



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

praxis@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

González, Leonardo

TOLERANCIA, AUTONOMÍA Y PRINCIPIO DE DAÑO

Praxis Filosófica, núm. 41, julio-diciembre, 2015, pp. 143-163

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209042793008>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



TOLERANCIA, AUTONOMÍA Y PRINCIPIO DE DAÑO

Leonardo González

Universidad El Bosque, Bogotá-Colombia

Resumen

Gracias a la tradición heredada de la Modernidad, existe una fuerte relación entre tolerancia y autonomía racional. A través del examen de ejemplos, demuestro que en ocasiones las personas guían sus vidas por concepciones de bien que van más allá de consideraciones racionales y, por tanto, no cumplen con el criterio de autonomía racional; pero aun así sus concepciones son legítimas y deberían ser toleradas. Concluyo sosteniendo que la tolerancia no puede depender exclusivamente del concepto de autonomía, en vez de eso propongo basar la tolerancia en el principio de daño: no podemos realizar acciones que afecten significativamente a otros, impidiéndoles vivir de acuerdo a concepciones de bien que son profundamente significativas para ellos.

Palabras clave: tolerancia; libertad de conciencia; autonomía; principio de daño; bienes constitutivos.

Recibido: marzo 5 de 2015 - Aprobado: abril 17 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 41, julio-diciembre 2015: 143 - 163

Toleration, Autonomy and The Harm Principle

Abstract

Because of the inherited tradition of Modernity, there is a strong relation between tolerance and rational autonomy. By examining examples, I show that sometimes people lead their lives according to conceptions beyond rational considerations, and therefore do not satisfy the criterion of rational autonomy; but even so their views are legitimate and should be tolerated. I conclude by arguing that tolerance cannot rely solely on the concept of autonomy, instead I propose a concept of tolerance based on the harm principle: we cannot perform actions that significantly affect other people, preventing them from living according to conceptions of good that are deeply meaningful to them.

Keywords: toleration; freedom of conscience; autonomy; harm principle; constitutive ends.

José Leonardo González Valderrama. Magíster en filosofía - Universidad Nacional de Colombia / Bogotá. Docente catedrático de la Universidad El Bosque y de la Universidad Pedagógica Nacional. Sus áreas de interés filosófico son: filosofía práctica (Martha Nussbaum), filosofía moral kantiana, psicología moral contemporánea (Harry Frankfurt) y bioética.

Dirección postal: Calle 132 No 7A- 35 casa X3 Departamento de Humanidades / Universidad el Bosque – Bogotá, CP: 110121 Bella Suiza

Dirección electrónica: gonzalezleonardo@unbosque.edu.co

TOLERANCIA, AUTONOMÍA Y PRINCIPIO DE DAÑO

Leonardo González

Universidad El Bosque, Bogotá-Colombia

Las sociedades actuales son organizaciones complejas compuestas por individuos que tienen distintas concepciones de bien que muchas veces entran en conflicto. Una de las dificultades para la sociedad, si pretende ser incluyente y pluralista, es dar cabida a todas estas concepciones. El reto es cómo podrían coexistir distintas concepciones sin caer en un fácil relativismo ni en la imposición de una noción particular de bien –por más incluyente y amplia que sea.

I. Tolerancia, libertad de conciencia y autonomía

1. Con los aportes de Locke (1689) y Voltaire (1763) se ha entendido que la pluralidad de concepciones de bien –de lo que es una buena vida– se puede garantizar bajo la idea de tolerancia. La tolerancia la podemos definir como “la aceptación condicional o no interferencia con las creencias, acciones o prácticas que se consideran erradas o equivocadas, pero que aún así son aceptables” (Forst 2007 1). Siguiendo a Forst (2013; 2007), la tolerancia tiene un *componente de rechazo*. Aquello que tolero debe ser algo con lo que no estoy de acuerdo, considero equivocado o errado o que en algún sentido me perjudica. Sin este componente de rechazo no tiene sentido hablar de tolerancia, ya que no se puede hablar de tolerancia si ni siquiera rechazo algo. Por otra parte, la tolerancia tiene un *componente de aceptación*, pues la tolerancia exige *aceptar* aquello que se ha rechazado. Si el agente no está en condiciones de aceptar lo que rechaza, sino que es obligado o coaccionado a aceptar lo que rechaza, entonces hablamos de resignación u obligación y no de tolerancia.

Partiendo de la concepción moderna de tolerancia, el objeto de tolerancia era principalmente la conciencia religiosa de cada persona. Tanto Locke como Voltaire se esforzaron por mostrar que la libertad religiosa del individuo solo puede darse en un contexto social tolerante: aun cuando no comparta la misma idea de bien de otras personas, es necesario tolerar la diversidad y la divergencia, porque es justamente la tolerancia *recíproca* lo que garantiza que mi idea de bien sea respetada. La posibilidad de vivir de acuerdo a mis preceptos religiosos depende de la posibilidad que tienen otros de vivir de acuerdo a sus propios preceptos.

En las sociedades actuales, gracias a esta herencia de la Modernidad, la tolerancia está principalmente enfocada al *individuo*, es decir, que tolerar significa tolerar la libertad de conciencia individual. Como ejemplo cercano basta con revisar la larga lista de derechos básicos que actualmente protegen específicamente al individuo: libertad religiosa, libertad de expresión, libertad de asociación, entre otros. En general, se puede hablar de que existe una profunda relación entre la tolerancia y la idea de libertad de conciencia individual (Kymlicka 82). En este sentido, una acción que promueva la libertad de conciencia individual es juzgada como una acción tolerante (p.e. la libertad religiosa); y una acción que ataque la libertad de conciencia del individuo es vista como una acción intolerante (p.e. se rechaza la prohibición de la libertad de expresión).¹

2. Sin embargo, la idea de libertad de conciencia como la entendía Locke o Voltaire no es exactamente la misma que nosotros tenemos. Este cambio se debe principalmente a la gran influencia de la filosofía kantiana. Kant introduce la idea de que un agente libre es un agente autónomo, y sostuvo que el agente autónomo es aquel que se *impone* a sí mismo la ley producto de la racionalidad práctica (*FMC A74*). El hombre es *libre* en la medida en que actúa motivado por deberes que él mismo se impone. Por eso es que el agente libre es, al mismo tiempo, un agente moral y autónomo. La gran idea de Kant consiste en que la voluntad *subjetiva* del agente se coordina con la universalidad *objetiva* de la racionalidad práctica. En este sentido, el agente autónomo acepta como motivo subjetivo de acción las leyes universales y objetivas de la Razón, es decir, su motivo de acción moral es el Imperativo

¹ Con esto no quiero decir que *toda* acción tolerante debe promover la libertad de conciencia individual. Como lo muestra Kymlicka (1996), la tolerancia –al menos en una versión *vertical* (Forst 2013 26ss)– es compatible con un ataque a la autonomía individual: tolerar la concepción de bien de un grupo o comunidad (p.e. una comunidad religiosa) no necesariamente garantiza la libertad del individuo, cuando un miembro de este grupo va en contra de las leyes internas de su comunidad. En §8 se verá un ejemplo de tolerancia a comunidades.

