal, los grupos culturales tienen demandas legítimas frente a la sociedad, aun cuando no puedan utilizar el poder estatal para limitar la libertad de sus miembros<sup>31</sup>. Pero si bien esta distinción parece ser apropiada, en la práctica es difícilmente sostenible. Los conflictos entre “restricciones internas” y “protecciones externas” son difficilmente evitables. Incluso el mismo Kymlicka (1989a, p. 146) reconoce que “[...] la viabilidad de las comunidades indicadas depende de la restricción coerciva de la movilidad, residencia y los potenciales derechos tanto de indios como de no indios”.

Podemos considerar el caso del derecho de un grupo cultural frente a la sociedad para mantener o instaurar formas de propiedad colectiva inalienable de la tierra, y así proteger la capacidad vital del grupo contra intervenciones de la industria y presiones del mercado. El mismo Kymlicka refiere a este caso al describir las ventajas de las reservas. Cuando los individuos no pueden disponer de la propiedad, se conserva la totalidad de la tierra común, lo que forma la base de la capacidad vital de ciertas comunidades culturales. ¿Pero qué sucede con aquellos miembros que no quieren perder una oportunidad de mercado

<sup>31</sup> La distinción entre “protecciones externas” y “restricciones internas” que Kymlicka sostiene, es consistente con el punto de vista constitutivo del valor defendido por Dworkin (supra nota al pie número 10). Así considerado, ya que las restricciones internas pueden violar la cláusula de afirmación (*endorsement*) de la propia vida, no pueden agregar valor a la propia vida. Este tipo de limitaciones de la autonomía individual estarían completamente descartadas.

e invertir los recursos generados mediante una venta en otros aspectos de sus planes de vida? Más allá de los problemas que suscita la propiedad colectiva e inalienable de la tierra (aquí no estamos argumentando ni a favor ni en contra de esas formas de propiedad), el punto es si esa forma de propiedad, concebida como una forma de protección del grupo frente a las influencias externas, funciona o no como una eventual restricción interna de la libertad de los individuos. Kymlicka sostiene que, en el caso de las reservas (con propiedad colectiva inalienable de la tierra), no hay tensión con la libertad individual, ya que sus miembros “obtienen una cuota per cápita de los fondos de la franja si es que deciden dejar la reserva.” (KYMLICKA, 1989a, p. 145). Sin duda, esto es más que lo que ofrecen muchos grupos religiosos, pero sigue siendo un precio muy alto (abandonar la comunidad para no perder una oportunidad de mercado) para perseguir lo propios planes de vida. Kymlicka sostiene que estos costos se justifican por los efectos positivos de la institución de la propiedad colectiva inalienable: dicho régimen evita los problemas de coordinación que surgirían al dispersar en individuos y propietarios particulares la responsabilidad de preservar la comunidad y su identidad cultural. Es ciertamente una pregunta abierta si ese precio se justifica o no. Pero, más allá de ella, la solución de Kymlicka suscita el problema de si acaso ella no supone compensar las restricciones a la libertad con las pretendidas ventajas de la supervivencia del grupo. Asegurar las oportunidades del grupo cultural mediante “protecciones externas” implica, por definición, afectar y limitar las oportunidades de los individuos. Es posible que haya buenos argumentos para escoger la solución propuesta por Kymlicka a los problemas de acción colectiva que la propiedad privada de la tierra genera, con sus consecuencias desintegradoras en la capacidad vital del grupo. Pero eso es una cosa muy distinta a afirmar una dicotomía falsa entre protecciones externas (que desde la perspectiva liberal son deseables) y restricciones externas (que serían indeseables).

