

11

SOBRE LA TOLERANCIA (HERMENÉUTICA Y
LIBERAL)

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

Universidad Europea Miguel de Cervantes. Valladolid.

Cuéntase que, durante la representación de cierta tragedia de Eurípides, uno de sus personajes llegó a afirmar que, en lo concerniente a la virtud, lo mejor era mirarlo todo con indulgente tolerancia. Sócrates entonces, interrumpiendo a los actores, se puso en pie y gritó que le parecía ridículo consentir que se corrompiera de esa manera la educación de los jóvenes.

0. Preámbulo¹⁶

Que la tolerancia es una virtud cara a los filósofos hermenéuticos resulta una tesis difícil de negar. Así, Mauricio Beuchot¹⁷, señero representante de esta corriente filosófica en México y en el mundo hispanohablante en general, ha insistido sobre parejo asunto en diversos momentos (BEUCHOT, 1997a; 1997b; 1999a; 1999b, 93-96). También Hans-Georg Gadamer –al que con acierto Gianni Vattimo postula como “padre” de la filosofía hermenéutica (VATTIMO, 2000)– se prodigó en plurales circunstancias alrededor de este tema (GADAMER 1977a, 260; 1977b, 17; 1986, 64; 1993). Por mi parte, el hecho de que me haya ocupado ya en diversos lugares (QUINTANA PAZ,

¹⁶ Agradezco a Jorge Hernández García, a Mariano Carlos Melero de la Torre, a Óscar Sánchez Alonso y a Joan Vergés Gifra sus generosos y profucos consejos para la configuración final de este texto, aunque son míos todos los errores que en él subsisten.

¹⁷ Un interesante comentario crítico a sus aportaciones puede encontrarse en RABADÁN (2002), que valora especialmente los logros de Beuchot que le diferencian (para su ventaja) con respecto a su compatriota multiculturalista Luis Villoro, cuando este escribe asimismo acerca de similar género de asuntos (VILLORO, 1998). Puede hallarse una buena síntesis de las ideas de Beuchot en torno a la tolerancia en AGUAYO CRUZ (2004), lo que acaso nos pueda eximir de no poder abordarlas aquí con todo el pormenor que ameritarían.

2002, 80, n. 57 y 97; 2005a, 644, n. 50 y 663; 2006a; 2006b; 2007a, 75-78) de las razones que respaldan tal afecto del pensamiento hermenéutico por una actitud tolerante¹⁸ me inclina ahora a concentrarme más bien sobre un aspecto diferente anejo a toda esta cuestión.

Ciertamente la tolerancia (o cierta idea de tolerancia)¹⁹ es una de las virtudes ético-políticas que un mayor número de corrientes del pensamiento occidental han tratado de defender o fundamentar²⁰. Y, entre todas ellas, sin duda merece un lugar, si no de honor, sí al menos de cierto empaque la atención que desde siempre le ha prestado a esta idea la tradición liberal²¹. Desearía, pues, dedicar las presentes páginas a poner en relación las nociones liberales con las nociones de la filosofía hermenéutica, y ello con respecto al asunto de por qué merece la pena apostar por la tolerancia²².

Para ello, dividiré lo que resta de este escrito en dos partes (una central y la otra meramente conclusiva) que subseguirán al presente preámbulo. En la primera de esas secciones me ocuparé de trazar un panorama somero acerca de qué tipos de argumentos tienen los liberales para sustentar su aprecio por la tolerancia. Argüiré que básicamente se han ofrecido tres tipos de argumentos diferentes para dar cuerpo a esta preferencia liberal: tres tipos de argumentos no necesariamente congruentes entre sí, y que de hecho implican gran parte de las discusiones que, dentro de la aceptación del marco general de una democracia liberal, tienen lugar sobre cuáles habrían de ser el sentido y límites de la susodicha “tolerancia”. A continuación, en la última parte de este opúsculo, me dedicaré

¹⁸ Además, esta característica del pensamiento de corte hermenéutico vendría a coincidir (como tantos otros elementos suyos) con uno de los rasgos predominantes de la filosofía postmoderna, que también ampara esa misma predilección por la virtud del tolerar (véase QUINTANA PAZ, 1998; 2005b; 2006c).

¹⁹ Puede servirnos de definición provisional de esta virtud la que nos dona THIEBAUT (1999, 25): “No pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos compartís, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten”.

²⁰ De hecho, ello ha conducido a autores tan diversos como VOLTAIRE (1764) o DERRIDA (1996) a aventurar que existe una ligazón esencial entre el aprecio por la tolerancia y el judeocristianismo helenizado típico del pensar europeo.

²¹ Carlos Alberto Montaner, verbigracia, llega a identificar la tolerancia como la actitud vital más característica de los liberales, y aquella que mejor les distingue con respecto a otros tipos de pensamiento ético-político, como pudiera ser el de indole conservadora (MONTANER, 2001).

²² Existe un ejercicio previo en este sentido que tuve el honor de poder realizar con el filósofo gerundense Joan Vergés, en forma de diálogo (VERGÉS GIFRA y QUINTANA PAZ, 2002). Como se verá, empero, allí el bando liberal venía representado por uno solo de sus posibles legados –un “liberal político”, al modo en que entiende este término RAWLS (1996)–, mientras que la filosofía hermenéutica se veía incluida bajo el mucho más extenso título de “pensamiento postmetafísico”. Las cosas andarán de modo distinto en el presente artículo, como se detectará en breve.

a contrastar muy sucintamente los mencionados tres argumentos liberales frente a la perspectiva filosófica hermenéutica, con el fin de averiguar cuáles de ellos resultan válidos para esta última y cuáles no lo hacen. Ello nos servirá por añadidura para conocer algunas de las imbricaciones y de las diferencias entre estas dos revelantes corrientes (la liberal y la hermenéutica) del pensamiento contemporáneo.

Ahora bien, antes de emprender el descrito camino resulta de rigor acotar mediante este prefacio cuál es el sentido preciso en que se empleará aquí el término “liberal”, dado que (como tal vez se haya podido percibir ya en las líneas anteriores) no lo utilizaremos en su acepción más laxa. En primer lugar, acaso no resulte ocioso mentar que no nos ocuparemos del liberalismo como doctrina económica (o económico-política²³) –en el sentido de Adam Smith, Milton Friedman, Friedrich Hayek, Ludwig von Mises, Carl Menger o, entre nosotros, Jesús Huerta de Soto–, sino que sólo abordaremos este movimiento desde su vertiente social o ético-política. Ahora bien, curiosamente, tampoco nos referiremos aquí a esa línea de pensamiento liberal que se etiqueta explícitamente, desde la obra homónima de John Rawls, como “liberalismo político”, y ello por motivos de espacio, fundamentalmente²⁴. Tampoco trataremos a los pensadores que se autodenominan “liberales” pero que descansan sobre motivos meramente pragmáticos a la hora de justificar las bondades de la tolerancia; esto es, no sopesaremos aquí las tesis de aquellos filósofos que reputan la tolerancia como “un expediente práctico de acomodación²⁵ entre doctrinas enfrentadas que responde a razones puramente estratégicas” (MELERO DE LA TORRE, 2007, 92)²⁶. Autores como

²³ Es decir, el liberalismo como aquella corriente que porfia por la no intromisión del Estado (o la menor intromisión posible del Estado) en las relaciones mercantiles entre los ciudadanos (por ejemplo, haciendo que los impuestos o las regulaciones comerciales o de la producción queden reducidos a su mínima expresión).

²⁴ Y también porque, como ya se marcó en la nota anteúltima, ese tipo de liberalismo ya se intentó tratar dentro del artículo de Vergés y mío que allí se cita. En todo caso, se analiza de modo extremadamente eficaz en VERGÉS GIFRA (2006, 109-162) una interesante extrapolación del principio que aquí nos importa preponderantemente, el principio de tolerancia, realizada de la mano de la filosofía política de Rawls por parte de RORTY (1988) hacia la filosofía en general. También cabe enriquecerse en VERGÉS GIFRA (2005) de un pormenorizado análisis de los aciertos y desaciertos que cosecha una interpretación de Rawls en clave de filosofía hermenéutica (la otra escuela filosófica que nos ocupará aquí).

²⁵ El término “acomodación” cobra ciertamente un peso capital en este tipo de liberalismo; así, William Galston etiqueta su propuesta como una teoría que persigue “una política de la máxima acomodación viable” (GALSTON, 2002, 20). Esa “viabilidad” (*feasibility*, en inglés) queda acotada para ese mismo autor como aquello que resulta imprescindible para mantener cierta unión cívica y proteger la seguridad del individuo (GALSTON, 1991; 2002, 108).

²⁶ El recién citado texto de Mariano C. Melero de la Torre merece un lugar de privilegio entre las referencias utilizadas para la redacción de este artículo (y entre los autores a los que debo sentirme agradecido), pues en cierto sentido constituyó el estímulo principal que me condujo a la presente empresa.

Chandran Kukathas o William Galston, con su “liberalismo de la diversidad”, restarán pues fuera del foco de atención de este artículo²⁷, así como todos aquellos que apuestan por la tolerancia como un mero *modus vivendi*²⁸ (GRAY, 2000, 105-139) para evitar males mayores, por “razones de estrategia” o “prudenciales” (THIEBAUT, 1999, 68), pero no porque encuentren en la tolerancia como tal un valor ético intrínsecamente estimable.

Si entonces, en el concepto operativo de liberalismo con que nos manejaremos aquí, no apuntaremos ni hacia los “liberales económicos”, ni hacia los “liberales políticos” (en sentido rawlsiano), ni hacia los “liberales de la diversidad”, ¿qué entenderemos consiguientemente por “liberal”? En pocas palabras, cabe decir que trabajaremos en este artículo con lo que se entiende como “liberalismo ético” o “comprehensivo”²⁹: esto es, el liberalismo que preconiza la idea de que hay una cierta concepción de la vida (la que promueve valores como la autonomía personal, la reflexión individual y la constante disponibilidad a revisar nuestras nociones acerca de lo bueno) que es preferible a otras formas de organizarnos la vida (verbigracia, aquellas que otorgan a la autoridad, o a la tradición, o a la pureza ideológica, o al colectivo nacional o religioso al que se pertenece, un papel más relevante en detrimento de los valores individuales antes señalados)³⁰. Nombres como los de John Locke, Voltaire, Immanuel Kant, Alexis de

De hecho, puede estimarse todo este escrito mío como un intento de discrepar de Melero de la Torre en cuanto a que lo que él considera un mismo modelo normativo de justificación de la tolerancia (el del “liberalismo comprehensivo”). Puesto que yo pienso más bien que se agazapan dentro de esa perspectiva *tres tipos de argumentos* diferentes que no resultan necesariamente coherentes entre sí, y que por lo tanto pertenecen plausiblemente a *tres “modelos” diversos* (y no uno, como piensa Melero de la Torre) de defensa liberal del valor del tolerar.