Categórico. A partir de Kant se establece, entonces, una identidad entre libertad individual y autonomía.

Un primer aspecto central de la idea kantiana es que el agente autónomo solo puede serlo en la medida que sea un agente racional. Los deberes que el agente se auto-impone son derivados exclusivamente de la razón. Es por esto que la autonomía del agente depende de su racionalidad: *un agente autónomo es racional*. De esta manera, alcanzamos una idea de autonomía en la que el agente se impone *racionalmente* a sí mismo unos motivos para la acción moral (*FMC A79, A86, A87, A95*).

Un segundo elemento de la teoría moral kantiana es la idea de que los motivos racionales de la acción moral son *universales*, ya que *todos* los agentes racionales, a través de un examen *a priori* del concepto de buena voluntad (“aquel que es bueno en sí mismo” (*FMC A1*)), tendrían que concluir que la única acción moral es aquella que se hace *por deber* siguiendo el imperativo categórico (*FMC A86*).

Un tercer elemento de la postura kantiana tiene que ver con la tesis de *la superioridad de la razón práctica*. Dado que la razón de los seres humanos tiene una “capacidad práctica”, y ya que la naturaleza no hace nada en vano y todo instrumento es el mejor posible para alcanzar un cierto fin (*FMC A4*), por lo tanto la razón –en tanto instrumento con que nos dotó la naturaleza– debe cumplir un fin, a saber: “el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una voluntad buena en sí misma y no como medio para uno u otro propósito [...]. A esta voluntad no le cabe, desde luego, ser el único bien global, pero sí tiene que constituir el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluyendo el ansia de felicidad. (*FMC A7*, énfasis añadido). Esto significa que el cumplimiento de la acción moral es el bien supremo al que debe aspirar el hombre y además es el bien al que están subordinados otros fines globales (p.e. la inclinación hacia la felicidad (*FMC A12*)).

3. No obstante, los motivos morales no tienen por qué ser necesariamente universales ni tampoco tienen por qué constituir el bien supremo al que estén subordinados otros bienes “menores”. Esta última idea justamente es defendida por Rawls (2006, §63 y §78): como agentes morales, no somos enteramente kantianos; en vez de esto, poseemos ideas o concepciones *distintas* de bien que están justificadas *racionalmente* y que además pueden diferir o incluso contradecir a las de otros agentes racionales. El que exista divergencia entre las ideas de bien no implica que un agente no pueda ser autónomo. De hecho, el agente autónomo puede regirse por motivos que están *racionalmente justificados* a la luz de su concepción de bien, pero

que no tienen por qué ser universales (aunque, en algunos casos, tengan la *pretensión* de serlo). Esta reinterpretación de la autonomía kantiana da origen a una concepción de autonomía que conserva las exigencias de racionalidad del agente y, a diferencia de Kant, rechaza la idea de que el motivo moral del agente sea siempre universal y el bien supremo; esto implica que el agente rawlsiano a la vez que respeta las exigencias de racionalidad, también atiende al hecho de la pluralidad de nociones de bien.

Justamente esta *pluralidad* de concepciones de bien implica una carga de *escepticismo* en la medida en que siempre es *possible* que mi concepción de bien esté equivocada. Es por esta razón que el agente autónomo rawlsiano, a la vez que se rige y acepta su propia concepción de bien, debe ser consciente de que su concepción no está exenta de revisión racional y, por tanto, en cualquier momento puede revisar o abandonar su concepción de bien por otra. Esta idea de autonomía defendida por Rawls combina la autonomía con la capacidad [*power*] moral del agente para *revisar* y *cambiar* sus concepciones de bien atendiendo a justificaciones racionales y razonables. La idea rawlsiana de autonomía que presento tiene entonces dos rasgos. El primero es que el agente puede revisar y cambiar su noción de bien. El segundo es que esta revisión o cambio está justificado *racionalmente*.

148

As free persons, citizens recognize one another as having the moral power to have a conception of the good. This means that they do not view themselves as inevitably tied to the pursuit of the particular conception of the good and its final ends which they espouse at any given time. Instead, as citizens, they are regarded as, in general, *capable of revising and changing this conception on reasonable and rational grounds*. Thus it is held to be permissible for citizens to stand apart from conceptions of the good and to survey and assess their various final ends. (Rawls 1980 544, citado por Kymlicka 89; énfasis añadido)

4. Lo interesante de la noción de autonomía rawlsiana es que presupone el pluralismo de concepciones de bien. Este hecho implica que el ejercicio de la autonomía de un agente debería poder ser compatible con la pluralidad. La manera de lograr esta compatibilidad es, siguiendo la tradición de Voltaire y Locke, asumiendo la *tolerancia*; ya que así se garantiza que tanto mi concepción de bien como las otras concepciones de bien puedan coexistir en una misma sociedad. Por estas razones se puede pensar que el ejercicio activo de la autonomía está relacionado con el ejercicio de la tolerancia. Las acciones tolerables son aquellas que vayan encaminadas al despliegue de la autonomía del agente. Por ejemplo, la libertad de

expresión, la libertad de protesta o la libertad de culto son casos de derechos que permiten que el individuo forme distintos juicios y pueda revisar sus propias concepciones de bien; además son libertades que van encaminadas al fortalecimiento de la tolerancia. En contraste, una acción que limite la autonomía del agente sería una acción intolerante y en ciertas circunstancias intolerable.² Una acción que limite la habilidad del individuo y su libertad para juzgar el valor de distintas prácticas y, por tanto, le impida formar y revisar sus propias concepciones de bien sería una acción que no estamos dispuestos a tolerar fácilmente (Kymlicka 87). Por ejemplo, una educación basada exclusivamente en dogmas religiosos o políticos y que prohíba el análisis de otras perspectivas es una educación intolerante –y en mi opinión intolerable– porque está educando personas que serán incapaces de formar juicios informados y justificados y que además difícilmente podrían revisar sus propias nociones de bien.