De un modo general, la utopía asociativa que así surge es la de una sociedad en la que los grupos culturales pueden mantener la riqueza de sus opciones culturales originales, así como sus propios criterios de valoración. Dicha preservación tiene lugar mediante la protección de derechos culturales que desarticulan las presiones que la sociedad mayoritaria o dominante ejerce sobre el grupo. La idea subyacente es que la posibilidad de sobrevivir como grupo cultural no debiese estar mediada por la capacidad para resistir los efectos desintegradores del mercado en las prácticas culturales, o por el carácter cultural idiosincrático (la cultura de la mayoría) de los bienes públicos que la sociedad produce y garantiza. En esta sociedad, la autonomía de todos los miembros

de los grupos culturales estaría garantizada mediante derechos culturales. Simultáneamente, dada la distinción ya discutida entre restricciones internas y protecciones externas (insostenible como distinción analítica conceptual), los miembros de los grupos podrían desplegar su libertad en la formación, revisión y consecución de sus planes de vida, sin temer intervenciones por parte del grupo en las elecciones que realicen. Dado que lo que está a la base de la teoría es la protección de la autonomía, “[...] cualquier forma de derechos diferenciados en función del grupo que restrinja las libertades civiles de los miembros del grupo es, por eso mismo, incoherente con los principios liberales de libertad e igualdad” (KYMICKA, 2010, p. 227). Así, toda vez que los grupos amenacen la autonomía de sus miembros, el Estado debiese legítimamente intervenir en favor de la preservación de la autonomía de esos miembros. Este es el caso evidente de prácticas culturales que, al menos directamente, apuntan a menoscabar la capacidad autonómica de los miembros, sea reprimiendo sus manifestaciones, o evitando su desarrollo. En tanto los grupos no amenacen esta capacidad de autonomía, no deben temer la intervención externa estatal, y en la medida que por sí mismos no puedan mantenerse como conjunto viable de opciones ricas y de criterios de valoración, tienen el derecho legítimo a que se los proteja mediante derechos culturales diferenciados.

### **3 LA UTOPIA DE LA TOLERANCIA Y LA UTOPIA DEL MULTICULTURALISMO ¿UTOPIAS LIBERALES?**

Si se entiende que el liberalismo es la doctrina que sostiene que todas las personas deben poder vivir según sus propias concepciones del bien y perseguir sus propios planes de vida, ya sea en forma individual o colectiva, entonces es menester concluir que se trata inevitablemente de una doctrina utópica (en los términos antes descritos), ya que la estructura institucional que la posibilitaría es irrealizable. Esto se debe a que las utopías de primer orden – esto es, los planes de vida, proyectos, culturas, etc. – tienen contenido proposicional, y esos contenidos se oponen y contradicen entre sí<sup>32</sup>. Así entendida, la utopía liberal de segundo orden sería una en la que todos estos contenidos incompatibles entre sí pueden realizarse simultáneamente. Pero esta no es la pretensión a la base de las teorías examinadas. Ambas concepciones de liberalismo (la de la tolerancia y la de la autonomía) reconocen la incompatibilidad entre los contenidos proposicionales de las diferentes concepciones del bien y, por

<sup>32</sup> Esta es una conocida y atingente crítica a los programas multiculturales extremos. Compare Gutmann (GUTMANN, 1994, p. 5); variaciones de este argumento en Waldron (WALDRON, 2002; 2007).

tanto, la imposibilidad de su realización total y simultánea. Por lo mismo, articulan marcos institucionales que regulan la interacción, como ilustran las convergencias prácticas de Kukathas o los derechos liberales que Kymlicka reconoce. Así, en razón de sus bases normativas, establecen, en cada caso, marcos institucionales en que algunas utopías son realizables, pero no otras. Dado que la delimitación del espacio para la realización de las utopías de primer orden depende de las bases normativas de las teorías, algunas utopías de primer orden son compatibles con algunas teorías, pero no con otras.

En este artículo hemos contrastado dos concepciones del liberalismo, uno basado en la tolerancia o diversidad, y otro basado en la autonomía; hemos examinado el tipo de utopía liberal que sus criterios asociativos implican en el caso de grupos culturales. Las diferencias entre las utopías asociativas basadas en la tolerancia o diversidad y las basadas en la autonomía se expresan claramente, al contrastar el modo en que cada una de ellas se hace cargo de las utopías privadas de primer orden, especialmente de aquellas que se expresan mediante valores que atentan contra la autonomía entendida como un valor independiente. De un modo general, el liberalismo de la tolerancia o la diversidad, esto es, aquel que considera que la tolerancia o la diversidad son valores independientes (y que en este artículo fue examinado por referencia a la teoría de Kukathas), tiende a ofrecer un espacio más amplio para el desarrollo de las utopías privadas de primer orden. Por lo mismo, la utopía de segundo orden a que da lugar, esto es, la utopía de la tolerancia liberal, es normativamente mucho menos exigente. Pero al ser menos exigente, paradójicamente dificulta el desarrollo de utopías de primer orden inspiradas en la autonomía, cuando los individuos o grupos de socialización la desprecian. Como examinamos, la teoría de Kukathas permite, en nombre de la tolerancia, limitar la educación de niños y mujeres (incluso a costa del analfabetismo), formas de castigo cruel, matrimonios arreglados, cliteridectomía, cicatrices rituales, etc.