²⁷ Esto es así a pesar de que textos como GALSTON (1995) abundan en la idea de que el liberalismo que verdaderamente hace honor a la virtud de la tolerancia es su “liberalismo de la diversidad” o “liberalismo de la Reforma” (así llamado porque sus raíces pueden remontarse a la idea posterior a la Reforma –aunque no congruente con todos los reformados, como bien muestra MORILLAS ESTEBAN [2006, 109-111]– de que es mejor soportar la diversidad religiosa –y luego cultural– que tratar de imponer la uniformidad a este respecto; véase CROWDER, 2007, 123). De modo si cabe aún más ambicioso, juzga la tolerancia como la virtud liberal por excelencia KUKATHAS (1997).

²⁸ Probablemente no resulte vano recordar aquí que el latinismo “*modus vivendi*” no significa en absoluto –como a menudo tienden fácilmente a pensar ciertos castellanoparlantes (también he podido detectar este error en numerosos hablantes del italiano)– “modo de vida”, sino que por el contrario hace referencia a un “modo de convivencia” más o menos pacífica entre dos o más partes netamente distintas y potencialmente enfrentadas (en este caso que estamos considerando, se trata de la convivencia entre miembros de cosmovisiones diversas que son capaces de tolerarse recíprocamente sus muy diferentes maneras de tomarse la vida, y de ejercer además tal tolerancia por motivos liberales).

²⁹ Similar al liberalismo que sustenta la “integración ética liberal” a la que se refiere MELERO DE LA TORRE (2006, 72-95), o la “comunidad liberal” de DWORKIN (1989) –véase, sobre esta última idea, MELERO DE LA TORRE (1999)–.

³⁰ Diversos autores (GUTMANN, 1995; CALLAN, 1997) han venido a reconocer que la distinción entre este “liberalismo comprehensivo” y el “liberalismo político rawlsiano” antes aludido no es ni mucho

Tocqueville, John Stuart Mill, Karl Popper, Hannah Arendt³¹ o, entre nosotros, Salvador de Madariaga y Fernando Savater podrían eventualmente fungir como dignos epónimos de este tipo de liberalismo, tendencia cuyas diversas motivaciones para seamos tolerantes con nuestros congéneres pasamos sumariamente a relatar.

1. Tres argumentos éticos liberales a favor de la tolerancia

En las naciones occidentales, como la española, todos nosotros estamos acostumbrados a toparnos diariamente con individuos que no comparten nuestras preferencias políticas; con personas que poseen creencias religiosas muy diferentes a las nuestras; con seres humanos que sienten como propios valores éticos o pertenencias culturales netamente ajenos a los nuestros. Dado que vivimos en un sistema político democrático, cualquiera de nosotros tiene naturalmente derecho a intentar convencer a toda esa gente de que sus opiniones políticas están equivocadas; de que sus creencias (o increencia) religiosas yerran; de que hay principios éticos mejores que los que ellos sostienen; y de que podrían sentirse atraídos hacia elementos culturales que no son aquellos a los que se hallan más habituados. Aun así, habremos de rendirnos más pronto o más tarde a la evidencia: la inmensa mayoría de nuestros esfuerzos por persuadir a los demás de que acepten concepciones políticas, religiosas, éticas o culturales similares a las nuestras

menos tan tajante como pudiera en un principio parecer (especialmente en lo que a proyectos educativos se refiere); pero no podemos adentrarnos aquí en tan vibrante debate. En todo caso, el propio Rawls no es inconsciente de esta vinculación entre ambos liberalismos (RAWLS, 1996), aun cuando su “liberalismo político” aspire idealmente a quedarse en el ámbito político, sin entrar a decidir con respecto a ninguna de las concepciones éticas, morales o “comprehensivas” del bien disponibles en una sociedad plural. Por otra parte, quizás tampoco el “liberalismo económico” antes citado sea ni mucho menos ajeno a ciertos elementos éticos en su interior (esa es, al menos, la posición explícita de ROTHBARD, 1982; HUERTA DE SOTO, 2002; 2004, 46-59; y RODRÍGUEZ BRAUN, 2008; también resultan muy jugosos en este sentido los iluminadores desarrollos de Gary BECKER, 1992, sobre la relación entre incentivos económicos y comportamiento social). Sin embargo, el otro liberalismo antes aludido, el “de la diversidad”, sí que se distingue nítidamente con respecto a este “liberalismo comprensivo” (de hecho, gran parte de sus desarrollos teóricos se han producido en expresa polémica con él).

³¹ El caso concreto de esta pensadora alemana puede resultar especialmente ilustrativo de las diferencias entre los cuatro tipos de “liberalismo” antes distinguidos. Así, está claro que en ningún sentido fue Arendt una partidaria tajante de reducir el papel del Estado en nuestros avatares económico-políticos (de ahí su famosa frase “nunca he sido liberal”, expresada claramente en un contexto en que se identifica “liberalismo” con “liberalismo económico”; véase HILL, 1979). Tampoco acompañó Arendt a Rawls en la especie de que, dentro de la democracia, conviniera alejar del espacio público y recluir en el privado nuestras creencias personales, “filosóficas”: las tesis arendtianas siempre estuvieron más bien próximas a una concepción que hoy se denominaría “deliberativa” de la democracia (HABERMAS, 1981). Y, finalmente, el liberalismo “de la diversidad”, que niega la probabilidad de un diálogo público entre concepciones diversas del bien, también resulta claramente ajeno al paradigma político arendtiano, en ocasiones tan socrático él (ARENDR, 1978). Sin embargo, aunque no es liberal económica, ni “política-rawlsiana”, ni “liberal de la diversidad”, nadie podría negarle a Arendt su firme compromiso con el liberalismo ético o comprensivo (por ejemplo, en ese mismo texto recién citado, ARENDR, 1978).

fracasan estrepitosamente día tras día. Es entonces cuando hemos de resignarnos a seguir adelante viviendo con sujetos cuyas ideas en todos esos campos nos resultan extrañas, incomprensibles o en ocasiones incluso detestables. Es entonces cuando hemos de resignarnos a tolerarlos³².

Ahora bien, si cada uno de nosotros lo piensa con cierto detenimiento, cabría perfectamente que se planteara las siguientes preguntas: ¿Por qué he de tolerar yo esas discrepancias con respecto a mis posiciones? ¿Por qué habría de soportar yo el ver cómo tanta gente comete el tremendo error de equivocarse flagrantemente en política –en vez de suscribir mis mucho más sensatas posiciones–? ¿Por qué he de aguantar que millones y millones de los habitantes de la Tierra (o, lo que a veces es muchísimo más molesto, tantos y tantos conciudadanos míos) mantengan una fe (o una carencia de fe) que incontestablemente es ridícula o fallida –en vez de haber llegado en este terreno a las mismas cabales conclusiones a las que he llegado todo juicioso yo–? ¿Por qué debo sobrellevar que muchos compatriotas míos no hayan caído aún en la cuenta de que mis posiciones éticas son las más sabias, por qué no imponerles mi cultura si ésta resulta tan satisfactoria para quien de veras la conoce, esto es, yo mismo? ¿Por qué, en suma, debo tolerarles, y no más bien obligarles (inicialmente “por las buenas”, luego gradualmente “por las no tan buenas”) a ponerse en el sitio que les corresponde, a pensar como se debe pensar, a creer lo que es bueno (lo que será para ellos mismos bueno) creer?

La perspectiva ética que denominamos “liberal”³³ ha ofrecido al menos tres tipos distintos de razones para nutrir una respuesta a estos interrogantes. Veámoslas compendiosamente, si bien ya avanzamos que esos tres paquetes de motivos para ser tolerantes no son necesariamente concordantes entre sí (de hecho, como brevemente se apuntará, cada uno de ellos puede llevar a consecuencias incompatibles con los comportamientos que fomente cada uno de los dos otros).

1.1. El argumento de la libertad como metavalor

³² Dos excelentes introducciones al asunto de la tolerancia en situaciones de pluralidad política, religiosa, moral o cultural son las de SARTORI (1997) y, entre nosotros, la de AZURMENDI (2003), a la que me he permitido hacer algunas apostillas en QUINTANA PAZ (2003a).

³³ Y que es, no se olvide, uno de los dos componentes basilares (junto con el “democrático”) de nuestro sistema político de convivencia en Occidente (véase un tan breve como magnífico compendio de la articulación –no siempre sencilla– de estos dos elementos, democracia y liberalismo, en BOBBIO, 1985).

El primer motivo que nos brindan los liberales para que toleremos las concepciones discrepantes de nuestros congéneres, y no les forcemos a coincidir plenamente con las nuestras, es que nos apercibamos de que no nos interesa únicamente qué es lo que buenamente puedan andar creyendo los demás: también nos importa (de hecho, nos importa más si cabe) los motivos que tienen los demás para suscribir tales creencias: si lo hacen de manera insincera, obligados, coaccionados, en suma, si no lo hacen de manera *libre*, esas mismas creencias (políticas, religiosas, morales, culturales) tienen por fuerza que perder ante nuestros ojos la mayor parte de su valor. Así, verbigracia, si una persona sostuviera una determinada idea política o religiosa sólo por mor de evitar el castigo que le correspondiera en caso de no comulgar con ella, la creencia de esa persona nos parecería claramente menos valiosa que la de otro individuo que blandiera esa misma idea pero de forma genuinamente libre.

Dicho de otra manera, en nuestras sociedades hemos llegado a la conclusión de que “es más importante, en general, que la gente actúe autónomamente a que actúen correctamente” (MELERO DE LA TORRE, 2006, 81)³⁴. El hecho de comportarse libremente dota a cualquier elección de valor que se haga (ya sea acertada o equivocadamente) de una especie de valía adicional de la que carecería si la elección no se hubiera hecho de manera autónoma. Por encima de la corrección o incorrección de los valores (políticos, éticos, religiosos, culturales) concretos existe pues una suerte de “metavalor”³⁵ sin el cual incluso los valores más elogiables pierden la mayor parte de su mérito. Si mi amigo me ayuda en circunstancias difíciles es este un gran acierto por su parte que fortalecerá nuestra amistad; pero si me entero posteriormente que su ayuda fue obligada por las circunstancias y que él realmente no quería prestármela, tal servicio perderá a ojos vistas gran parte de su encanto. Si alguien me vota, me sentiré tal vez halagado o animado por su decisión; si sé luego que su voto fue comprado, mi evaluación de ese mismo hecho ya no será la misma. Si alguien lee los libros de la literatura nacional que más me agrada, ello creará cierta afinidad entre nosotros que con toda probabilidad se romperá si averiguo que los leía porque carecía de otros ejemplares

³⁴ Véase, en este mismo sentido, MENDUS (1989, 57), citada también por Melero de la Torre.