El que un agente tenga una concepción de bien que pueda *justificar razonadamente* habla a favor de su autonomía en la medida en que él mismo puede dar cuenta de los motivos de su acción, puede *responder* por ellos. Pero al tiempo que el agente se compromete con una concepción determinada de bien, también está en la capacidad de revisar e incluso cambiar su concepción a la luz de nuevas justificaciones racionales. Cuando la tolerancia y la autonomía –en el sentido rawlsiano– van de la mano, se crea una especie de aprobación por las concepciones de bien de los distintos agentes. Además se aprueban las acciones que promuevan la *revisión* (p.e. la libertad de expresión o la libertad política) o los *cambios* de la concepción de bien (p.e. la libertad religiosa). Para que la autonomía rawlsiana pueda operar socialmente se hace, entonces, necesaria la “*virtud social de la tolerancia*” (Williams 1996), pues solo dentro de una sociedad tolerante³ –y, por tanto,

149

² Hay una diferencia entre una acción intolerable y una acción intolerante. Una acción es intolerante porque objetivamente impide y rechaza la manifestación de otras concepciones de bien, mientras que una acción es intolerable dependiendo enteramente del marco evaluativo subjetivo del agente que juzga la acción. De esta manera, una acción intolerante no implica que sea intolerable. Por ejemplo, limitar la libertad de expresión es algo intolerante, pero podría ser tolerable para alguien debido a sus intereses personales. Igualmente, una acción tolerante no implica que sea tolerable. El que una acción promueva la pluralidad de concepciones de bien no implica que el agente esté dispuesto a aceptarla ya que, desde su perspectiva, sus razones para rechazarla son más poderosas.

³ Hay que aclarar que gracias a que el concepto de tolerancia puede entenderse de varias maneras no hay una única forma de constituir una sociedad tolerante. Puede darse una tolerancia *permisiva*, como cuando una mayoría permite que una minoría conviva restándole algunos derechos y privilegios. También hay tolerancia de *coexistencia* como cuando dos grupos poderosos logran un *modus vivendi* pacífico y evitan el conflicto. Y existe la tolerancia de *respeto* que es cuando las personas pueden aceptar la diferencia sin pretensiones de

pluralista— es posible que el agente pueda tener una concepción de bien y también pueda revisarla o cambiarla (cf. Halberthal 108). Siguiendo la misma intuición de la Modernidad, *es en una sociedad tolerante donde se admite la pluralidad de concepciones de bien*, y por esta razón una sociedad tolerante no debería imponer una noción de bien a sus ciudadanos, sino que debería garantizar las posibilidades para que todos ellos puedan convivir de acuerdo con sus propias concepciones y, por supuesto, para que los individuos puedan revisarlas y cambiarlas autónomamente.

II. Tolerancia más allá de la autonomía

5. La anterior exposición muestra que existe una fuerte relación entre tolerancia y autonomía. Por una parte, tenemos un concepto rawlsiano de autonomía, que si bien se desliga de las pretensiones de universalidad kantiana, mantiene altas exigencias de racionalidad en el agente. Por otra parte, alcanzamos una idea de tolerancia que, al depender de la herencia moderna de autonomía, también impone exigencias de racionalidad: una acción es tolerable —o más tolerable— en la medida en que responda a criterios de racionalidad; y una revisión o cambio en la concepción de bien es tolerable —o más tolerable— en la medida en que el agente pueda justificarla racionalmente. *Parece, entonces, que las acciones o situaciones que consideramos tolerables deben cumplir con los criterios de racionalidad característicos de la autonomía*. En este enfoque, es justamente el carácter racionalista lo que determina la posibilidad de la tolerancia. En lo que sigue intentaré mostrar, en contra de esta idea, que la idea de tolerancia no puede agotarse exclusivamente en los criterios *racionales* de la autonomía. Antes de entrar de lleno en la argumentación, presentaré tres casos que ponen a prueba la relación entre tolerancia y el concepto de autonomía que he presentado.

Hacerse daño voluntariamente

Un indio americano alcohólico del suroeste de los Estados Unidos, al que le llegó el turno de la cola, fue autorizado a iniciar y seguir el tratamiento con diálisis aun cuando se negó a seguir la prescripción médica de dejar de beber. Murió después de unos años de diálisis, presumiblemente en parte por su hábito a la bebida. [Este caso ilustra] el dilema moral de los médicos — por extensión de la sociedad «ilustrada»— enfrentados a valores y conductas hostiles a los suyos propios, de carácter «liberal». (Rorty 1996 n277-8)

imponer jerarquías. Para un análisis más detallado ver Forst (2011; 2013). En mi opinión, solo el tercer sentido de tolerancia permite que el individuo desarrolle su autonomía —en sentido rawlsiano— (González 2012).

6. En este caso, el indio americano, aunque tenía problemas de alcohol, y en algún sentido ya no controlaba su consumo, le fue suministrado el tratamiento de diálisis incluso cuando se negó a dejar de beber. La seguridad social cumplió su deber y le prestó el servicio médico de diálisis. El indio, a sabiendas de que debía abandonar el alcohol, continuó con un hábito que obstaculizaba seriamente su salud y recuperación. Este hombre sabía que el alcohol le hacía daño, y aun en tratamiento médico, decidió “voluntariamente” seguir bebiendo.

¿Podemos decir que el indio americano es autónomo cuando decide seguir bebiendo alcohol durante su tratamiento médico? Definitivamente, la decisión de este hombre no resiste una justificación racional. A menos que él busque voluntariamente hacerse daño (lo cual reta las bases mismas de la rationalidad práctica), no se puede entender por qué continuó bebiendo. También podríamos *explicar* su conducta diciendo que este hombre era alcohólico y en esa medida ya no controlaba el consumo de alcohol. Ya sea por el deseo de hacerse daño o por su adicción, la decisión de esta persona escapa a la *justificación* racional. Por otra parte, no es muy claro que él haya hecho una revisión o un cambio de su concepción de bien. Y en caso de que lo haya hecho, sigue siendo incomprensible cómo seguir bebiendo y poniendo en riesgo su vida constituye una concepción de bien.⁴

Más allá de si estamos de acuerdo o no con que el indio americano recibiera asistencia médica a pesar de su negativa a dejar de beber, el punto es que no sería un error afirmar que, en general, rechazamos su forma de vida de dependencia al alcohol. ¿Pero este rechazo es suficiente para legitimar la intolerancia ante su forma de vida? ¿Podemos ser intolerantes frente a este caso?