Por su parte, el liberalismo basado en la autonomía, que examinamos por referencia a la teoría de Kymlicka, hace depender el concepto de tolerancia del valor de la autonomía como principio normativo independiente. Por tanto, la tolerancia encuentra aquí sus límites en todos aquellos casos en que las utopías de primer orden violen este principio. La utopía liberal de segundo orden es, entonces, una que se articula en torno a principios más o menos sustantivos de justicia, en base a los cuales limita el espacio de expresión de las utopías de primer orden. Como veíamos, Kymlicka propone una teoría liberal basada en la autonomía que se expresaría como una teoría de la neutralidad

estatal. De este modo, cuando los grupos y sus prácticas culturales violan la autonomía de sus miembros, en principio pueden ser intervenidos.

¿Pero por qué se trataría de “utopías” liberales? Lo característico de una utopía es que, a diferencia de la fantasía, ella aspira a encontrar un correlato en la realidad. Pero a diferencia de los ideales, este correlato es irrealizable aún bajo condiciones de laboratorio. Sostenemos que la utopía que se sigue de la teoría de Kukathas no es liberal sino libertaria<sup>33</sup>; y que la de Kymlicka contiene una arquitectura teórica inconsistente y, por tanto, una implementación contradictoria.

La teoría de Kukathas puede ser pensada sin contradicción: es concebible la existencia de una sociedad cuyas comunidades o grupos puedan imponer sus prácticas y normas de conducta a sus miembros (pero no a los que no pertenecen a ellos, sin perjuicio de las convergencias prácticas), mientras no les impida el ejercicio de su derecho de salida mediante coacción física. Sin embargo, no queda claro por qué la de Kukathas sería una utopía *liberal* (BARRY, 2001). Las teorías liberales pueden identificarse y clasificarse a partir del peso relativo que conceden a dos elementos fundamentales: la tolerancia y la autonomía. Aunque estos dos elementos puedan estar presentes en grado variable, es esencial que lo estén efectivamente en alguno para que una teoría pueda ser calificada como “liberal”. La teoría de Kukathas se aproxima a formas de liberalismo libertario, y por tanto, la autonomía es presupuesta como ausencia de coerción física al momento de ejercer el derecho de salida. Pero esta concepción meramente negativa de la autonomía impone una condición – el derecho de salida – que resulta insuficiente para configurar una teoría liberal. Con ella no se asegura las condiciones materiales que hacen posible toda una serie de derechos y libertades tradicionalmente atribuidas al liberalismo, tales como la libertad de culto, o la integridad física. Kukathas intenta justificar su teoría apelando a los riesgos de la tiranía estatal: las “islas de tiranía en un mar de indiferencia” son preferibles a la tiranía centralizada (KUKATHAS, 2003, p. 137). Pero este es un falso dilema: la política no consiste (o no normalmente) en la elección entre distintas formas de tiranía<sup>34</sup>. Por lo demás, no es plausible decir que cualquier Estado mayor a un Estado mínimo es una tiranía, como insinúa Kukathas. Tener un ministerio de

<sup>33</sup> Por tanto, en este trabajo estaremos haciendo una contraposición entre “liberalismo” y “libertarianismo”.

<sup>34</sup> Por lo demás, para quien cree eso es más razonable decantarse por el anarquismo. Kukathas está cerca del anarquismo, ciertamente. Por de pronto, critica a Nozick por no tomarse en serio el desafío del anarquismo.

educación que garantice alguna obligatoriedad educativa no torna al Estado en tiránico, es decir, en un Estado que desconoce y atenta gravemente contra los derechos fundamentales de sus miembros. Como tampoco es tiránico uno que impide prácticas como la mutilación genital femenina.