³⁵ El término “metavalor” cabe retrotraerlo al menos hasta la obra de MASLOW (1943), pero aquí se utilizará, como se está explicando en el cuerpo del texto, en sentido bien diferente al de este psicólogo neoyorquino: pues para nosotros un “metavalor” no es sólo un valor superior, ni tampoco uno con mayores dosis de “espiritualidad”, que otros, sino más bien un tipo de valor que dota al resto de valores, cuando los acompaña en la acción de un individuo, de un plus de valía que puede resultar incluso más importante que el contenido que tienen por sí solos los valores cuando se hallan completamente ayunos de tal metavalor.

en su biblioteca. No sentiré tampoco la misma familiaridad ante quien comparte mi fe religiosa libremente y ante quien lo hace porque no le cupo más remedio que actuar así para poder sobrevivir.

Fue precisamente este último ejemplo, el de las creencias religiosas, el que le sirvió a John Locke para avanzar por vez primera su argumento liberal a favor de la tolerancia, en su famosa *Carta sobre la tolerancia* de 1690:

Si alguien defiende que los hombres deberían ser obligados a fuego y espada a profesar ciertas doctrinas y a concordar con tal o cual rito de adoración externa, sin tener en cuenta qué es lo que piensan interiormente acerca de todo ello; si alguien se esfuerza por convertir a aquellos que poseen una fe errónea forzándoles a profesar cosas en las que no creen [...], no podrá dudarse ciertamente de que ese alguien se halla deseoso de contar con una asamblea numerosa de creyentes en su propia iglesia: pero que lo que con tales medios pretenda sea principalmente crear una Iglesia Cristiana verdadera resulta cuando menos increíble³⁶.

En efecto, Locke “recomienda no usar el poder del Estado para imponer coactivamente un determinado credo, porque piensa que las creencias y prácticas religiosas no tienen sentido (no cumplen su función de salvación) si no son aceptadas libremente” (MELERO DE LA TORRE, 2007, 90); y es que ese sentido sólo se lo puede otorgar a las creencias personales aquel metavalor que representa precisamente la decisión libre, autónoma. “Esto al menos es seguro”, afirma Locke un poco más adelante de su epístola, “que ninguna religión en la que yo no crea [pero que finja adoptar porque me obligan a ello] puede serme ni verdadera ni provechosa”.

Somos liberales en el ámbito de la fe si, con Locke, hemos caído en la cuenta de que sin libertad no sirve de nada sostener una u otra creencia religiosa. Somos liberales en general si hemos sabido extender este mismo razonamiento a otro tipo de opiniones (políticas, morales, culturales...) y detestamos la idea de que se impongan a los demás, ya sean correctas o incorrectas, por el simple motivo de que, si esas opiniones han debido adoptarse coercitivamente, entonces incluso su absoluta corrección pierde valor (o, dicho más estrictamente, el valor de su corrección pierde el metavalor que ha de

³⁶ La traducción de este texto, así como todos los que tengan como origen una lengua extranjera, es mía. He partido en este caso del texto inglés de LOCKE (1690).

nutrir todo valor para hacerlo auténtico). Somos, pues, liberales si *toleramos* las peregrinas creencias de los demás porque preferimos que, al menos, sean libres al sostenerlas, y no reputaríamos deseable una situación en la que, a costa de perder su libertad, todos ellos viniesen a concordar con nosotros mismos³⁷. He aquí pues un primer fundamento de la tolerancia liberal³⁸.

1.2. El argumento escéptico

Es asimismo la lockeana *Carta sobre la tolerancia* la que nos proporciona un segundo argumento para ser tolerantes por motivos liberales y, lo que es más curioso, un argumento en cierto sentido contradictorio con el que acabamos de exponer –si bien el propio Locke no parece haberse apercebido de ello en ningún momento–. En efecto, al narrarnos la tremenda variedad de concepciones religiosas que ya en su día rodeaban la vida cotidiana de un inglés de finales del siglo XVII, y al poner de manifiesto el contraste entre los múltiples rutas de salvación que estas tales confesiones proponían, Locke reflexiona que

³⁷ El modo que tiene RAWLS (1971) de expresar esta misma preferencia, y considerarla de alguna forma “trascendental” mediante el artificio conceptual de lo que él llama “posición originaria”, viene a ser similar: “En la posición originaria, la igual libertad de conciencia es el único principio que las partes pueden reconocer, puesto que no pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando lo desee” (MELERO DE LA TORRE, 2007, 92). Sólo cabe observar que, mientras que yo en el cuerpo del texto he resaltado lo incómodo que nos resultaría que *los demás* tengan que adoptar creencias en las que en realidad no creen sinceramente, Rawls incide más bien en lo poco confortable que nos resultaría *a nosotros mismos* vernos obligados, en una situación hipotética, a hacer lo propio.

³⁸ Evidentemente, un asunto que sobrevuela de modo persistente toda esta argumentación liberal es el de si podría haber cierto tipo de creencias que quedaran fuera de pareja tolerancia debido a algún motivo especial (por ejemplo, que sean ideas o concepciones generales sobre el bien cuya defensa podría atentar contra la libertad de algunos sujetos; o que sean principios que abjuren en sus relaciones con otros grupos de esta misma tolerancia que no obstante reclaman para sí sin empacho). En otras palabras, la cuestión con que aquí nos toparíamos sería la de los *límites* de la tolerancia liberal. Ahora bien, no podemos abordar en este momento tan delicado tema con todo el cuidado que merecería. Remitimos para ello, pues, a los ya citados textos de Azurmendi y Sartori, así como a la idea de los límites del “principio de tolerancia” religiosa que ya brilla en ROUSSEAU (1762), o las aportaciones de MENDUS (1989), COHEN-ALMAGOR (2000), DEMOULPIED (2001) y NEHUSHTAN (2007); y, ya fuera de una perspectiva liberal y dentro de una hermenéutica, a los también ya aducidos textos de Beuchot. Tampoco puede dejarse de citar aquí, aunque no pertenezca a ninguna de las dos corrientes filosóficas sobre las que en este escrito estamos trabajando, el todavía retador y en su día famosísimo texto de MARCUSE (1965) a este respecto. Y es que, en definitiva, no podemos emprender aquí un estudio de tales límites de la tolerancia liberal por cuanto el objetivo de este pequeño artículo que el lector tiene entre manos reside, como se anunció desde su preámbulo, en sopesar tentativamente los motivos que filósofos liberales y hermenéuticos dan a la hora de recomendarnos ser tolerantes; no evaluar los límites (razonables o no) que imponen unos u otros a semejante tolerancia.

sólo una de esas [rutas] es la vía verdadera hacia la felicidad eterna: pero, en medio de esa gran variedad de caminos, resulta todavía dudoso cuál de ellos sea el correcto. Y ni el cuidado que ponga en ello la comunidad, ni la correcta implantación de ciertas leyes, le descubrirá a un gobernante ese camino que conduce al cielo de una manera más certera de lo que se lo pueda mostrar a cada hombre concreto su búsqueda y estudio personales. [...] Ni el Derecho ni el arte de gobernar acarrear necesariamente consigo un conocimiento certero de otras cosas, por lo menos no de la verdadera religión. Pues, si esto así fuera, ¿cómo sería posible que los diferentes príncipes de la Tierra difieran tan grandemente entre ellos acerca de cuestiones religiosas?

Cualquier lector más o menos habituado a la literatura gnoseológica habrá detectado inmediatamente en este breve fragmento gran parte de los mecanismos argumentativos típicos de lo que se llama un escéptico. En primer lugar, se constata que hay una gran variedad de respuestas posibles a la pregunta que está en el aire (en este caso, la cuestión acerca cuál sea la religión verdadera); y al mismo tiempo se pone de manifiesto que los hombres no se ponen, ni han logrado jamás ponerse de acuerdo sobre su solución. Ni siquiera lo hacen aquellos a quienes en principio se podría reputar como más válidos para acometer tal empresa (en este caso, Locke se refiere a los gobernantes, que eran a quienes en la Europa posterior a la Paz de Augsburgo –la Europa del *cuius regio, eius religio* de Joachim Stephani– se les atribuía generalmente la última decisión a la hora de discernir cuál habría de ser la religión vigente en un determinado territorio; en la epistemología escéptica, ya desde los lejanos tiempos de Agripa, el equivalente a este recurso de Locke sería el de argumentar sobre la *contradictio philosophorum* o “disonancia entre las opiniones de los filósofos” –τόν ἄπό της διαφωνίας των δοξων–). Y, por si la disensión entre todos los especialistas no fuese suficiente, tampoco nos sirven de guías certeras otras instancias que cabría imaginar que acudieran en nuestro socorro para sacarnos de la duda lacerante (Locke cita en este sentido “la comunidad” o “las leyes”). En suma, nos hallamos solos ante una hesitación que parece imposible resolver de una vez por todas y de forma absolutamente válida para todos. Habremos de aceptar cierta forma de escepticismo.

Ahora bien, ese escepticismo no nos deja sin saber qué hacer. Pues, como arguye Locke, dado que nadie nos lega una respuesta que pueda llenarnos de certidumbre, lo más sensato parece ser permitir que cada cual tome la posición que él mismo considere más conveniente en este tipo de asuntos. Lo más sensato parece ser mostrarse tolerantes

acerca de esas diversas posiciones que no cuentan en ningún caso con argumentos para considerarse definitivamente mejores, pero tampoco peores, que las mías propias.

Este mismo argumento lockeano, que va del escepticismo (“no podemos saber con total certeza qué sea lo correcto...”) a la tolerancia (“...por lo tanto que cada cual tome la decisión que prefiera, y toleremos todos las de los demás, ya que no podemos mostrarlas definitivamente como peores a las nuestras propias”), es también uno de los que empleará casi dos siglos más tarde John Stuart Mill en *Sobre la libertad* (1859) para justificar su liberalismo³⁹. Y Mill lo hará sin centrarse ya tan exclusivamente como parece hacerlo Locke en la cuestión religiosa. De hecho, irá mucho más allá que su antecesor y compatriota, y no sólo basará su razonamiento en aquellos terrenos del saber humano que manifiestan un número tan abundante de discrepancias como el que inquietaba a Locke en la religión, sino que extenderá ese “escepticismo” incluso hacia opiniones que parecen más o menos consolidadas: “Existe la mayor de las diferencias entre presumir que una opinión es verdadera porque no haya sido aún oportunamente refutada, y suponer que es verdadera a fin de no permitir su refutación” (MILL, 1969, 145). Es decir, según Stuart Mill, incluso de aquellas verdades que nos parecen más fehacientes (por no haber sido jamás falsadas en la historia de la humanidad) debemos dejar que se sometan a la discrepancia de quien así lo estime oportuno⁴⁰, pues pudiera ser que, a la postre, no fueran tan irrefutables como nos lo han parecido hasta ahora. Al fin y al cabo, la historia está repleta de ejemplos en que grandes evidencias, como el heliocentrismo o la existencia de las brujas, han tenido que dejar paso a visiones contrarias a lo que ellas proclamaban. En todos estos argumentos escépticos de los liberales, pues,

³⁹ No cabe dejar de mencionar aquí que dentro de ese mismo escepticismo acerca de cuál sea la vida buena otros famosos teóricos, como Hans KELSEN (1929) o Isaiah BERLIN (1969, 91-96), han encontrado la mejor justificación de la democracia (y no sólo del liberalismo, como estamos analizando aquí); y aún otros, como Aryeh BOTWINICK (1985; 1990) han hecho estribar ahí su apuesta por un tipo de democracia en concreto: la participativa. He discutido acerca de la propuesta de Botwinick en el capítulo tercero de QUINTANA PAZ (2008a).