Conversión no racional

Saulo, respirando aún amenazas y muerte contra los discípulos del Señor, vino al sumo sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco,

⁴ Estos mismos argumentos podrían extenderse a fenómenos como la drogadicción o la mendicidad. Los drogadictos son personas que ya no controlan el consumo de sustancias psicoactivas. Esta *ausencia de auto-control* lleva a poner en duda su capacidad de decisión y, por tanto, queda en entredicho su autonomía. Hay un sentido en el que el drogadicto es indiferente a cualquier concepción de bien o su concepción está influenciada por su adicción a las drogas. La mendicidad es otro fenómeno en el que la persona ha llegado a niveles de pobreza y privación extremos. Este fenómeno además está ligado muchas de las veces a la drogadicción, el alcoholismo, la delincuencia y trastornos mentales. En semejante estado, es realmente difícil atribuir autonomía a estas personas y desde mi corta perspectiva al respecto no alcanzo a entender siquiera cuál sea su noción de bien.

a fin de que si hallase algunos hombres o mujeres de este Camino, los trajese presos a Jerusalén. Mas yendo por el camino, aconteció que al llegar cerca de Damasco, repentinamente le rodeó un resplandor de luz del cielo; y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Él dijo: ¿Quién eres, Señor? Y le dijo: Yo soy Jesús, a quien tú persigues; dura cosa te es dar coces contra el agujón. Él, temblando y temeroso, dijo: Señor, ¿quéquieres que yo haga? Y el Señor le dijo: Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que debes hacer. Y los hombres que iban con Saulo se pararon atónitos, oyendo a la verdad la voz, mas sin ver a nadie. (*Hechos 9: 1-9*)

7. La conversión de Pablo de Tarso es un caso paradigmático en el que el agente fue capaz de cambiar su noción de bien de modo radical y repentino. En un sentido, decimos que Pablo es un agente capaz de autodeterminarse porque ejerció su capacidad para cambiar su propia concepción de bien. “[O]ur conceptions of the good may and often do change over time, usually slowly but sometimes rather suddenly. On the road to Damascus Saul of Tarsus becomes Paul the Apostle” (Rawls 1985 242).

152 En la escena bíblica, Pablo tuvo una experiencia religiosa/mística que lo llevó a convertirse al cristianismo. Aunque Pablo se convirtió, no lo hizo tras una reflexión racional. Su conversión obedeció a un evento que le sucedió y no a la deliberación esforzada y consciente propia de un agente racional. “La conversión no fue motivada por un cambio en su concepción de bien surgida de la evaluación racional de opciones; fue un salto de fe más que un argumento” (Halbertal 109, traducción mía). Tras esto, ¿podemos afirmar que Pablo fue realmente un agente autónomo?⁵

Pablo tiene una creencia religiosa que es muy importante para su vida, y su conversión se debe a un acto de fe más que a una decisión racional y reflexiva. En realidad, su cambio está lejos de ser un acto autónomo-racional tal y como lo he venido caracterizando aquí. Aun así su conversión fue sincera y real. Sería una grave falta desvirtuar la decisión de Pablo por el hecho de que no se acomoda a los estándares racionales de la autonomía. Sería un error imponer los criterios de autonomía a un caso como el de

⁵ Este mismo razonamiento puede aplicar para el caso del fundamentalista religioso. Él no pone en duda su concepción de bien. De hecho el fundamentalista se niega a revisar y a cambiar su dogma religioso. Estos fundamentalistas creen no por motivos racionales, sino por otro tipo de razones: costumbre, miedo, conveniencia, interés, “fe”, etc. Aun cuando no se cumplen las condiciones para hablar de autonomía rawlsiana en este caso, es claro que el fundamentalista se identifica seriamente con su concepción de bien. Su identidad depende fuertemente de su fe religiosa. ¿Podemos decir que el fundamentalista religioso es autónomo, en la medida en que está *incondicionalmente* comprometido con su creencia?

Pablo. ¿Por qué debemos privilegiar los valores y criterios racionales a la hora de hablar de autonomía?

Aquí se ve una tensión entre la autonomía, las exigencias de racionalidad y la tolerancia. Los criterios racionales de la autonomía parecen no ser compatibles con formas de vida o decisiones como las de Pablo de Tarso. La pregunta es si podemos ser tolerantes con estas formas de vida supuestamente no autónomas. En mi opinión, sería intolerante desacreditar o despreciar este tipo de concepciones de bien.

Concepciones de bien comunitarias

8. Existen minorías religiosas (p.e. los Amish⁶ o Menonitas) que no están de acuerdo con muchas de las actividades de las democracias liberales. Por ejemplo, en Estados Unidos la escolarización es obligatoria ya que la educación es “un espacio para el desarrollo de los poderes mentales y las oportunidades sociales de los niños” (Nussbaum 2009 148). Sin embargo, los Amish consideran que cumplir cabalmente con este deber atenta contra su concepción de bien. Para esta comunidad religiosa, la educación impartida en la secundaria (después de octavo curso) va en contra de sus tradiciones religiosas, pues los niños estarían “expuestos a las tentaciones mundanas a una edad en la que serían particularmente vulnerables a la influencia de sus compañeros” (Nussbaum 2009 149). Esta comunidad afirma que si los jóvenes Amish se enfrentan a la educación secundaria tradicional en la que aprenderán otros modelos de vida (como los valores de “consumo y competencia”) y otras explicaciones del mundo no religiosas, ellos abandonarán sus creencias religiosas. En vez de ello, esta comunidad pretende complementar la educación de los miembros de su grupo. La educación que ellos impartirían estaría centrada en el “aprendizaje a través de la acción” que consiste en enseñar los “rudimentos del trabajo en el campo, la carpintería, y las tareas del hogar y los valores de solidaridad comunal y pacifismo que los acompañan [...]. Se dice que la educación Amish se centra en la sabiduría moral y la vida comunal, sin olvidar las habilidades necesarias para sostener la comunidad” (Nussbaum 2009 148s)

⁶ Los Amish son una comunidad religiosa cristiana derivada de las iglesias menonitas. Su estilo de vida es muy sencillo (vestimenta simple, dieta estricta, abstinenza de alcohol, etc.), rechazan el uso de la tecnología y el estilo de vida moderna (no usan electricidad, radio, teléfono, televisión, automóviles, no permiten ser fotografiados). Tampoco aceptan ayudas del Gobierno, rechazan la seguridad social, el seguro de desempleo o el derecho a la educación pública (p.e. poseen fondos comunitarios para cuando necesiten tratamientos médicos). Para más información ver Hostetler (1983).