En la medida en que la teoría de Kukathas deja la realización de la autonomía librada, en **último término, únicamente** al ejercicio (gravoso en muchos casos) del “derecho de salida”<sup>35</sup>; en que, como él mismo admite, el marco regulatorio de su sociedad permite la proliferación de múltiples comunidades paternalistas, opresivas, etc., que sofocan o impiden el desarrollo y ejercicio de la autonomía (también en su sentido negativo); y en la medida, en fin, que no contempla la satisfacción de ninguna de las condiciones materiales mínimas para el desarrollo efectivo de la libertad individual, desde una óptica liberal su teoría bien puede ser tenida como una distopía libertaria<sup>36</sup>.

En el caso de la teoría liberal de Kymlicka, en cambio, estaríamos propiamente frente a una utopía liberal. Se trataría de una utopía porque no es posible, sin contradicción, afirmar por una parte la importancia de la autonomía personal y, por otra, otorgar poder jurídico a los grupos y sus autoridades para limitar la autonomía de sus miembros. No se puede pretender tener todo lo bueno de una idea y al mismo tiempo rechazar lo malo que se sigue de ella. Y como examinamos, la dicotomía conceptual entre restricciones internas y protecciones externas, no es capaz de solucionar esta tensión. Esta tensión es inevitable en tanto se sostenga, como hace Kymlicka, una teoría basada en la autonomía que, simultáneamente, abogue por la neutralidad estatal. Un mejor argumento a favor del liberalismo basado en el valor de la autonomía se puede construir a partir de alguna forma de perfeccionismo. Otro se puede encontrar en aquellas que parten de algún tipo de liberalismo político (en el sentido rawlsiano del término). Ciertamente, las primeras limitan mucho

<sup>35</sup> El derecho de salida de Kukathas recuerda, por una parte, el argumento de Locke del consentimiento tácito a favor de la autoridad del magistrado: quien permanece en un lugar se entiende que consiente en la autoridad de ese lugar (LOCKE, *TTG* II, §119). Hume criticó mordazmente ese argumento: “¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer” (HUME, 2006, p. 105). La objeción de Hume se aplica, *mutatis mutandis*, al ejercicio del derecho de salida de Kukathas.

<sup>36</sup> Las derivas distópicas de la utopía de Kukathas podrían haberse mitigado para el caso de los menores de edad, por ejemplo, si se adoptara la opinión (aceptable dentro de un paradigma libertario) de que los niños no son propiedad de sus padres y de que, en consecuencia, no pueden decidir cualquier cosa por y para ellos. Nozick (1974, p. 38-39), por ejemplo, es de esta opinión.

más el espacio de desarrollo de las utopías de primer orden que aquellas que sostienen la neutralidad del Estado<sup>37</sup>. Las segundas, en razón de la concepción política del valor de la autonomía y de las políticas neutralistas que de sus premisas se siguen, son menos limitantes que concepciones comprehensivas como la afirmada por Kymlicka.

## CONCLUSIONES: LIBERALISMO Y UTOPIA

El examen de las diferentes utopías liberales nos permite ahora esclarecer al menos un aspecto de la relación entre el liberalismo (en sus diversas variantes, incluida la libertaria) y la utopía. Por una parte, el liberalismo (en cualquiera de sus variantes) parece reñido o, más aún, incompatible con la utopía, por la prioridad que otorga a lo justo por sobre lo bueno. De hecho, esta prioridad necesariamente excluye el segundo de los requisitos que aquí hemos estipulado para las utopías, a saber, la promoción de alguna concepción sustantiva del bien. ¿Demuestra eso que el liberalismo no es ni puede ser una utopía? No. Sólo demuestra que el liberalismo puede ser una utopía en un sentido cualificado o impropio. Primero porque la renuncia a las concepciones sustantivas de bien es reemplazada por una pretensión quizás menos atractiva, pero con seguridad más ambiciosa: la pretensión de englobar y albergar simultáneamente a todas las concepciones particulares del bien. Esta pretensión hace del liberalismo, como ya advirtiera Nozick (1974), no una utopía, sino una metautopía.