⁴⁰ Naturalmente, chocaríamos de nuevo aquí con el problema de hasta dónde cabría extender sensatamente esta posibilidad de discrepancia (por ejemplo, ¿debe permitirse que algunos cuestionen la existencia de la *Shoah*, como hizo Robert Faurisson? ¿O que se enseñe la teoría creacionista, o la del diseño inteligente, en paridad de condiciones con respecto al darwinismo, tal y como en cierto momento aprobaron los estados de Arkansas y Luisiana? ¿O que alguien ponga en duda la vigencia universal de los Derechos Humanos, como ocurre continuamente a nuestro alrededor?). Pero, de nuevo, como ya hicimos en la nota penúltima, hemos de puntualizar que este importantísimo asunto se incluye ya dentro de otro tipo de controversia, el de los límites de la tolerancia liberal, que no podemos permitirnos, por razones de espacio, que nos embargue aquí; remitimos, pues, a los mismos textos que en tal nota anteúltima se adujeron.

la ignorancia humana justifica la libertad de conciencia. Puesto que es imposible la certeza completa, debe reconocérsele al individuo la posibilidad de explorar libremente las diversas alternativas que se le ofrecen, como único método para acercarse a la verdad (MELERO DE LA TORRE, 2007, 90).

Y deberemos además mostrarnos tolerantes hacia él y sus personales conclusiones durante tal exploración, añadiríamos aquí.

Contamos ya, pues, con dos motivos liberales para ver como razonable la tolerancia: el hecho de que la libertad sea un *metavalor*, superior a los valores o concepciones del mundo que luego tal libertad escoge voluntariamente (y sin los que estas elecciones no tendrían sentido auténtico); y el ineluctable escepticismo acerca cuáles sean esos valores o concepciones del mundo que podemos demostrar irrevocablemente que son más aceptables que los demás para la raza humana. Ahora bien (y he aquí una de las posibles incongruencias que hemos venido anunciando en páginas previas), no hace falta devanarse mucho el cerebro para divisar inmediatamente que entre estos dos argumentos liberales existe una posible incoherencia.

En efecto, el primer argumento nos dice que la libertad debe ser para todos los humanos un valor superior (más deseable) a los demás –aunque por ello mismo no lo llame “valor”, sino “metavalor”; pero, en todo caso, sigue siendo un “valor” concreto como expresión de una preferencia–. Y el segundo argumento viene a decirnos que no podemos establecer para toda la sociedad ciertos valores como superiores a los otros... es decir, que tampoco podríamos, hipotéticamente, implantar el valor (o metavalor) de la libertad como el más eximio de todos ellos. Puede prender por consiguiente en cualquier instante la disputa⁴¹, y no pacata, entre un liberal que apueste sobre todo por la libertad como el principio ético supremo que todo el mundo ha de reconocer, y un liberal al que le convenza preferentemente la idea de que no podemos establecer valor alguno como superior para todo el mundo, ni siquiera el de la libertad⁴².

⁴¹ Me he referido a este tipo de discusiones en QUINTANA PAZ (2005c).

⁴² Esta misma tensión se detecta de forma palmaria en la obra citada de LOCKE (1690): pues allí conviven afirmaciones pulcramente escépticas sobre todo lo religioso (verbigracia, en la primera cita aducida en este parágrafo 2.1.), con afirmaciones categóricas sobre la religión, que estipulan los valores preponderantes que *según ella misma* deben reconocerse, tales que la libertad y la tolerancia; véase en este sentido, por ejemplo, este tajante y teológico pasaje: “La tolerancia hacia los que se distinguen de los

Y puede avivarse tal contienda no sólo con respecto a abstractas disquisiciones académicas. Verbigracia, puede producirse en torno a la cuestión de si al Estado le cabe la competencia de educar a las nuevas generaciones para que acepten como propio y supremo el valor de la libertad, o si más bien habría ese Estado de abstenerse escépticamente de hacer tal cosa, y debería permitir que cada confesión religiosa, cultura, nacionalidad... presente en su territorio eduque a sus pupilos según los valores propios de cada uno de esos grupos⁴³. También puede brotar una discusión vinculada a esta misma temática cuando algunos liberales europeos pretenden obligar a las mujeres musulmanas a prescindir del velo o *hiyab* que a veces se entiende que su religión les prescribe, y todo ello en nombre del valor supremo o metavalor de la libertad (que tal velo les coartaría, pues su imposición por parte de los varones no les dejaría tomar decisiones auténticas con respecto a su apariencia física); mientras que otros liberales reputan más razonable abstenerse de toda intervención en pro de la presunta libertad de tales mujeres, escudándose en el escepticismo (tolerante y liberal) de que no sabemos si tal libertad tiene por qué ser para ellas un principio más importante que el respeto al Corán⁴⁴.

demás en asuntos de religión es tan concordante con el Evangelio de Jesucristo, y con la genuina racionalidad humana, que parece monstruoso que los hombres sean tan ciegos como para no percibir su necesidad y ventaja con brillante luminosidad” (LOCKE, 1690).

⁴³ En parte es de este tipo la discusión que desde hace unos años ocupa a los españoles en torno a la controvertida asignatura de Educación para la Ciudadanía que el Estado ha impuesto como obligatoria para todos los educados en nuestro país desde la aprobación de la Ley Orgánica de Educación de 2006; asignatura sobre la que algunos colectivos desean practicar la “objeción de conciencia” al considerar que atenta contra sus creencias más caras. Como simple botón de muestra del debate mediático producido alrededor de este asunto, véanse (desde tres posiciones bien alejadas entre sí, aunque todas ellas recurran en un momento u otro a argumentos liberales) los artículos periodísticos de ROBLES ALMEIDA (2007), GONZÁLEZ DE CARDEDAL (2007) y RODRÍGUEZ GENOVÉS (2007).

⁴⁴ Acerca de esta otra polémica, véase CHÉRIFI (2006) y BABÉS (2006). Ahora bien, como contraste con el ejemplo recién traído a colación, merece la pena resaltar que no siempre favorece a los creyentes el “liberalismo escéptico” frente al “liberalismo de la libertad como metavalor”. De hecho, un escepticismo tomado en serio hasta sus últimas consecuencias parece poco compatible con las certezas del hombre de fe, a no ser que este individuo logre recluir tal escepticismo a las verdades que son alcanzables con la “mera razón”, mientras que lo niegue en el ámbito de la creencia religiosa y acoja gustoso dentro de esta las certidumbres que le suministran una suerte de “razones del corazón” pascalianas (es decir, sería el caso de un devoto que adoptara cierta modalidad de la “teoría de la doble verdad” averroísta, o que transigiera con cierto tipo de lo que se conoce como “fideísmo”; véase TALBERT: 2001). Ahora bien, por ejemplo un católico estricto tendría dificultades para efectuar este movimiento de acomodación al escepticismo (pues el Concilio Vaticano I, sin ir más lejos, le impele a considerar que muchas de sus “verdades de fe” son al mismo tiempo verdades plenamente racionales). Por el contrario, parece mucho más sencillo (sobre todo si recordamos aserciones como las que anotamos en la pasada nota 5) que un adepto de aquellas religiones que confieren un alto valor moral al hecho de que la conciencia de los seres humanos se adhiera libremente a su propuesta religiosa (verbigracia, las religiones monoteístas), sea un adepto que condescienda o incluso aliente vigorosamente el primer tipo de tolerancia liberal (basada en la libertad como “metavalor”) que antes hemos reseñado: pues la libertad de conciencia que esas religiones exigen al creyente “verdadero” y la libertad (como metavalor) que el liberal demanda a toda elección

Tenemos ya, pues, dos argumentos liberales sobre por qué ser tolerantes; pero dos argumentos que responden a dos arquetipos distintos de lo que es un “genuino liberalismo”, y que por lo tanto pueden acercarnos a situaciones de un cierto *impasse* dentro de la propia perspectiva liberal. Veamos si una tercera argumentación que se puede vislumbrar cabe los liberales despeja un tanto este atasco discursivo o bien, por el contrario, contribuye definitivamente a embrollar aún más nuestro escenario.

1.3. El argumento pluralista-utilitario

Ya acudimos antes al clásico texto de John Stuart Mill *Sobre la libertad* para hallar allí un argumento escéptico en apoyo de la tolerancia liberal. Mas ese no es el único tipo de razonamiento que sustenta los planteamientos de tal libro: coexiste allí con un nuevo género de argumentación que podemos sumar (ya como el tercero que somos capaces de recolectar en la tradición liberal) a los fundamentos que poseen los liberales para mostrarse tolerantes⁴⁵. El propio Stuart Mill expresa así esta tercera posibilidad:

De la misma forma que resulta útil, mientras la humanidad sea imperfecta, que existan diversas opiniones, así también lo es que haya diferentes maneras de vivir, que se deje vía libre a los diferentes caracteres, con tal de que no perjudiquen a los demás; y que el valor de las distintas maneras de vivir sea demostrado en la práctica. [Ese es] uno de los principales elementos [...] del progreso individual y social (MILL, 1969, 185).

Cabe etiquetar este argumento en primer lugar como “pluralista”, y reposa sobre la noción de que “la diversidad no es dañina, sino un valor añadido, y a partir de ahí se desarroll[a] la tolerancia” (Sartori, 2001). En efecto, desde esta perspectiva, el hecho de que haya muchas concepciones del mundo que conviven en la sociedad humana, lejos de significar un inconveniente para el bienestar de los individuos que la integran (como durante siglos se ha venido concibiendo, y por ello se ha hablado siempre de la existencia de “facciones” dentro de una comunidad como motivo de potenciales males

auténticamente valiosa podrían juzgarse, a la postre, como una y la misma (eso es al menos lo que recalca JIMÉNEZ REDONDO, 2008, a partir de pensadores en principio tan contrapuestos como HABERMAS y RATZINGER, 2005).