Por su parte, quienes defienden la obligatoriedad de la educación afirman que la educación pública permite al estudiante ser un “elector [*chooser*] capacitado”, es decir, ser una persona capaz de elegir entre muchas de las opciones y nociones de bien que el sistema educativo le presenta. En otras palabras, la educación estaría enfocada en educar a personas autónomas: “mandatory education ensures that children acquire the capacity to envisage alternative ways of life and rationally assess them” (Kymlicka 87).

Los *Amish* buscan proteger sus derechos como grupo (específicamente, el derecho a la libertad religiosa) en detrimento de la autonomía de sus miembros; pues al negarles una educación “liberal” a sus hijos, los padres pretenden inculcar las creencias religiosas de su grupo no por elección autónoma, sino por tradición y costumbre. Por su parte, quienes quieren imponer la educación obligatoria estarían privilegiando la autonomía de los individuos, pero están siendo intolerantes ante las concepciones de bien de esta comunidad religiosa.

No podemos decir que la posición de los *Amish* sea tolerante. Este grupo, por defender sus derechos religiosos, puede afectar la libertad y la autonomía de una persona. Esta comunidad impone su concepción de bien colectivo a *todos los individuos* miembros de su comunidad. Pero tampoco es tolerante la pretensión de hacer obligatoria la educación pública para los miembros de esta comunidad, ya que por defender la autonomía individual se está pasando por encima de la concepción de bien de un grupo religioso.

Aquí se ve claramente el choque entre la autonomía y la tolerancia. La defensa de la autonomía individual no necesariamente implica el ejercicio de la tolerancia a ciertos grupos. Dicho de otra manera, hay ocasiones en las que en nombre de la autonomía se cometen actos intolerantes.

Autonomía: concepción particular de bien

9. El caso del indio americano muestra que los agentes no siempre realizan una reflexión racional sobre su noción de bien. El caso de la conversión de Pablo es un ejemplo de una concepción de bien basado en la fe y no en la razón. El ejemplo de la comunidad Amish demuestra que la noción de bien grupal puede afectar la autonomía individual. *Todos los ejemplos ilustran que las personas muchas veces guían sus vidas por concepciones que van más allá de consideraciones racionales*. Es más, si observamos detenidamente, vemos que la mayoría de las personas no reflexionan demasiado sobre sus vidas o sus concepciones de bien. Aun así, todas ellas *poseen* concepciones del bien y poseen un criterio evaluativo para guiar sus vidas. Las personas normalmente no se han enfrentado a conversiones como las del apóstol Pablo, ni tampoco son personas con

deficiencias en sus razonamientos prácticos como el indio americano, ni tienen creencias religiosas que reten las convenciones sociales de manera drástica. Tampoco es cierto que las personas sean agentes kantianos o rawlsianos. Pero aun cuando ellas no lleven a cabo reflexiones racionales sobre sus concepciones de bien, ¿podemos enjuiciar o descalificar su forma de vida y sus concepciones de bien?

Sócrates tenía una opinión al respecto cuando afirmaba categóricamente que una vida no examinada no merece ser vivida. Esto significa que existe una diferencia entre una vida reflexionada y una que no lo es, y además también sugiere que el primer tipo de vida está por encima del segundo. Con la idea de autonomía puede suceder lo mismo: hay una diferencia entre personas autónomas y otras que no lo son: ¿significa esto que las concepciones de bien de personas no reflexivas son inferiores a las de aquellas personas autónomas?

El mismo Rawls, quien en un principio parecía defender la autonomía como fundamento de la sociedad pluralista, después consideró que “el soporte de la tolerancia basada exclusivamente en la autonomía liga al pluralismo a una concepción excesivamente estrecha de la buena vida” (Halbertal 107). La autonomía, y su fuerte exigencia racional, no puede ser la concepción de bien privilegiada que guíe a una sociedad. La autonomía de los individuos es *una concepción más de bien* y, por tanto, sería contradictorio basar una sociedad pluralista y tolerante en una única concepción de bien (por más *inclusiva* que parezca), pues –siguiendo a Rawls (2006)– una sociedad realmente pluralista sería aquella en la que no existe una concepción de bien privilegiada.

Como vemos, la relación entre tolerancia y autonomía racional ya no resulta nada evidente. Una sociedad tolerante no tendría por qué privilegiar exclusivamente la autonomía racional ya que esto implica un compromiso con una noción particular de bien y, por tanto, es un obstáculo para alcanzar el máximo consenso y tolerancia posible en una sociedad pluralista (Halbertal 1996).⁷

Todos los ejemplos analizados tienen en común que a los agentes no se les puede atribuir autonomía en el sentido rawlsiano. Si esto es así, cabe preguntarse, primero, si estas formas de vida no estrictamente autónomas pueden tener lugar en una sociedad pluralista y tolerante; y segundo, si tienen cabida, cómo pueden existir en una sociedad que evite una noción exclusiva de bien particular.

⁷ Vale aclarar que algunos autores consideran que la autonomía es indispensable para garantizar la libertad individual y, por tanto, si atacamos la autonomía no podríamos hablar de libertad individual ni mucho menos de tolerancia (Ver Kymlicka 1996).

La primera pregunta nos lleva a cuestionarnos si podemos tolerar formas de vida no autónomas. En contra de la opinión socrática y de la tradición moderna ilustrada, si lo que buscamos es una sociedad incluyente y pluralista, no hay razón para querer excluir estas formas de vida no autónomas de la sociedad. *El que estas formas de vida no cumplan las expectativas de autonomía y racionalidad, no significa que no posean valor. Además, ser intolerantes frente a estas formas de vida sería contradictorio con las pretensiones mismas de una sociedad tolerante.*

Ahora bien, si no queremos excluir estas formas de vida, cómo podríamos justificarlas dentro del marco de una sociedad tolerante y pluralista. Uno de los objetivos de este ensayo es mostrar que la idea de tolerancia no puede depender exclusivamente del concepto de autonomía racional. Justamente aquí nos vemos enfrentados a unos casos en los que, a pesar de que estas formas de vida niegan o ponen en duda la autonomía racional del individuo, todavía hay *pretensiones* de tolerarlas. De manera que ahora debemos buscar una alternativa para fundamentar la idea de una sociedad tolerante que, no dependiendo del concepto de autonomía, de cabida a formas de vida no estrictamente autónomas.