Pero además, el incumplimiento del requisito de promover o inspirarse en una concepción sustantiva del bien no quita que el liberalismo satisfaga todos los demás requisitos antes enunciados. Por de pronto, como hemos visto, las utopías liberales cumplen con el de la imposibilidad o no factibilidad. La metautopía liberal aspira a un imposible, es irrealizable. En primer lugar, porque el acomodo de todas las microutopías al marco metautópico liberal transformará con seguridad esas microutopías<sup>38</sup>. Tal vez algunas resulten desfiguradas o sea irreconocibles una vez que se las adapte al

<sup>37</sup> Este es el caso de la teoría articulada por Raz. En estos casos, la protección y fomento de la autonomía implica, como examinamos, generar un espacio público liberal, mediante intervenciones que apunten tanto a la calidad de las opciones disponibles, como al desarrollo de las capacidades requeridas para poder escoger, pero también la ausencia de relaciones de dominación que hacen difícil la autonomía (RAZ, 1986). Así entendida, se trataría de un ideal liberal realizable Cf bajo condiciones de laboratorio, que puede fungir como idea regulativa.

<sup>38</sup> Tomamos este concepto de Misseri, que se refiere a él como una versión minimalista del utopismo o como una «reducción de las proyecciones globales de la tradición utópica desde una “sociedad utópica” a “grupos sociales utópicos”» (MISSERI, 2011, p. 76).

marco<sup>39</sup>. En este sentido, no resultaría exagerado afirmar que el liberalismo es el lecho de Procusto de las utopías. En segundo lugar, la utopía liberal no es realizable porque demanda que los partidarios de las microutopías no liberales que quedan bajo su alero, renuncien a la realización global de sus propias aspiraciones utópicas. O dicho de otro modo, la utopía liberal espera que los no liberales renuncien a sus pretensiones políticas (tal vez porque admiten la razonabilidad del liberalismo) y se resignen a permanecer como microutopías (o utopías de primer orden). Cualquiera que sea el margen que le queden a las utopías de primer orden, todas las formas de liberalismo suponen una privatización, un confinamiento de las aspiraciones utópicas al ámbito personal, familiar o comunal. La misma distinción que hemos hecho aquí entre utopías de primer y segundo orden, podría tomarse como una prueba de esa privatización. El liberalismo, por tanto, procura ampliar el espectro de microutopías posibles al precio, claro está, de desterrar la utopía (las otras utopías, dirían sus detractores) del ámbito público. Tal vez exigir ese precio a los no liberales sea el rasgo más utópico del liberalismo. Después de todo, significa pedirle a sus detractores que renuncien a la política. Ni más ni menos.

LOEWE, D.; AUGIER, F. S. Tolerance or Autonomy? Two Liberal Utopias of Society: Kukathas and Kymlicka. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 111-142, Abr./Jun, 2021.

**Abstract:** It is often admitted that the different conceptions of liberalism are distributed along an arch at whose opposite ends stand tolerance and autonomy. In this work, we shall examine two theories which encapsulate these two polar opposites, put forth by Kukathas and Kymlicka, in order to delve into their respective Utopias. We shall sustain that, with the former (the “liberal theory of tolerance”), what is pursued is not, in fact, a Utopia but rather a libertarian dystopia. We shall also sustain that, with the latter (the “liberal theory of multiculturalism”), it can be taken to mean a Utopia in the conventional sense of the word, *i.e.* a political project that is impossible to put into practice. Based on our analysis and comparison of these two Utopias, we conclude that the different versions of liberalism can be interpreted as a one-of-a-kind Utopia in that it aspires to embrace communities which are actually incompatible among themselves or incompatible with the general framework of liberalism, and act as arbitrator between them. For this very reason, we shall go one step further and sustain that liberalism is, in fact, a Utopia in the sense that it seeks the impossible: that all communities give up their goal to model the State and the whole of society according to their own conception of what is good.

Keywords: Liberalism. Utopia. Tolerance. Multiculturalism.

---

<sup>39</sup> Para una descripción hipotética de esa desfiguración, así como de sus causas y consecuencias, cf. Schwember y Loewe (2018).