⁴⁵ Sin embargo, el primer argumento liberal que hemos descrito, el de la libertad como un metavalor o bien absoluto, parece que fue desechado sin ambages por Stuart Mill en el seno de su doctrina, aunque algunos comentaristas hayan sufrido el espejismo de ver en él lo contrario (véase al respecto WOLFF, 2006, 124-125).

para la misma⁴⁶), representa más bien una ventaja para la felicidad humana⁴⁷. Pues sólo seremos más felices (como comunidad política o como humanidad en su conjunto) si somos capaces de progresar, de abandonar las prácticas o las creencias que estropean nuestras vidas y acoger aquellas otras, existentes o aún por inventar, que la hagan más satisfactoria⁴⁸. Lo cual a su vez sólo puede suceder en el caso de que permitamos que todo un catálogo, lo más amplio posible, de opciones vitales compitan a nuestro alrededor en su esfuerzo por demostrarse atractivas, benéficas para la fortuna humana: es decir, en el caso de que seamos *tolerantes* ante pareja pluralidad de respuestas (teóricas pero también llevadas a la práctica) ante la pregunta sobre cuál es la mejor forma de vivir.

Lo que Mill quiere decir es que la mejor forma de hacer que avance el progreso humano es dar a los individuos la libertad de embarcarse en “experimentos vitales”. Algunos de los que aprovechen la oportunidad eventualmente llevarán a cabo experimentos logrados y crearán de este modo estilos de vida que otros, si quieren, podrán seguir. En otras palabras, los modelos a imitar pueden enseñar al resto de la gente cómo vivir (o no vivir) sus vidas [...]. La humanidad es capaz así de aprender qué tipos de vida conducirán a un florecimiento humano auténtico, al observar y probar las diferentes posibilidades que ante ella se abren. La libertad es una condición vital para tal experimentación. Tal es, al parecer, el motivo principal por el que Mill está convencido de que la libertad es la mejor garantía a la hora de conseguir –a la larga– la mayor felicidad posible de la raza humana (WOLFF, 2006, 123).

⁴⁶ Este erróneo lugar común de que la diversidad de opiniones en el seno de una comunidad política resulta dañino para la misma asomaría incluso, según Sartori, en el famoso pasaje evangélico de Mc 3, 24-25 (“Et si regnum in se dividatur, non potest stare regnum illud; et si domus super semet ipsam dispertiat, non poterit domus illa stare”). Véase SARTORI (1997).

⁴⁷ Es posible retrotraer a un conservador como Edmund BURKE (1770) una de las primeras formulaciones de este idea, que como vemos recogen gustosamente liberales como Mill o Sartori.

⁴⁸ Esta misma idea de “progreso” es la que reivindica vibrantemente SAVATER (2007), y la que posiblemente ha llevado a incluir este término en el nombre del nuevo partido político español (nos referimos a la formación Unión Progreso y Democracia, UPyD) que este filósofo, entre otros, promueve desde el mismo año en que también escribiera el texto programático citado. Nótese que, ni en Mill ni en Savater (si esta raigambre milliana suya se nos hace plausible), semejante idea de “progreso” implica una noción clara sobre cuál ha de ser la sociedad del futuro hacia la que caminamos; es decir, no es precisa una utopía clara y distinta al final del camino hacia la cual tengamos que progresar como hacia una antorcha entre tinieblas. Bien al contrario, lo que estos filósofos proponen es un “final abierto” en la Historia, para alcanzar lo mejor posible el cual sólo reclaman que se dé libertad desde ya a todos los individuos. De este modo se libran ágilmente de la acusación que cabría arrojar contra gran parte del pensamiento utopista de la Ilustración (y su concomitante noción de “progreso”): ese pensamiento que alardea de contar con ideas de lo más precisas (e imperativas) sobre cómo ha de ser la sociedad hacia la que hemos trabajosamente de progresar todos juntos, independientemente de nuestros gustos o creencias.

Los lectores de Mill que estén acostumbrados a su relevancia tanto como teórico utilitarista como teórico del liberalismo, pueden constatar alborozados como, al hilo de este argumento, y tal como subraya aquí Wolff, ambas facetas del filósofo inglés se entretejen tenazmente: la libertad (y la pluralidad que acarrea, así como la tolerancia ante esta) es la mejor vía para el aumento de la felicidad humana (*Leitmotiv* del utilitarismo), así como el incremento de la felicidad humana (el “progreso”) reclama potentemente que otorguemos un lugar destacado entre nuestros principios a la libertad, la pluralidad y la tolerancia⁴⁹. Dicho en pocas palabras: cuanto más libertad otorgue una sociedad a sus individuos y más tolerante se muestre ante ellos, más posibilidades de progresar y de ser feliz tiene esa sociedad. Por consiguiente, un buen motivo para ser tolerantes (el tercer motivo que estábamos buscando en este párrafo) es el de que ello incrementa, a la postre, la pluralidad humana, y tal pluralismo es bueno porque hace crecer a su vez la felicidad de los individuos. No obstante, acaso lo más curioso de este argumento es que también funciona perfectamente en el sentido contrario: pues, viceversa, sólo si hay pluralidad (y tolerancia ante ella) cabe hablar de una auténtica libertad para elegir (entre las plurales alternativas disponibles); sólo si una sociedad es plural y tolerante, cabrá ser en ella liberales⁵⁰.

Ahora bien, ¿es compatible este argumento de índole pluralista y utilitario con los dos argumentos que previamente habíamos entresacado de la tradición liberal para apuntalar la tolerancia? Resulta manifiesto que ello no puede ser así. Para empezar, este tercer argumento aquí analizado presupone la existencia de al menos un principio claro y distinto, a saber, que la existencia de una efervescente pluralidad social nos conducirá a una mayor felicidad; mientras que el argumento escéptico que explanamos en el

⁴⁹ Esta es además la razón última de los encendidos elogios que Stuart Mill dirigió a los excéntricos en *Sobre la libertad*, y lo mucho que nos exhortó allí a ser tolerantes antes ellos: por cuanto los excéntricos son precisamente quienes mayormente se atreven a experimentar con su libertad, y quienes podrán por lo tanto reportarnos ocasionalmente tras sus “experimentos vitales” el descubrimiento de formas de vida, cosmovisiones o principios más gratos que aquellos con los que hoy contamos (véase HOPENHAYN, 1990).

⁵⁰ “El desarrollo de la autonomía requiere una sociedad plural y diversa, puesto que si, como seres autónomos, las personas son autores de su propia vida, necesitan un adecuado abanico de alternativas donde poder elegir” (MELERO DE LA TORRE, 2007, 91). Curiosamente, una línea de argumentación semejante a esta (hace falta una sociedad diversa en lo cultural para que sea real la libertad de elegir entre tales culturas) es la que conduce a Will Kymlicka a abogar a favor de posiciones multiculturalistas, y a hacerlo, en su opinión (y mediante una innegablemente ingeniosa pirueta), con un estricto respeto al mismo tiempo del núcleo del pensamiento liberal (véase KYMLICKA, 1995). No podemos detenernos aquí, empero, a juzgar en qué medida su propuesta, que sí que rinde tributo pleno al multiculturalismo, hace lo propio con el liberalismo genuino.

apartado 1.2. nos prohibía categóricamente este tipo de presuposiciones⁵¹ sobre qué tipo de valores sociales (incluida la “pluralidad”) son más aptos a la hora de conducirnos hasta nuestra felicidad o salvación.

Y tampoco el primer argumento que sopesamos, el de la libertad como un metavalor que da sentido a los demás valores, queda bien parado si se lo confronta con esta argumentación pluralista-utilitaria de Mill: pues para esta el único sentido de la libertad es que nos concede un progresivo incremento de prosperidad en los avatares humanos (de tal forma que, hipotéticamente al menos, si en algún caso la libertad entrara en competición con tal beneficio humano, habría que decantarse sin vacilar por este último y olvidar la primera⁵²); mientras que dentro del marco de la libertad como metavalor, incluso una decisión libre pero que condujera a nuestra infelicidad es preferible a una decisión que nos brindara contento pero que se nos hubiese impuesto coercitivamente.

De nuevo, además, estas incongruencias entre el argumento pluralista-utilitario y los argumentos escéptico y del metavalor de la libertad no son una cuestión de mero interés academicista. Muchas de las discusiones presentes en nuestras sociedades occidentales estriban en último término en que los contendientes quieren verse respaldados por uno u otro de los tres argumentos liberales explicados en este artículo. Así, verbigracia, ciertos liberales se sentirán inclinados a fomentar la investigación genética más avanzada, o al menos tolerarla, hasta el punto de que tal vez nos permita construir seres humanos futuros con un genoma artificialmente predeterminado para soslayar el mayor número posible de causas de nuestra infelicidad en la Tierra (serán liberales pluralistas-utilitarios, pues); mientras que otros liberales mirarán con horror esa posibilidad, ante el temor de que cree sujetos carentes de auténtica libertad, esto es, de lo que ellos consideran el metavalor por excelencia⁵³.

⁵¹ Una crítica temprana a este presupuesto en la obra de Mill puede recabarse de STEPHEN (1873).

⁵² Naturalmente, Mill se esfuerza una y otra vez en *Sobre la libertad* por demostrar que similar hipótesis no tiene sentido; pero, naturalmente también, podemos legítimamente vacilar en darle nuestro pleno asentimiento en tan aventurada presuposición (he trabajado algo más, aunque en un contexto de discusión muy diferente, las relaciones entre utilitarismo y liberalismo en QUINTANA PAZ, 2007b).

⁵³ En este segundo lado de la valla estarían colocadas obras literarias de marcado tinte libertario como la de HUXLEY (1932), o filmes como *Gattaca*, de Andrew Niccol (1997); mientras que en el otro extremo, el propicio a la manipulación genética en humanos, es patente la raigambre liberal de AGAR (2004).

Otra muestra de discrepancia entre modelos liberales, en este caso entre el de carácter escéptico y el de índole pluralista-utilitaria, nos lo proporcionaría cualquiera de las polémicas contemporáneas sobre si es correcto o no que una institución pública apoye la realización de ciertas obras de arte vanguardista. Mientras que los liberales escépticos dudarán en este caso de que tengamos instrumentos intersubjetivos para poder medir el valor de esas obras, y por lo tanto para poder apostar por unas u otras a la hora de promocionarlas, en cambio los liberales de corte más pluralista-utilitarista podrán legítimamente desde su perspectiva reputar el fomento de las artes como una medida que coadyuva a incrementar el número de perspectivas vitales disponibles para cada uno de nosotros, y por lo tanto como una medida que aumenta nuestra libertad⁵⁴ y que merece la pena sustentar⁵⁵.

1.4. Balance: tres modelos liberales contrapuestos de tolerancia

Por consiguiente, aunque un liberal tiene a su alcance tres tipos de argumentos diferentes para luchar en defensa de la tolerancia, lo cierto es que en muchos casos deberá elegir emplear sólo uno o como mucho dos de ellos, dado que podría pecar de ambicioso si utilizara todos a la vez –pecado que habría de purgar con una pérdida notable de coherencia–. Nos topáramos aquí con una instancia de lo que Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca describieron como “peligros de la (excesiva) amplitud de la argumentación” (PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA, 1956, 635-643). Ahora bien, no es objetivo de este escrito el decidir cuál habría de ser el argumento ético que se debiera privilegiar sobre los demás por parte de un liberal prudente, sino sólo detectar que existen estas tres hebras disímiles en su repertorio argumentativo, contra el demasiado apresurado encuadre que hacen otros autores (verbigracia, el ya citado MELERO DE LA TORRE, 2007) de todas estas posibilidades bajo una misma rúbrica, como si todas ellas apuntasen a un mismo modelo de tolerancia social.