156

III. Tolerancia y argumento de daño

10. Hay un hecho evidente que toda concepción ética debe reconocer: los seres humanos somos individuos:

Uno de los aspectos de la individualidad es la *separación*. Con esto quiero decir que las personas tienen vidas y cuerpos diferenciados, y vidas propias que vivir. Cada uno sigue un curso vital separado desde el nacimiento hasta la muerte, un camino aislado de alegría y aflicción, euforia y sufrimiento, que nunca se funda orgánicamente con la vida de ninguna otra persona. La comida de A recibe no llega milagrosamente al estómago de B (a menos que B sea nonato); la satisfacción de B no elimina ni equilibra la infelicidad de C. Esta separación tampoco es meramente espacio-temporal: cada persona tiene solo una oportunidad de vivir en este mundo, una oportunidad de vivir una vida que es la suya y de nadie más.

Un segundo aspecto de la individualidad es la *diferenciación cualitativa*. Todas las personas tienen propiedades distintas, por encima de las meras diferencias espacio-temporales que supone la separación. Tienen distintos gustos y talentos, proyectos y planes, defectos y virtudes, todo ello unido de modo que convierte en natural el denominar a cada uno con un nombre propio.

[...] El hecho de que cada persona tenga sólo una vida que vivir, la suya propia, es un hecho ético de gran relevancia. Por más influido que esté por

otros, *sólo yo puedo vivir mi propia vida*. (Nussbaum 2008 528-9, énfasis añadido)

El que *todos* seamos individuos, cada uno con su propia vida, nos deja en un estado de *igualdad como individuos*. Partiendo de esto, no hay razones, al menos de entrada, para establecer diferencias o jerarquías entre individuos. No solo somos iguales por el mero hecho de estar vivos, sino también por el profundo significado de la *actividad de vivir como individuos*. En tanto individuos, vivir implica ser alguien, diferenciarse del mundo y de las otras vidas (separación). Vivir también significa que mi curso vital se diferencia cualitativamente de otras vidas: mi vida es solo mía, sólo yo puedo vivirla.

De lo anterior se desprende que cada individuo tiene una *identidad* propia que si es amenazada implica “destruir su individualidad y violar lo que para él es *tal vez* el aspecto más significativo e importante de su ser” (Halbertal 109, énfasis añadido). *La individualidad implica una identidad propia*. Y dañar esta identidad puede afectar seriamente su individualidad. En este sentido, *debería* ser un hecho reconocido por *todos* los individuos que preservar y cuidar esta identidad es algo importante. Es por esta razón que la individualidad/identidad de cada individuo es valiosa.

157

11. A partir de esta idea se puede desprender un fundamento distinto a la autonomía para la tolerancia. Este fundamento es el *principio del daño*: “no podemos llevar a cabo acciones que puedan afectar enormemente a otros quitándoles la posibilidad de continuar con una forma de vida que tiene un gran significado para ellos como individuos” (Halbertal 109).

Quien asuma seriamente el valor de la identidad del individuo se preocupará por no dañar la forma de vida de otras personas, independientemente de si ella cumple o no con los criterios de autonomía. Es por ello que el principio de daño es un buen fundamento para la tolerancia porque evitar el daño al individuo significa aceptar otras formas de vida, incluso si no estamos de acuerdo con ellas. Retomando el ejemplo de la conversión religiosa, una persona puede considerar su vida religiosa como constitutiva de su propia identidad. No importa si las razones para adoptar esta forma de vida no son racionales o no han sido cotejadas con otras ideas de bien. Para esta persona es esencial y constitutivo de su identidad su credo religioso. Si nos interesa no afectar su identidad, no nos preocuparíamos tanto por el *tipo de justificación* que esta persona tenga para vivir su vida. Lo que interesa aquí es poder *aceptar* su opción de vida aun cuando estemos en *desacuerdo* con ella; en otras palabras, lo central es poder ser tolerantes ante formas de vida que también son valiosas aunque no cumplan los criterios

de autonomía racional. Las noción de bien de los individuos se sustentan, realmente y la mayoría de las veces, en aquello que es objeto de nuestro “amor y fidelidad”, en aquello hacia lo que enfocamos nuestra atención y voluntad (Taylor, 1989; Murdoch, 1970; Frankfurt, 2006).

Para la tradición moderna-rawlsiana, las acciones tolerables son aquellas que promueven la autonomía del agente. Sin embargo, como hemos visto, no todas las formas de vida pueden interpretarse y entenderse a la luz de esta concepción de autonomía. Las sociedades también están compuestas por agentes no autónomos. Si la intención es establecer una sociedad tolerante e incluyente, debemos poder aceptar también estas formas de vida dentro de la sociedad, de modo que se hace necesario ampliar los criterios de tolerancia más allá de la autonomía racional del individuo. En mi opinión, el principio del daño funciona como un criterio en el que puede sustentarse la tolerancia. Lo que importa no es tanto si el individuo puede alcanzar una concepción de bien y que pueda revisarla o incluso cambiarla *racionalmente*. Lo importante es que poseemos una identidad que implica una forma de vida y una concepción de bien que si es dañada puede afectarnos enormemente como individuos.

158

De lo anterior no se desprende que debamos renunciar a la idea de autonomía racional. Lo único que busco es señalar que esta noción de autonomía es muy estrecha. Las acciones intolerantes *no solo* son las que afecten la *autonomía* del individuo, sino las que dañan su *identidad*. Por supuesto que hay individuos que establecen su identidad bajo la idea de la autonomía y los parámetros exigentes de razonabilidad, pero no todos somos ni debemos ser agentes kantiano-rawlsianos. Como se desprende de los ejemplos analizados anteriormente, hay formas de vida no autónoma que también son valiosas y que otorgan una identidad al individuo.

