

COMENTARIO A “¿TOLERANCIA O AUTONOMÍA?”

*Luis Villavicencio Miranda*¹

Referência do texto comentado: LOEWE, Daniel; SCHWEMBER, Felipe Augier. ¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 111– 142.

Agradezco la oportunidad que me ofrece la Revista *Trans/Form/Ação* para comentar el excelente trabajo titulado “¿Tolerancia o Autonomía? Dos Utopías Liberales de la Sociedad: Kukathas y Kymlicka”. Comparto, en general, la tesis normativa del artículo. Dicha tesis sostiene, en las propias palabras de los autores, que el liberalismo

[...] 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; SCHWEMBER, 2021, p. 136).

El planteamiento se acerca bastante a la postura del segundo Rawls. En el Liberalismo político la estabilidad ya no depende de la aceptación por parte de los ciudadanos y ciudadanas de una visión comprehensiva que incluya

¹ Profesor en la Universidad de Valparaíso, Valparaíso – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-3115-3312>. E-Mail: luis.villavicencio@uv.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.10.p143>



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

a la justicia como equidad, sino que se muestra como la concepción de la justicia que puede constituirse en el foco de un consenso por superposición de doctrinas comprensivas inconmensurables entre sí, pero razonables. En fin, la razón pública se erige como el criterio que permite evaluar la justicia de las políticas públicas, conforme a razones que no radiquen en el carácter superior de una determinada forma de vida, sino en argumentos que puedan ser aceptados por sujetos que mantienen profundas divergencias precisamente sobre ese punto.

A diferencia de Rawls, los autores declaran explícitamente que no consideran realizable la metaautopía liberal. De ese modo, la pretensión liberal de eludir cualquier compromiso con alguna doctrina comprensiva es inalcanzable. El liberalismo político lograría superar aquellas objeciones que acusan al liberalismo de comprometerse, a nivel público, con un escepticismo ético incompatible con la neutralidad que la teoría busca defender. Sin embargo, no logra zafarse del reproche que culpa a la concepción política de caer en las redes de la *paradoja de la razón pública*, esto es, ¿por qué razones estaríamos dispuestos a dejar de lado nuestra propia doctrina comprensiva cuando se discuten en el ámbito público los temas más fundamentales?

La cuestión clave, creo, es que la respuesta rawlsiana al problema de la verdad u objetividad no es problemática por el método de elusión cuasiepistémico en que se funda (que podríamos considerar emparentado con la tesis de Kukathas, tal como la presentan los autores), ya sea que la razonabilidad la interpretemos cognitivamente como el criterio de corrección normativo que busca representar las cargas del juicio o que la comprendamos como la imposibilidad política de intentar imponer la propia doctrina comprensiva por medio del poder coercitivo del Estado, sino más bien en la dificultad de distinguir clara y establemente el ámbito público del no público. El gran cuestionamiento que subyace a esta objeción es que la exclusión de las consideraciones morales sustentadas en las diferentes doctrinas comprensivas, cuando se discuten cuestiones que tienen que ver con el diseño de la estructura básica de la sociedad, supone necesariamente tomar partido, en parte al menos, por la visión comprensiva en la que se cree, es decir, implica suscribir una doctrina comprensiva que defiende la separación entre lo político y no político.

La pregunta para la que no tiene respuesta la metaautopía liberal es la siguiente: ¿qué sucede con las doctrinas comprensivas que se empeñan en ser irrazonables? ¿qué hacemos frente a aquellas religiones o culturas que

desprecian la convivencia pacífica? Es precisamente en este punto donde se cuela el carácter comprensivo del liberalismo político al excluir del consenso a aquellas doctrinas que están dispuestas a sacrificar la estabilidad por la “verdad” de sus convicciones. La pregunta que Rawls deja sin respuesta es por qué una doctrina religiosa fundamentalista aceptaría la separación entre el ámbito público y privado si, conforme a su visión comprensiva, para ella no tiene sentido alguno tratar a todos como ciudadanos libres e iguales.

Loewe & Schwember (2021, p. 111) comparten que el liberalismo aspira, entonces, 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”. Al revisar los defectos de las concepciones liberales opuestas de Kymlicka y Kukathas el trabajo ratifica esa conclusión.