En realidad, de lo que se trata aquí es de que, una vez desentrañados los tres hilos de esta fibra liberal, nos será posible arrostrar con más precisión analítica la medida en que

⁵⁴ Este era, por ejemplo, el principal sentido del arte para todo un Wilhelm Dilthey (véase VATTIMO, 1989a).

⁵⁵ Puede verse una discusión extremadamente cristalina de este tipo de polémicas (y que además hace un excelente uso de las tesis de Stuart Mill frente a las de Jeremy Bentham) en BAGGINI (2002).

otra filosofía (en nuestro caso, la hermenéutica) puede paragonarse con el liberalismo en su ponderación de la tolerancia como virtud ética recomendable. Pues, en realidad, ahora ya sabemos que, más que de una comparación con el liberalismo, la tarea que nos aguarda es la de una comparación con tres modelos asaz diferentes de entender la ética liberal.

2. Conclusión: La trama de la tolerancia entre la urdimbre liberal y la urdimbre hermenéutica de la filosofía actual

¿En qué medida los argumentos que nos ceden los liberales para ser tolerantes coinciden o divergen con respecto a los que nos confieren los filósofos hermenéuticos? Comencemos por estudiar si el aprecio de la libertad como un metavalor, a la manera en que hemos visto que ya lo hacía el pensamiento de Locke, goza de algún tipo de paralelismo en el ámbito de la hermenéutica.

Y lo cierto es que resultará arduo hallar tal afinidad. Los pensadores hermenéuticos se preocupan demasiado de subrayar el carácter interpretativo de toda nuestra experiencia del mundo⁵⁶ como para decidir a priori que, fuere cual fuere nuestro contexto cultural o histórico, siempre habríamos de localizar en el valor de la libertad una significación excelsa con respecto a todos los demás valores, independientemente de los avatares concretos de nuestra interpretación. En efecto, presuponer de esa forma que, tras interrogar interpretativamente al mundo de los valores, la respuesta siempre habrá de ser la de ubicar como el más precioso de todos ellos la libertad, sería para un filósofo hermenéutico un excelente ejemplo de la actitud que, haciendo uso de cierta metáfora de ALTIERI (1997, 104), cerraría “nuestro puño en lugar de abrirlo” (BRUNS, 1992); es decir, la actitud que (bastante poco hermenéuticamente) se cerraría desde el principio a las sorpresas que pudiera concedernos una interpretación nueva, y se aferraría a interpretaciones (tal que la de la libertad como metavalor) válidas tal vez para otros contextos y momentos, pero no necesariamente para el evento que emerge ante nosotros de manera siempre renovada.

⁵⁶ Recordemos su lema nietzscheano, “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” (NIETZSCHE, 1886, § 22), sobre el cual FERRARIS (1998) ha elaborado una tan risueña como bien documentada refutación.

Al fin y al cabo, si se nos permite una pequeña digresión histórica⁵⁷, tampoco debería dejarnos demasiado estupefactos que arroje este resultado el examen de una tradición, como la hermenéutica, que nunca ha destacado especialmente en ninguno de sus representantes más conspicuos por haberse sumado, durante las más señeras luchas del pasado, al bando que batallaba por la libertad como principio supremo de nuestra vida en sociedad. Especialmente significativa resulta en este sentido la actitud del ya aludido “padre de la filosofía hermenéutica”, Hans-Georg Gadamer, que durante el período nacionalsocialista de su Alemania natal se ocupaba sobre todo, como profesor universitario, de mejorar su currículo académico y de estudiar filosofía griega (GRONDIN, 1999), mientras otros miembros de la comunidad universitaria, como los estudiantes de La Rosa Blanca (*Die Weiße Rose*) arriesgaban (y finalmente perderían) sus vidas por denunciar la barbarie hitleriana y reivindicar la libertad⁵⁸. Desde luego el currículo de un Martin Heidegger –que se destacaba en esos mismos momentos como miembro del Partido Nacionalsocialista Alemán, y llegaba incluso a ostentar el cargo de rector universitario (HEIDEGGER, 1983)– o de un Gianni Vattimo –que hoy lo mismo se prodiga en elogios a Fidel Castro (VATTIMO, 2006) que en una banalización de Benito Mussolini (VATTIMO, 2008)– no nos invitan tampoco, entre la escuela filosófica hermenéutica, a disfrutar de algún motivo por el cual corregir esa impresión de dejadez ante la salvaguardia de la libertad como valor soberano de nuestras sociedades. No parece que vayamos a toparnos con un Abraham Lincoln o con un Martin Luther King en las filas de la filosofía hermenéutica.

¿Podemos no obstante encontrar alguna analogía mayor entre el argumento escéptico de los liberales en pro de la tolerancia y los desarrollos de la hermenéutica a este mismo respecto? No parece que por esta vereda vayamos a tener mucha más suerte que por la que acabamos de explorar. Si algo quiere dejar claro el tratamiento gadameriano, verbigracia, de las cuestiones ético-políticas es que el escepticismo en este campo no es más que una indeseable consecuencia de la preponderancia de la razón metódica propia

⁵⁷ Al fin y al cabo, experiencia histórica y hermenéutica deben ir siempre firmemente agarradas de la mano, tal y como insiste tenazmente VATTIMO (1994); de modo que en el uso de la historia que haremos en el presente párrafo para criticar la hermenéutica, puede decirse que partimos de un suelo bien caro a los mismos hermenéuticos, curiosamente (he intentado incoar una operación afín de crítica a la hermenéutica vattimiana desde los presupuestos historicistas de esa hermenéutica vattimiana en QUINTANA PAZ, 2007a; para una afirmación sin ambages de este componente historicista de su filosofía, véase VATTIMO, 1989b).

⁵⁸ Puede conocerse mejor la peripecia de esta organización estudiantil en SCHOLL (1993), así como en el filme *Sophie Scholl – Die letzten Tage*, de Marc Rothmund (2005).

de las ciencias naturales (GADAMER, 1979), que extrapola de modo injustificado sus procedimientos y reclamo de certidumbres a otras áreas, como la de los valores éticos, que siempre se quedarán cortas (y de ahí la irrupción del escepticismo) frente a tan estrictos y matematizantes requisitos, cuando en realidad no tendrían por qué someterse a parejos requerimientos, que les son ajenos (GADAMER, 1967). De hecho, este tipo de reflexiones gadamerianas condujeron en el ámbito filosófico germano de los años 70 a una auténtica “rehabilitación de la filosofía práctica” (RIEDEL, 1972 y 1974), liberada así del escepticismo ético inmovilizante que la había reducido a su mínima expresión durante las décadas anteriores, de modo paralelo a lo que también había ocurrido al otro lado del Atlántico (LASLETT, 1956, VII)⁵⁹.

Nos resta, pues, tan sólo el argumento liberal de corte pluralista y utilitario a favor de la tolerancia para probar si acaso se constata en él cierto acuerdo con los alegatos hermenéuticos que fomentan esa misma virtud del tolerar. Como declara paradigmáticamente el rótulo de “pluralismo interpretativo” con que WEBERMAN (2000, 45) ha caracterizado la filosofía de Gadamer, y como SHÖNHERR-MANN (1996, 159-165) ha recalcado al apuntar hacia todos los impulsos fidedignamente pluralistas presentes en otro autor hermenéutico tal que Vattimo, lo cierto es que el aprecio por la pluralidad de concepciones religiosas, éticas, políticas, culturales que pueden entrar en diálogo en el seno de una sociedad dada resultaría en principio un atributo que parece acomunar a liberales y filósofos hermenéuticos. Sin embargo, ya vimos que no bastaba, en el caso del liberalismo, con un mero cariño romántico por la “belleza” que pudiera ostentar una sociedad plural: sino que ese pluralismo debía estar claramente destinado (utilitariamente destinado) a hacer progresar a la especie humana por la senda de una mayor felicidad. ¿Ocurre lo mismo en el caso de la filosofía hermenéutica?

Lo cierto es que el pluralismo de esta tampoco debe confundirse con una alabanza romántica de la “pluralidad de interpretaciones”, que exaltara vitalistamente la libertad de creación de nuevas perspectivas como si fuese ésta sola un valor de por sí⁶⁰. Pues de

⁵⁹ He glosado estos lances en otro lugar (QUINTANA PAZ, 2008b). Por su parte, tampoco Vattimo parece mostrar el menor interés por este tipo de escepticismo ético: véase, a manera de ejemplo, VATTIMO (1989c; 1990; 1994, 37-52).

⁶⁰ Véase VATTIMO (1994, 44-47), donde se refiere en este sentido, y más en concreto, a la idea rortiana de “redescripciones” (RORTY, 1979) y a la klossowskiana de “complot” (KLOSSOWSKI,

lo que se trata siempre en la filosofía hermenéutica no es de defender un nuevo valor absoluto para cualquier contexto social: algo así como un elogio de la pluralidad, debido a que ésta manifieste la infinita capacidad creativa de la raza humana, y sea bueno acatar esa esencia inmutable de lo humano... en contradicción con la querencia hermenéutica por no considerar esencia alguna como absolutamente dada, independientemente de toda interpretación. Por consiguiente, la hermenéutica no se compromete (no puede comprometerse) con la idea de que el pluralismo sea un valor por sí mismo, a modo de axioma metafísico, al que hayan de doblegarse todos los seres humanos para disfrutar de una imperativa *juissance de vivre*⁶¹. Hasta aquí, pues, hermenéutica y liberalismo compartirían el enfoque que se resiste a estimar el pluralismo como algo deseable por sí solo.

Ahora bien, donde el argumento liberal antes explicado hace entrar en juego una finalidad utilitarista (el progreso de la felicidad humana) para justificar ese pluralismo que no quiere dejar como algo autosuficiente, la hermenéutica no puede usar ese mismo expediente utilitario, por el sencillo motivo de que no puede creer ya en la idea de un progreso medible según un canon común a toda la Humanidad, univocista (BEUCHOT, 1999c, 48), independiente de los contextos concretos, de los prejuicios de cada intérprete, de cada “comunidad de interpretación”⁶². La idea liberal, pues, de que hemos de ser tolerantes porque la pluralidad que de ello se siga favorecerá a la larga la felicidad de la especie humana no tiene cabida, por este motivo, en la hermenéutica; y a esta no le cabrá más remedio entonces que buscar en otra parte la instancia que, sin imponerse de por sí a todos los seres humanos de forma no interpretable, sí pueda no obstante fungir como sostén que evite el elogio autosuficiente de la pluralidad a que nos venimos refiriendo desde el párrafo anterior. Si la hermenéutica es capaz, como escuela filosófica, de responder a tal reto es algo que aquí no nos podemos detener a discutir⁶³.