El principio de daño tiene una doble ventaja en comparación con el concepto de autonomía. En primer lugar, el principio de daño no excluye la autonomía, es más, respeta el hecho de que los individuos, entre otras formas, también establezcan su identidad bajo los criterios de autonomía racional. En segundo lugar, privilegiar la autonomía del individuo en una sociedad implica un compromiso con una noción particular de bien, en cambio el principio de daño resulta más incluyente en la medida en que evita en lo posible una noción privada de bien.⁸

⁸No estoy seguro de que el principio de daño se desligue de *cualquier* idea de bien. Para empezar, el principio de daño se fundamenta sobre la regla socrática de que *nadie se hace daño voluntariamente*. En algún sentido, el principio de daño tiene presupuestos y puede conducir a un compromiso con cierta idea de bien. El punto es que estos presupuestos son tan básicos que atentar contra ellos retan la idea misma de razonabilidad práctica. Así que la

Bienes constitutivos

12. Los tres ejemplos que he presentado tienen en común el hecho de que los agentes no son estrictamente autónomos. Sin embargo, no todos los casos son iguales. Hay una diferencia entre el caso del indio americano alcohólico y los casos de Pablo o la comunidad *Amish*. En la conversión de Pablo o en la posición de los *Amish* hay un claro compromiso religioso que es constitutivo de su identidad. Su compromiso religioso es demasiado importante, demasiado valioso para sus vidas. Sin este compromiso dejarían de ser las personas que son. En cambio, el indio americano difícilmente puede considerar su dependencia como un valor fuerte que deba configurar su vida. Incluso su capacidad para establecer su identidad se ve afectada por el alcoholismo porque, siguiendo una línea kantiana, la dependencia externa al alcohol lo lleva a que sus decisiones estén condicionadas y en algún sentido no son suyas.

A partir de lo anterior quisiera introducir el concepto de *bien constitutivo* (Sandel 1982 62). Una concepción constitutiva de bien es aquella que determina la identidad del agente en la medida en que existe un *compromiso incondicional (wholeheartedness)* con cierta concepción que el agente considera valiosa en su vida, y este compromiso es *estable a lo largo del tiempo*. Por ejemplo, el apóstol Pablo y los miembros de la comunidad *Amish* tienen a su religión como una noción de bien constitutivo, ya que su compromiso es incondicional con lo que ellos consideran valioso y este compromiso se mantiene a lo largo del tiempo. En cambio al indio americano no se le puede atribuir el alcoholismo como algo que constituya su identidad, pues en este caso es más apropiando hablar de dependencia que de compromiso, y además difícilmente se puede decir que alguien considere valiosa una vida de dependencia o adicción.

159

Bienes constitutivos y principio de daño

13. El que tengamos nociones de bien constitutivas es un aspecto central para la *aplicación* del principio de daño, independientemente de si estas nociones son el resultado de un examen o de una evaluación fuerte. En todo caso, este principio nos indica que no podemos realizar acciones que puedan afectar enormemente a otros quitándoles la posibilidad de continuar con una forma de vida que es valiosa para ellos. ¿Significa que debemos tolerar *todas* las nociones de bien con las que se identifica un individuo? ¿No es esto caer en el relativismo? No necesariamente. En primer lugar,

solución no es tanto que un principio no se comprometa con *ninguna* idea de bien (algo que considero imposible), a lo que debemos apuntar es a que tal principio sea lo más incluyente posible y abarque la mayor cantidad posible de concepciones de bien.

las acciones que debemos evitar son las que determinan la *identidad* del individuo, es decir, debemos *evitar acciones que dañen las nociones de bien constitutivas* de los individuos, porque estaríamos afectando seriamente su identidad.⁹ Por esta razón, sería incorrecto, por ejemplo, atacar a Pablo por su conversión, pues su identidad está dada por una noción de bien religiosa y atacar esta noción implica afectarlo seriamente y quitarle la posibilidad de vivir una vida valiosa para él. Igualmente sería incorrecto pasar por encima de los creyentes Amish porque su religión es constitutiva de su identidad y no podemos imponer unas nociones de bien liberales a costa de afectar seriamente una forma de vida que los miembros de esta comunidad consideran valiosa.¹⁰

Lo anterior no significa que debamos tolerar todas las nociones de bien de los individuos. Siguiendo el mismo principio de daño, *no hay razones para aceptar acciones que atenten contra el principio del daño*, es decir, no hay razones para tolerar formas de vida o nociones de bien que afecten las nociones de bien constitutivas de otros individuos. El principio de daño puede valer como un indicador *positivo* para establecer el fundamento de la tolerancia, porque evitar el daño al individuo significa también tolerar su forma de vida. Al mismo tiempo, este principio opera como un criterio *negativo* para juzgar como incorrectas acciones y formas de vida que dañen la identidad constitutiva del individuo mismo o de otros individuos.

Retomando los ejemplos, podemos rechazar la forma de vida del indio alcohólico. Nadie considera valiosa una vida de dependencia al alcohol. Nadie puede decir que tal dependencia constituya una noción de bien. La forma de vida de este hombre es dañina para él mismo, incluso

⁹ Aquí viene el problema de establecer cuándo estamos atacando los fines constitutivos de una persona. Ya no podemos contar con criterios “objetivos” tal y como pretende, por ejemplo, la idea de autonomía kantiana. Aun así la misma pretensión de interesarse por saber cuál es la identidad y la constitución de una persona ya es un hecho ético relevante porque nos obliga a ver más allá de nuestros propios parámetros y volcar nuestra atención hacia otras formas de vida.

¹⁰ A lo largo de este artículo asumo que generalmente el bien del individuo está por encima del bien colectivo. En caso de conflicto, y dependiendo de las circunstancias, hay buenas razones para privilegiar la satisfacción del bien constitutivo del individuo. En primer lugar, si no se satisface el bien del individuo estaríamos siendo ciegos al hecho éticamente relevante de que los seres humanos somos individuos; así, aunque no siempre se satisfaga al individuo, no podemos ser completamente indiferentes ante sus necesidades. En segundo lugar, piensen que privilegiar los intereses del grupo es un eufemismo para decir que se privilegia a los *miembros* del grupo. La razón por la que es importante proteger grupos es porque ellos reúnen las creencias, proyectos y nociones constitutivas de bien de los miembros. Si fuera concebible un grupo sin miembros, no tendría sentido ético protegerlo. Hay un sentido relevante en el que los sujetos éticos son los individuos y no tanto los grupos.

su dependencia le impide vivir una vida valiosa guiada por una noción constitutiva de bien. No es incorrecto juzgar negativamente la forma de vida de este hombre. Igualmente, nadie considera valiosa una vida de adicción a las drogas o una vida de mendicidad y privación extrema. Por esta razón, no es intolerante juzgar estas formas de vida en las que la persona misma se hace daño (voluntariamente o no). En todos estos casos, el individuo no puede protegerse detrás del principio de daño para justificar su forma de vida porque la manera en que vive atenta contra el mismo principio de daño.