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. de Julián Marías, María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- BARRY, Brian. John Rawls and the search for stability. *Ethics*, v. 105, n. 4, 1995a, p. 874-915.
- BARRY, Brian. **Justice as impartiality**. Oxford: Oxford University Press, 1995b.
- BARRY, Brian. **La justicia como imparcialidad**. Trad. de José P. T. Abadía. Barcelona: Paidós, 1997.
- BARRY, Brian. **Culture and Equality**. Cambridge: Polity Press, 2001.
- BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964.
- BLOCH Ernst. **El Principio Esperanza**. Tomos 1 a 3. Trad. de Felipe González Vicén). Madrid: Trotta, 2007.
- DWORKIN, Gerald. **The Theory and Practice of Autonomy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- DWORKIN, Ronald. **Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality**. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- FETSCHER, Iring. **La tolerancia**. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales. Trad. de Nélida Machain. Barcelona: Gedisa, 1994.
- FORST, Rainer. **Toleranz im Konflikt**: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- GALSTON, William. A. Two concepts of Liberalism. *Ethics*, v. 105, n. 3, 1995, p. 516-534.
- GEUSS, Raymond. **History and Illusion in Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRAY, John. **Las dos caras del liberalismo**. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal. Trad. de Mónica Salomon. Barcelona: Paidós, 2001.
- GRAY, John. **Misa negra**. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía. Trad. de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2008.
- GUTMANN, Amy. (ed.). **Multiculturalism and the “Politics of Recognition”**. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HAYEK, Friedrich A. **Camino de servidumbre**. Trad. de José Vergara Doncel. Madrid: Alianza, 2011.
- HERMAN, Barbara. **The Practice of Moral Judgement**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

- HERZOG, Don. **Happy Slaves**: A Critique of Consent Theory. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- HUME, David. **Ensayos políticos**. Trad. de César A. Gómez. Madrid: Tecnos, 2006.
- HURKA, Thomas. Indirect perfectionism: Kymlicka on liberal neutrality. **The Journal of Political Philosophy**, v. 3, n. 1, 1995, p. 36-57.
- KANT, Immanuel. **Kants Gesammelte Schriften**. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity**. New York: Cambridge University Press, 1996.
- KUKATHAS, Chandran. Are there any cultural rights? **Political theory**, v. 20, n. 1, p. 105-139, 1992. Re-publicado en: KYMLYCKA, Will. **The Rights of Minority Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 228-255.
- KUKATHAS, Chandran. Cultural toleration. In: SHAPIRO, Ian; KYMLICKA, Will (ed.). **Nomos XXIX**: Ethnicity and Group Rights. New York: New York University Press, 1997, p. 69-104.
- KUKATHAS, Chandran. **The Liberal Archipelago**: A Theory of Diversity and Freedom. New York: Oxford University Press, 2003.
- KUKATHAS, Chandran. Exit, Freedom, and Gender. In: BORCHERS, Dagmar; VITIKAINEN, Annamari (ed.). **On Exit**. Interdisciplinary Perspectives on the Right of Exit in Liberal Multicultural Societies. Berlin: De Gruyter, 2012.
- KUMAR, Krishan. **Utopia and Anti-utopia in Modern Times**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- KUMAR, Krishan. **Utopianism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- KYMLICKA, Will. Liberalism and Communitarianism. **Canadian Journal of Philosophy** v. 18, 1988, p.181-203.
- KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Clarendon Press, 1989a.
- KYMLICKA, Will. Liberal Individualism and Liberal Neutrality. **Ethics**, v. 99, 1989b, p. 883-905.
- KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy**. An Introduction. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. A Liberal theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Trad. de Carmen Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2010.
- LARMORE, Charles. **Patterns of Moral Complexity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LARMORE, Charles. Political Liberalism. **Political Theory**, v. 18, n. 3, 1990, p. 339-360.

LEVITAS, Ruth. **The Concept of Utopia**. Witney: Peter Lang, 2011.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre el gobierno civil**: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.

LOEWE, Daniel. Teorías de Justicia Igualitaria y Derechos Culturales Diferenciados. **Isegoría**, n. 36, 2007, p. 275-302.

LOEWE, Daniel. Multiculturalismo, Educación y Paz. **Conjectura: Filosofía e Educación**, v. 14, n. 3, 2009, p. 145-166.

LOEWE, Daniel. Liberalismo político, educación y particularismo religioso: Wisconsin V. Yoder y el valor de la educación. **Revista de Estudios Políticos (nueva época)**, Madrid, n. 170, oct.-dic. 2015, p. 121-154.