1969); también señala allí Vattimo hacia el Foucault más maduro (y amplía esta crítica en VATTIMO: 1982) y hacia Deleuze (que queda más extensamente abordado en VATTIMO: 1988).

⁶¹ Cabe recordar además, con ŽIŽEK (1999), que el mandato “¡Disfruta!, ¡sé feliz!” lejos de resultar inofensivo, es el que mejor manifiesta el autoritarismo del súper-ego lacaniano; y la hermenéutica ciertamente huye despavorida de todo autoritarismo (aunque no, por supuesto, de toda autoridad: véase QUINTANA PAZ, 2003b).

⁶² Utilizo aquí entrecomillado, y adaptado a la hermenéutica, el término que Stanley Fish ha hecho popular a partir de diversos escritos (como en FISH, 1979).

⁶³ En el capítulo tercero de QUINTANA PAZ (2008a) he intentado argüir que esto se consigue en ciertos tipos de hermenéutica, como la nihilista de Gianni Vattimo; remito a ese lugar, pues, al lector interesado por una posible solución a este entuerto dentro de la corriente filosófica que estamos juzgando. En cuanto a la propuesta de Mauricio Beuchot, si no me equivoco su apuesta por la pluralidad de culturas,

Pero en cualquier caso queda contestada la última parte de la pregunta que sí que nos habíamos propuesto responder cuando acotamos los objetivos del presente escrito; esto es, que tampoco el argumento pluralista-utilitario de los liberales rinde como razonamiento válido para fundar la tolerancia hermenéutica.

Hermenéutica y liberalismo, pues, aunque ambos amen con pasión la virtud de la tolerancia, demuestran poseer acicates asaz diversos a la hora de dar fuego a ese amor. Ya hemos visto que el liberalismo a veces posee convicciones bien fuertes (sobre el valor de la libertad, sobre cómo hacer progresar a la especie humana, sobre la felicidad...) que nutren a menudo ese esfuerzo suyo por volverse más y más tolerante. La hermenéutica, en cambio, que carece –tal y como hemos visto en la presente Conclusión– de esas mismas convicciones, habrá de pugnar entregadamente por hacerse con otras; sobre todo si quiere alejar de sí el eco de aquella brillante frase de Gilbert K. Chesterton (“La tolerancia es la virtud del hombre sin convicciones”) cuya sombra planea insistente sobre cualquier discurso superficial que se regodee en una glorificación del mero tolerar por tolerar.

Bibliografía

- AGAR, Nicholas. (2004). *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*. Londres: Blackwell Publishing.
- AGUAYO CRUZ, Enrique. (2004). “Los conceptos de tolerancia y prudencia en la filosofía de Mauricio [sic] Beuchot”, en Jesús Antonio de la Torre Rangel (comp.). *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, págs. 171-184.
- ALTIERI, Charles. (1997). “Toward a Hermeneutics Responsive to Rhetorical Theory”, en Walter Jost y Michael J. Hyde (eds.). *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*. Londres-New Haven: Yale University Press, págs. 90-107.
- ARENDT, Hannah. (1978). *The Life of the Mind*. Londres: Secker & Warburg.
- AZURMENDI, Mikel. (2003). *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*. Madrid: Taurus.

religiones, visiones del mundo, etcétera, podría descansar en su horror por el univocismo que, de otro modo, tendríamos ante nosotros. Ahora bien, ¿por qué ese univocismo habría de ser siempre negativo en términos religiosos, o éticos? ¿No sería univocista también pretender convencer a todo el mundo de las bondades de la hermenéutica analógica, o más en general, de la filosofía hermenéutica? ¿El gusto por los “derechos colectivos”, en que Beuchot a veces deja deslizar su rechazo de la univocidad (BEUCHOT, 2005, 99), no impone un nuevo elemento univocista (que prescinde de la diversidad de los individuos) en el interior de cada uno de los grupos en que tales “derechos” se implantan? Son estas preguntas cuya respuesta no acierto a columbrar con nitidez.

- BABÉS, Leïla. (2006). “La laïcité comme vecteur d’émancipation féminine”, en Miguel Ángel Quintana Paz (ed.). *Europa, siglo XXI. Secularización y Estados laicos*. Madrid: Ministerio de Justicia, págs. 126-130.
- BAGGINI, Julian. (2002). “Bread and Circuses: Calculating Value”, en *Making Sense: Philosophy behind the Headlines*. Oxford: Oxford University Press, págs. 221-242.
- BECKER, Gary. (1992). “The Economic Way of Looking at Life”, conferencia por la concesión del Premio Nobel de Economía (9 de diciembre), accesible en http://nobelprize.org/nobel_prizes/economics/laureates/1992/becker-lecture.pdf
- BERLIN, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BEUCHOT, Mauricio. (1997a). “El problema y dilema de la tolerancia: noción histórica y filosófica”, en AA.VV. *Dilemas morales de la sociedad contemporánea 2*. México: Torres Asociados, págs. 57-76.
- BEUCHOT, Mauricio. (1997b). “La filosofía ante el pluralismo cultural”, en *Revista de filosofía (Universidad Iberoamericana, México)*, n. 89, págs. 237-254.
- BEUCHOT, Mauricio. (1999a). “Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia”, en Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot. *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca, págs. 193-208.
- BEUCHOT, Mauricio. (1999b). *Derechos humanos. Historia y filosofía*. México: Fontamara.
- BEUCHOT, Mauricio. (1999c). “Dios posmoderno”, entrevista con Javier Sicilia, en *Letras libres*, n. 49, págs. 46-49.
- BEUCHOT, Mauricio. (2005). *Interculturalidad y Derechos Humanos*. México: Siglo XXI-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- BOBBIO, Norberto. (1985). *Liberalismo e democrazia*. Milán: Franco Angeli Libri.
- BOTWINICK, Aryeh. (1985). *Wittgenstein, Skepticism and Political Participation. An Essay in the Epistemology of Democratic Theory*. Lanham-Nueva York-Londres: University Press of America.
- BOTWINICK, Aryeh. (1990). *Skepticism and Political Participation*. Filadelfia: Temple University Press.
- BRUNS, Gerald. (1992). *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press.
- BURKE, Edmund. (1770). *Thoughts on the Cause of Present Discontents*. Londres: J. Dodsley.
- CALLAN, Eamonn. (1997). *Creating Citizens. Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- CHÉRIFI, Hanifa. (2006). “Laïcité à l’école: le cas de la France”, en Miguel Ángel Quintana Paz (ed.). *Europa, siglo XXI. Secularización y Estados laicos*. Madrid: Ministerio de Justicia, págs. 117-125.
- COHEN-ALMAGOR, Raphael (ed.). (2000). *Liberal Democracy and the Limits of Tolerance: Essays in Honour and Memory of Yitzhak Rabin*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- CROWDER, George. (2007). “Two Concepts of Liberal Pluralism”, en *Political Theory*, vol. xxxv, n. 2 (abril), págs. 121-146.
- DEMOULPIED, John. (2001). “Questioning the Limits of Liberal Tolerance”, en *Journal of Social Philosophy*, vol. xxxii, n. 3 (otoño), págs. 268-276.
- DERRIDA, Jacques. (1996). “Foi et savoir – Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison”, en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.). *La religion*. París: Éditions du Seuil, págs. 9-86.

- DWORKIN, Ronald. (1989). "Liberal Community", en *California Law Review*, vol. LXXVII, n. 3, págs. 515-520.
- FERRARIS, Maurizio. (1998). "Non ci sono gatti, solo interpretazioni", en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.). *Diritto, giustizia e interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, págs. 129-163.
- FISH, Stanley E. (1979). *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- GADAMER, Hans-Georg. (1967). "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", en *Kleine Schriften, I: Philosophische Hermeneutik*. Tübinga: Mohr, págs. 176-191.
- GADAMER, Hans-Georg. (1977a). "Philosophie und Hermeneutik", en *Kleine Schriften, IV. Variationen*. Tübinga: Mohr, págs. 257-261.
- GADAMER, Hans-Georg. (1977b). "Die Stellung der Philosophie in heutigen Gesellschaft", en Hans-Georg Gadamer (ed.). *Das Problem der Sprache. Achter Deutscher Kongreß für Philosophie, Heidelberg 1966*. München: Wilhelm Fink Verlag, págs. 9-17.
- GADAMER, Hans-Georg. (1979). "Historical Transformations of Reason", en Theodore F. Geraets (ed.). *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa-The University of Ottawa Press, págs. 3-14.
- GADAMER, Hans-Georg (1986): "Vom Zirkel des Verstehens", en *Gesammelte Werke*, vol. II. Tübinga: Mohr, págs. 57-65.
- GADAMER, Hans-Georg (1993): "Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt", en *Kunst als Aussage. Gesammelte Werke*, vol. VIII. Tübinga: Mohr, págs. 339-350.
- GALSTON, William A. (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GALSTON, William A. (1995). "Two Concepts of Liberalism", en *Ethics*, vol. CV, n. 3 (abril), págs. 516-534.
- GALSTON, William A. (2002). *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. (2007). "La prueba de la verdad", en *ABC*, 19 de junio, pág. 3.
- GRAY, John. (2000). *Two Faces of Liberalism*. Nueva York: The New Press.
- GRONDIN, Jean. (1999). *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie*. Tübinga: Mohr.
- GUTMANN, Amy. (1995). "Civic Education and Social Diversity", en *Ethics*, vol. CV, n. 3 (abril), págs. 557-579.
- HABERMAS, Jürgen. (1981). "Hannah Arendts Begriff der Macht", en *Philosophisch-politische Profile*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, págs. 228-248.
- HABERMAS, Jürgen y RATZINGE, Joseph. (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Fráncfort del Meno: Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (1983). *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität / Das Rektorat 1933/34*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- HILL, Melvyn A. (ed.). (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin's Press.