Siguiendo la misma línea, no hay razones para aceptar nociones de bien constitutivas que dañen o afecten las nociones de bien constitutivas de otras personas. Este es el caso del político radical y dogmático cuyas ideas afectan directamente las formas de vida de otras personas (p.e. el político que es intolerante a la diversidad sexual o el caso del antisemita). El mismo argumento aplica para el fundamentalista religioso o el religioso ortodoxo que con sus actos puede llegar a afectar las nociones de bien de otras personas (i.e. el fenómeno de la intolerancia religiosa). Igualmente, las acciones que impiden la libre expresión religiosa de ciertas comunidades atentan contra el principio de daño, por esto es que sería intolerante obligar a los miembros de la comunidad *Amish* a someterse a los mismos criterios educativos de la mayoría.

161

Principio de daño y tolerancia

14. La pretensión moderna-rawlsiana de fundamentar la tolerancia exclusivamente en la autonomía supone una noción de bien particular que implica la idea de un agente que *racionalmente* es capaz de revisar o cambiar sus nociones de bien. Esta idea excluye otras formas de vida que, siendo valiosas por sí mismas, no cumplen con los criterios estrictos de racionalidad. Se traza, entonces, una distinción entre aquellas formas de vida que hayan sido producto de la autonomía personal y otras que no lo son. De manera que una sociedad en la que la tolerancia se fundamente en la autonomía implicaría una jerarquización entre las formas de vida de los individuos. El problema de esta situación es que se niegan condiciones de *igualdad* a las formas de vida de personas que tienen nociones constitutivas de bien no autónomas.

Es aquí cuando surge una tensión entre la idea de tolerancia y la autonomía porque si no se puede asegurar la igualdad entre individuos, el estado de tolerancia no puede resultar estable. En un estado de desigualdad, en cualquier momento la supuesta tolerancia puede dar lugar a la exclusión y la intolerancia. En una sociedad donde se establezca una jerarquía entre formas de vida, no se tolera realmente, sino que se daría el fenómeno de la

tolerancia permisiva, en la que una mayoría permite que una minoría viva (p.e. la comunidad *Amish*); o el fenómeno de la *tolerancia de coexistencia* donde dos grupos fuertes se aceptan solo por evitar conflictos sociales (Forst 2011). En ambos casos se puede hablar de tolerancia, pero en un sentido débil. La concepción permisiva es una tolerancia parcial porque quien tolera es la parte mayoritaria con autoridad, mientras que la minoría no necesariamente tolera sino que sufre, resiste o simplemente acepta el estado de cosas dispuesto por la mayoría. La segunda concepción –tolerancia de coexistencia– tiene el problema de que es dependiente del estado de cosas: si por alguna razón los poderes entre comunidades se desequilibraran, entonces la tolerancia de coexistencia se transformaría –en el mejor de los casos– en una tolerancia permisiva o –en el peor de los casos– la parte más fuerte sería intolerante con la parte menos poderosa.

Cuando la tolerancia va ligada a la idea de igualdad entre las distintas formas de vida, se configura, de modo esencial, el tipo de relaciones personales que se establecen en una sociedad. La tolerancia, cuando presupone la igualdad, configura la forma de ser de las relaciones entre individuos porque se dan con base en la *reciprocidad*. No puedo pretender que la tolerancia aplique para unas formas de vida (autónomas) y no aplique para otras formas de vida (no autónomas). El derecho a ser tolerado es recíproco: si exijo mi derecho a vivir según mis nociones constitutivas de bien, no tiene sentido negársela a los otros –aunque esas otras formas de vida no sean, en sentido estricto, autónomas–, porque caeríamos en una suerte de *absurdum morale* ya que no puedo negar a mis *iguales* lo que yo deseo para mí mismo. La libertad de vivir según las concepciones constitutivas de bien solo tiene sentido si es una libertad igual para todos.

Basar la tolerancia en el principio de daño permite una *inclusión* mucho más amplia de formas de vida en una sociedad. Cuando ponemos el acento no en la autonomía sino en las nociones constitutivas de bien de las distintas personas estamos, por un lado, ampliando el rango de nuestra tolerancia porque estamos incluyendo formas de vida autónomas y no autónomas; y, por otro lado, estamos presuponiendo un sentido de igualdad que facilita la idea de reciprocidad en una sociedad que pretenda ser tolerante.

Referencias bibliográficas

- Forst, Rainer. (2007). "Toleration". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Febrero 23 2007). Recuperado el 1 de julio de 2011 en <http://plato.stanford.edu/entries/toleration/>
- Forst, Rainer. (2013). *Toleration in Conflict. Past and Present*. New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry. (2006). "La importancia de lo que nos preocupa". *La importancia de lo que nos preocupa*. Madrid: Katz. 119-138.
- González, Leonardo. (2012). *Tolerancia y diversidad cultural*. Ponencia presentada en el IV Congreso Colombiano de Filosofía. Manizalez. No publicada.
- Halbertal, Moshe. (1996). "Autonomy, Toleration, and Group Rights: A Response to Will Kymlicka". *Toleration. An Elusive Virtue*. New Jersey: Princeton University Press. 106- 113.
- Hostetler, John Andrew. (1983). *Amish Life*. Pennsylvania: Herald Press.
- Kant, Immanuel. (2008). [FMC]. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kymlicka, Will. (1996). "Two Models of Pluralism and Tolerance". *Toleration. An Elusive Virtue*. New Jersey: Princeton University Press, 81-105.
- Locke, John. [1689] (1983). *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett.
- Murdoch, Iris. (1970). *The Sovereignty of Good*. Londres, Routledge.
- Nussbaum, Martha. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Madrid: Paidós.
- Nussbaum, Martha. (2009). *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Madrid: Tusquets.
- Nussbaum, Martha. (2011). *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*. Madrid: Katz.
- Rawls, John. (1985). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14/3; 223–51.
- Rawls, John. (2006). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Rorty, Richard. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Sandel, Michael. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Voltaire [1763] (2000). *Treatise on Tolerance*. Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. (1996). "Toleration: An Impossible Virtue?". *Toleration: An Elusive Virtue*. David Heyd (Ed.). New Jersey: Princeton University Press.