Con todo, ¿hay otra posibilidad? Me parece que podemos mantener las tesis normativas liberales haciéndolas compatibles con presupuestos no liberales. El camino por recorrer es abandonar lo que Parekh llama una obsesiva compulsión por la identidad doctrinaria de las teorías. En vez de hablar de tal o cual teoría, sería más provechoso desfragmentar los distintos principios que consideramos valiosos (muchos de ellos liberales) y permanecer abiertos a aceptar algunos y rechazar otros, combinándolos con aquellos que provengan de otras fuentes. Tal como la visión liberal de la vida, otras formas de vida contienen visiones valorables de la inmensa complejidad y diversidad de ésta y encarnan valores, en principio, estimables. Debemos llevar estos entendimientos y valores a un diálogo creativo y crítico entre todas las visiones, y abrir las posibilidades de nuevos sistemas de pensamiento, cruzar las fronteras doctrinarias con soltura y confianza, y resistir las rotulaciones esencialistas (PAREKH, 2006, p. 367-372). La cuestión clave es que esa misma actitud habrá de aplicarse al propio multiculturalismo. Luego, solo un multiculturalismo tenue sería admisible en desmedro de un multiculturalismo denso (BAUMEISTER, 2000, p. 58), pues éste último caería preso de la misma compulsión que afecta a un liberalismo ciego a la diferencia.

A estas alturas se podría deducir que la concepción que habremos de adoptar es el multiculturalismo de Parekh, pero esta es una conclusión apresurada. Para Parekh al ser las culturas imperfectas, limitadas, internamente plurales, y permeables a influencias externas, la promoción del diálogo entre ellas es algo mutuamente beneficioso y ese intercambio dialógico sería posible debido a que cada cultura acepta a las otras como participantes iguales en el plano discursivo. El problema es que no queda para nada claro cómo Parekh

pasa de presupuestos pluralistas en los que se funda su planteamiento a tesis normativas que promueven el diálogo intercultural. Es decir, no basta que el debate cultural fluya. Esa sería una respuesta baladí para los grupos oprimidos por razones culturales, los que no pueden esperar, pues su situación de explotación requiere respuestas normativas dramáticamente urgentes. Baste, a modo de ilustración, la inhumana subordinación que sufren las mujeres en muchas culturas. Okin (1999) ha criticado, con razón, que las reivindicaciones multiculturales pueden suponer (y de hecho suponen) vulneraciones graves e intolerables a la igualdad entre el hombre y la mujer. Lo que debe determinarse es si la apelación a la cultura es una justificación válida para no aplicar un catálogo de derechos básicos y, en términos más abstractos, si existen razones persuasivas para no distribuir con pretensiones de universalidad el valor de la autonomía. Si defendemos una posición multiculturalista nos encontraríamos en medio del dilema de considerar como válidas aquellas culturas –desgraciadamente demasiadas desde nuestra propia cosmovisión– que suponen la discriminación de la mujer o, en cambio, sostener normativamente la igualdad de la mujer. Pero en este último caso, apelaríamos a valores de moralidad crítica universales que no todas las versiones del multiculturalismo podrían justificar. ¿Se podrá superar esta paradoja? Creo que sí.

Si se concede que una cultura puede justificar la no aplicación de los derechos básicos a un grupo determinado – en el caso que nos ocupa, las mujeres– estaríamos dejándonos atrapar por lo que Benhabib denomina una *sociología reduccionista de la cultura* (BENHABIB, 2002, p. 4). En vez de eso, desde su interior una cultura nunca aparece como un todo homogéneo. Necesitamos sacudirnos de esa concepción estática y tosca de la cultura que compartiría el liberalismo, algunos multiculturalismos y, al parecer, también los autores. Al contrario, la única versión consistente del desafío cultural es tomarse en serio las consecuencias de asumir el carácter dinámico de las culturas. De no hacerlo, se petrificaría la cultura a costa de la autonomía de algunos de sus miembros impidiendo que éstos cuestionen su pertenencia a la cultura. La cultura dejaría de ser, como nos aseguran los propios autores multiculturalistas, permeable e influenciabile externamente. Lo decisivo es que comprendidas de este modo las culturas, el lecho liberal sería lo suficiente cómodo y flexible para acoger el embate cultural y administrar el diálogo entre culturas satisfactoriamente. Habría llegado Teseo para hacerse cargo de Procasto.

REFERENCIAS

BAUMEISTER, Andrea. **Liberalism and the 'Politics of Difference'**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture**. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton University Press, 2002

LOEWE, Daniel; SCHWEMBER, Felipe Augier. ¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 111– 142.

OKIN, Susan Moller. **Is Multiculturalism Bad for Women?** Princeton: Princeton University Press, 1999.

PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. Cultural Diversity and Political Theory. 2. ed. London: Palgrave MacMillan, 2006.

Recebido: 15/4/2020

Accito: 20/4/2020