- HOPENHAYN, Martín. (1990). “La libertad y la tentación de la excentricidad. Vigencia de John Stuart Mill”, en *Estudios Públicos*, n. 46, págs. 95-107.
- HUERTA DE SOTO, Jesús. (2002). “Socialismo, corrupción ética y economía de mercado”, en *Nuevos estudios de economía política*. Madrid: Unión Editorial, págs. 193-219.
- HUERTA DE SOTO, Jesús. (2004). “La teoría de la eficiencia dinámica”, en *Procesos de mercado. Revista europea de economía política*, vol. 1, n. 1 (primavera), págs. 11-71.
- HUXLEY, Aldous L. (1932). *Brave New World*. Londres: Harper Collins.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel. (2008). “Ratzinger y la izquierda”, en http://www.mercaba.org/ARTICULOS/R/ratzinger_y_la_izquierda.htm
- KELSEN, Hans. (1929). *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Aalen: Scientia Verlag.
- KLOSSOWSKI, Pierre. (1969). *Nietzsche et le cercle vicieux*. París: Mercure de France.
- KUKATHAS, Chandran. (1997). “Cultural Toleration”, en Will Kymlicka e Ian Shapiro (eds.). *Ethnicity and Group Rights*. Nueva York: New York University Press, págs. 60-104.
- KYMLICKA, Will. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- LASLETT, Peter. (1956). “Introduction”, en *Philosophy, Politics and Society. A Collection*. Oxford: Blackwell.
- LOCKE, John. (1690). *A Letter Concerning Toleration*. Londres: A. & J. Churchill, accesible en <http://www.constitution.org/jl/tolerati.htm>.
- MARCUSE, Herbert. (1965). “Repressive Tolerance”, en Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr. y Herbert Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, págs. 95-137.
- MASLOW, Abraham H. (1943). “A Theory of Human Motivation”, en *Psychological Review*, n. 50, págs. 370-96.
- MELERO DE LA TORRE, Mariano C. (1999). “La ética liberal como fundamentación política en Ronald Dworkin”, en *A parte rei*, n. 3 (febrero), <http://serbal.cnice.mecd.es/~cmunoz11/contenidos.html>
- MELERO DE LA TORRE, Mariano C. (2006). “Neutralidad política y neutralización de la cultura. ¿Un Estado laico requiere una sociedad secularizada?”, en Miguel Ángel Quintana Paz (ed.). *Europa, siglo XXI. Secularización y Estados laicos*. Madrid: Ministerio de Justicia, págs. 46-97.
- MELERO DE LA TORRE, Mariano C. (2007). “Tres modelos normativos de tolerancia”, en *Cuaderno gris* (“Democracia, deliberación y diferencia”, coord. por Mariano Melero de la Torre), n. 9, págs. 89-100.
- MENDUS, Susan. (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. Hampshire: Macmillan.
- MILL, John Stuart. (1969). “On Liberty”, en *Utilitarianism and Other Writings*. Glasgow: Collins, págs. 126-250.
- MONTANER, Carlos A. (2001). “Liberalismo y neoliberalismo en una lección”, en *La Ilustración Liberal*, n. 10 (diciembre), http://www.libertaddigital.com/ilustracion_liberal/articulo.php/214
- MORILLAS ESTEBAN, Jordi. (2006). “Algunas reflexiones históricas sobre la relación Estado-Iglesia”, en Miguel Ángel Quintana Paz (ed.). *Europa, siglo XXI. Secularización y Estados laicos*. Madrid: Ministerio de Justicia, págs. 98-114.

- NEHUSHTAN, Yossi. (2007). "The Limits of Tolerance: A Substantive-Liberal Perspective", en *Ratio Juris*, vol. 20, n. 2 (junio), págs. 230-257.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: C. G. Naumann.
- PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1956). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. París: Presses Universitaires de France.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (1998). "Alaska, Heidegger y los Pegamoides. En torno a la movida madrileña, en tono culturalista", en Víctor del Río García (ed.). *Cortao*. Salamanca: El Gallo, págs. 104-135.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2002). "On Hermeneutical Ethics and Education: «Bach als Erzieher»", en Jiri Fukac, Alena Mizerová y Vladimír Strakos (eds.). *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*. Santiago de Compostela: Compostela Group of Universities, págs. 49-109.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2003a). "Del multiculturalismo como «gangrena» de la sociedad democrática", en *Isegoría*, n. 29 (diciembre), págs. 270-277.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2003b). "¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?", en Juan José Acero, Juan Antonio Nicolás, José Antonio Pérez Tapias, Luis Sáez y José Francisco Zúñiga (eds.). *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*. Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, págs. 237-245.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2005a). "*Non solum peritos in ea glorificare*. Apretado compendio histórico-cultural del papel jugado por las disciplinas musicales en la educación occidental, y propuesta hermenéutico-filosófica, con tintes gadamerianos, de cierta labor que les cabría ejercer en nuestro porvenir", en Teresa Oñate, Cristina García-Santos y Miguel Ángel Quintana Paz (eds.). *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, págs. 613-677.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2005b). "¿Cuán plural es el «pluralismo» postmoderno?", en AA.VV. *Europa, sé tú misma*, vol. I. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo-CEU, págs. 463-470.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel (2005c). "L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)", en *Filosofia e Questioni Pubbliche*, vol. X, n. 2, págs. 75-102.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2006a). "De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos". *Isegoría*, n. 34 (enero-junio), págs. 243-259.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2006b). "Democracia y sociedad civil en tiempos postmetafísicos", en AA.VV. *Llamados a la libertad*, vol. II. Madrid: CEU Ediciones, págs. 569-586.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2006c). "Entre el Espíritu de los tiempos y el Espíritu Santo: Hermenéutica nihilista y religiosidad postmoderna al hilo del pensamiento de Gianni Vattimo", en Miguel Ángel Quintana Paz (ed.). *Europa, siglo XXI. Secularización y Estados laicos*. Madrid: Ministerio de Justicia, págs. 233-268.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2007a). "Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias postmodernas", en *Anthropos*, n. 217 ("Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad", coord. por Miguel Ángel Quintana Paz), págs. 73-96.

- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2007b). “Cuestiones éticas acerca de la propiedad intelectual de los derechos de autor”, en AA.VV.: *III Congreso de Autores Científico-Técnicos y Académicos*. Madrid: ACTA, 2007, págs. 41-72.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2008a). *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Valladolid: Universidad Europea Miguel de Cervantes (en prensa).
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2008b). “A vueltas con la hermenéutica rehabilitación de la filosofía moral y política (reflexiones cabe Wittgenstein)”, en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas (eds.). *El mito del uno. Horizontes de latinidad (Hermenéutica entre civilizaciones I)*. Madrid: Dykinson, págs. 427-448.
- RABADÁN, Eliseo. (2002). “El mito de la identidad cultural y el servilismo intelectual”, en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, n. 4 (junio), pág. 6, <http://www.nodulo.org/ec/2002/n004p06.htm>
- RAWLS, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John. (1996). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- RIEDEL, Manfred. (1972). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I. Friburgo de Brisgovia: Rombach.
- RIEDEL, Manfred. (1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II. Friburgo de Brisgovia: Rombach.
- ROBLES ALMEIDA, Antonio. (2007). “Educación para la Ciudadanía”, en *El Mundo*, edición de Catalunya [sic], 11 de marzo.
- RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos. (2008). *Diez ensayos liberales*. Madrid: LID.
- RODRÍGUEZ GENOVÉS, Fernando. (2007). “El *éthos* autoritario”. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, n. 64 (junio), pág. 7, <http://www.nodulo.org/ec/2007/n064p07.htm>
- RORTY, Richard M. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- RORTY, Richard M. (1988). “The Priority of Democracy to Philosophy”, en Merrill D. Peterson y Robert C. Vaughan (eds.). *The Virginia Statute of Religious Freedom. Its Evolution and Consequences in American History*. Cambridge: Cambridge University Press, págs. 257-282.
- ROTHBARD, Murray N. (1982). *The Ethics of Liberty*. Nueva York: New York University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1762). *Du contrat social ou principes du droit politique*. Ámsterdam: Marc Michel Rey, accesible en http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html.
- SARTORI, Giovanni. (1997). *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*. Milán: Rizzoli.
- SARTORI, Giovanni. (2001). “La inmigración sin límites es una amenaza”, entrevista con Hermann Tertsch, en *El País*, 8 de abril.
- SAVATER, Fernando. (2007). “Regreso al progreso”, en *El País*, 4 de agosto.
- SCHOLL, Inge. (1993). *Die Weiße Rose*. Fráncfort del Meno: Fischer Verlag.
- SCHÖNHERR-MANN, Hans-Martin. (1996). *Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag.
- STEPHEN, James Fitzjames. (1873). *Liberty, Equality, Fraternity*. Londres: Smith, Elder, & Co.
- TALBERT, Matt. (2001). “Wittgensteinian Fideism and Religious Skepticism”, en *Meteorite*, 2, 12-25.

- THIEBAUT, Carlos. (1999). *De la tolerancia*. Madrid: Visor.
- VATTIMO, Gianni. (1982). “Foucault e l’archeologia della mente”, en *La Stampa*, 27 de mayo.
- VATTIMO, Gianni. (1988). “Deleuze e i maestri di Parigi” en *La Stampa*, 4 de marzo.
- VATTIMO, Gianni. (1989a). *La società trasparente*. Milán: Garzanti.
- Vattimo, Gianni. (1989b). “Postmodernità e fine della storia”, en *Etica dell’interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, págs. 13-26.
- VATTIMO, Gianni. (1989c). “Etica della comunicazione o etica dell’interpretazione?”, en *Etica dell’interpretazione*. Turín: Rosenberg & Sellier, págs. 135-147.
- VATTIMO, Gianni. (1990). “Al di là del bene e del male” (conversación con Vittorio Mathieu), en Gianni Vattimo (ed.). *Filosofia al presente*. Milán: Garzanti, págs. 80-93.
- VATTIMO, Gianni. (1994). *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza.
- VATTIMO, Gianni. (2000). “Il padre della filosofia ermeneutica entra venerdì nel suo secondo secolo: ecco che cosa ci ha insegnato”, en *La Stampa*, 9 febrero.
- VATTIMO, Gianni. (2006). “Parla Fidel: «Siamo poveri e in guerra, tutto per colpa degli Usa»”, en *La Stampa*, 28 de mayo.
- VATTIMO, Gianni. (2008). “El conflicto es esencial para la democracia”, en *El País*, 25 de febrero.
- VERGÉS GIFRA, Joan. (2005). “El «giro hermenéutico» del liberalismo político rawlsiano: exposición y crítica”, en *Éndoxa*, n. 20 (“Hans-Georg Gadamer: el *lógos* de la era hermenéutica”, coord. por Teresa Oñate, Miguel Ángel Quintana Paz y Cristina García-Santos), págs. 419-448.
- VERGÉS GIFRA, Joan. (2006). *Les esquerdes del liberalisme polític. Una crítica filosòfica a John Rawls*. Barcelona: Centre d’Estudis de Temes Contemporanis.
- VERGÉS GIFRA, Joan y QUINTANA PAZ, Miguel Ángel. (2002). ““Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual”, en *Estudios filosóficos*, vol. LI, n. 147 (mayo-agosto), págs. 195-221.
- VILLORO, Luis. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- VOLTAIRE [François Marie Arouet]. (1764). “Tolérance”, en *Dictionnaire philosophique, portatif*. Londres (falso lugar de edición, el verdadero fue Ginebra): s.d., accesible en http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/gallica/Chronologie/18siecle/Voltaire/vol_dp00.html
- WEBERMAN, David. (2000). “A New Defense of Gadamer’s Hermeneutics”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LX, n. 1 (enero), págs. 45-65.
- WOLFF, Jonathan. (2006). *An Introduction to Political Philosophy* (edición revisada). Oxford: Oxford University Press.
- ŽIŽEK, Slavoj. (1999). “You May!”, en *London Review of Books*, vol. XXI, n. 6 (18 de marzo).