MACEDO, Stephen. **Liberal Virtues**: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford: Clarendon Press, 1990.

MACKIE, John L. Can there be a right-based moral theory. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 3, 1978, p. 350-359.

MEIßNER, Joachim; MEYER-KAHWEG, Dorothee; SARKOWICZ, Hans. **Gelebte Utopien**. Alternative Lebensentwürfe. Frankfurt am Main: Insel, 2001.

MANNHEIM, Karl. **Ideología y utopía**. Trad. de Salvador Echavarría. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MARTORELL CAMPOS, Francisco. **Soñar de otro modo**. Cómo perdimos la utopía y de qué forma recuperarla. España: La Caja Books, 2019.

MILL, John Stuart. **On Liberty**. New York: Norton, 1859/1975.

MISSERI, Lucas E. Microutopismo y fragmentación social: Nozick, Iraburu y Kumar. **En-claves del pensamiento**, v. 5, n. 10, 2011, p. 75-88.

MOON, J. Donald. **Constructing Community**: Moral Pluralism and Tragic Conflicts. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NOZICK, Robert. **Anarquía, Estado y utopía**. Trad. de Rolando Tamayo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988.

NOZICK, Robert. **Puzzles socráticos**. Trad. de Agustín Coletes. Madrid: Cátedra, 1999.

O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason**: Exploration in Kant's Practical Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1989.

POPPER, Karl. R. **La sociedad abierta y sus enemigos**. Trad. de Eduardo Loedel. Barcelona: Paidós, 2006.

- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971. [Teoría de la Justicia]. Trad. de María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 2000].
- RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. **Philosophy and Public Affairs**. v. 14, n. 3, 1985, p. 223-51.
- RAWLS, John. The idea of an overlapping consensus. **Oxford Journal of Legal Studies**, v. 7, n. 1, 1987, p. 1-25.
- RAWLS, John. The Priority of Right and Ideas of the Good. **Philosophy & Public Affairs**, v. 17, n. 4, 1988, p. 251-276.
- RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. New York: Clarendon Press, 1986.
- RUBIO CARRACEDO, José. El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant. In: GUISÁN, Esperanza (ed.). **Esplendor y miseria de la ética kantiana**. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 29-74.
- SAAGE, Richard. **Vertragsdenken und Utopie**. Studien zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- SAAGE, Richard. **Das Ende der politischen Utopie?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- SAAGE, Richard. **Politischen Utopien der Neuzeit**. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- SAAGE, Richard. **Utopieforschung**. Eine Bilanz. Darmstadt: Primus, 1997.
- SCHWEMBER AUGIER, Felipe. Volenti non fit iniuria: Consentimiento, intercambio productivo y precio justo en anarquía, estado y utopía de Robert Nozick. **Revista chilena de derecho**, Santiago, v. 44, n. 2, 2017, p. 519-537.
- SCHWEMBER AUGIER, Felipe; LOEWE, Daniel. Si el mundo fuera completamente justo: Nozick y los límites de la utopía liberal. **Revista de Estudios Políticos**, v. 182, 2018, p. 43-69.
- VILLAVICENCIO MIRANDA, Luis. Privatizando la diferencia: El liberalismo igualitario y el pluralismo cultural. **Revista de derecho (Valdivia)** v. 23, n. 1, 2010, p. 37-57.
- VILLAVICENCIO MIRANDA, Luis; VALENZUELA OYANEDER, Cecilia; MARCHANT LETELIER, Francisca; MARTÍNEZ VERA, Cristian. El “Derecho De Salida” Por Razones Culturales Y Las Mujeres Indígenas. **Isegoría**, v. 59, 2018, p. 595-614.
- WALDRON, Jeremy. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. In: KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne (ed.). **Citizenship in diverse societies**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 155-174.

WALDRON, Jeremy. One Law for All: The Logic of Cultural Accommodation. **Washington and Lee Law Review**, v. 59, n.3, 2002, p. 3-34.

WALDRON, Jeremy. Status versus Equality: the Accommodation of Difference. In: SHABANI, Omid. P. **Multiculturalism and Law: A Critical Debate**. Cardiff: University of Wales Press, 2007, p. 129-155.

---

Recebido: 19/7/2018

Aceito: 22/02/2020

