

RINCÓN DE LECTURAS
BOOK FORUM

El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia. Autores, orígenes y contextos.

Sebastián Escámez Navas

(2014) Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 316 pp.

Las razones de la tolerancia y liberalismo¹

Manuel Toscano Méndez

Universidad de Málaga

mtoscano@uma.es

DOI: <http://dx.doi.org/10.20318/eunomia.2016.3298>

Resulta un truismo afirmar que la tolerancia es uno de los valores máspreciados de nuestras sociedades democráticas y pluralistas. Se trata además de un concepto que, al igual que la libertad individual, está indisolublemente vinculado a la tradición de pensamiento liberal, hasta el punto de que muchos ven en los debates históricos sobre la tolerancia religiosa una de las raíces señeras del liberalismo. Todo ello, sin embargo, es perfectamente compatible con la existencia de importantes desacuerdos sobre el significado de la tolerancia, las diferentes formas en que cabe justificarla o sus límites. Como señalaba David Heyd hace algunos años, nuestra celebración del valor de la tolerancia no viene acompañada por una confianza filosófica comparable en cuanto a su comprensión (Heyd, 1996, p.3).

Por ello hay que valorar la oportunidad e interés del libro de Sebastián Escámez, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre tolerancia*. Como bien señala Fernando Vallespín en el Prólogo, se trata del estudio más completo del que disponemos en español sobre un tema tan controvertido e intrincado. Es un trabajo ciertamente ambicioso, que prácticamente no deja sin tratar ninguna de las cuestiones o aspectos relevantes (históricos, conceptuales, sociológicos o normativos) que encontramos en la extensa literatura sobre la tolerancia. Así, en el capítulo primero rastrea la génesis histórica de las ideas liberales de tolerancia, mientras que en el segundo realiza un análisis conceptual que se abre paso a través de la profusa polisemia del término. En los capítulos tercero y cuarto se pregunta si la tolerancia tiene sentido en el Estado social y democrático de Derecho y aborda los nuevos retos a los que se enfrenta en las condiciones sociológicas de la modernidad tardía. Y en los cuatro capítulos que conforman la tercera parte del libro examina el papel de la tolerancia en la reflexión de destacados pensadores liberales contemporáneos, como Isaiah Berlin, Michael Walzer, Richard Rorty, John Gray y,

¹ Agradezco a Isabel Wences y al equipo editorial de *Eunomía* la amable invitación a participar en la discusión sobre el libro de Sebastián Escámez en la sección Book forum de la revista. Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación I+D *Civic Constellation II: Debating Democracy and Rights* (FFI2014-52703-P).

last but not least, John Rawls. Los que hemos seguido la trayectoria académica de Sebastián Escámez, sabemos hasta qué punto este libro es un proyecto largamente meditado, ajeno a las urgencias hoy tan frecuentes en muchas publicaciones, y confeccionado con rigor y cuidado. Aunque la obra ofrece una rica panorámica de problemas, debates y autores sobre la tolerancia, Escámez no se limita a exponer los puntos de vistas de los autores tratados, sino que entra en discusión crítica con ellos y presenta al lector un balance con los mejores argumentos para comprender el sentido y el valor de la tolerancia.

No es casualidad que el libro termine con Rawls, pues Escámez está más cerca del liberalismo político rawlsiano que de ningún otro planteamiento liberal actual (2014, p. 99); si bien ello no es obstáculo para que exponga algunas reservas críticas en relación con las ideas del así llamado segundo Rawls. Tales críticas son significativas, pues apuntan a lo que Escámez considera la mejor justificación de la tolerancia. Lo llamativo es que esa justificación dialógica conduce a Habermas antes que a Rawls. Por eso, es pertinente preguntarse si otras versiones del liberalismo, que tratan de conjugar el pluralismo de valores con el ideal de autonomía personal, como es el caso del liberalismo perfeccionista de Joseph Raz, son adecuadamente consideradas en el libro.

Si tuviera que señalar el capítulo central del libro, destacaría el segundo, pues allí persigue los objetivos cruciales para una teoría de la tolerancia: de una parte, poner orden y claridad en la diversidad de significados asociados al término tolerancia; y, por otra, fijar una posición acerca de cómo justificar la tolerancia y dónde trazar sus límites (2014, p. 79). Este segundo objetivo adelanta la discusión de la tercera parte, pues la posición adoptada acerca de la justificación le servirá después como piedra de toque a la hora de examinar los diferentes planteamientos liberales contemporáneos en torno a la tolerancia.

Un libro de esta enjundia inevitablemente abre interrogantes y suscita dudas sobre los que valdría la pena discutir por extenso. Dada su variedad temática, hay muchos detalles interesantes aquí y allá que merecerían atención, ya sea en el recorrido histórico, en el análisis conceptual, en las consideraciones jurídicas o sociológicas, o en la discusión normativa, pero en los que es imposible detenerse. Por razones de espacio, centraré mis comentarios en unos pocos puntos que me parecen de especial relevancia. En primer lugar, me ocuparé del sentido de la tolerancia que desarrolla en ese capítulo segundo y para ello desarrollaré la discusión en torno a las llamadas “circunstancias de la justicia”. Entre ellas destacaré la importancia de la ponderación de razones como la clave para entender la virtud y también la forma que cobra todo principio de tolerancia. Por último, me ocuparé del tratamiento que el libro da al liberalismo perfeccionista propuesto por Joseph Raz y argumentaré que constituye una de las principales debilidades de esta obra, por lo demás muy meritoria.

1. Las circunstancias de la tolerancia

Para clarificar la noción de tolerancia Escámez aborda la tarea de tres modos distintos. Por una parte, al comienzo del capítulo, delinea algunos de los desarrollos contemporáneos en la evolución del concepto hacia una interpretación más generosa o positiva, a la que se adhiere, o su asociación con las demandas de reconocimiento sobre lo que se muestra más cauto. Esos nuevos usos de la tolerancia, o la complicada polisemia del término, remiten a diferentes experiencias históricas y casos típicos de diversidad y conflicto. Como bien argumenta a lo largo del libro, no es lo mismo la tolerancia de dogmas y cultos religiosos, allí donde el poder político estaba vinculado a una confesión religiosa y basa sobre su ella su

legitimidad, que los conflictos que las identidades colectivas y prácticas culturales, o la diversidad de estilos de vida, generan en un sistema constitucional democrático, que garantiza iguales derechos a sus ciudadanos. En segundo lugar, Escámez considera de gran interés distinguir entre la tolerancia como virtud, como principio político y como práctica social. Por último, lleva a cabo la habitual discusión sobre lo que en la literatura especializada se llaman “las circunstancias de la tolerancia”. Se trata de examinar las condiciones que han de cumplirse para que estrictamente podamos calificar una conducta o actitud como tolerante. Curiosamente Escámez deja para el final esta discusión, siendo la forma habitual de proceder en el análisis del concepto, y por ella me gustaría comenzar.

En la terminología que emplean los filósofos morales, la tolerancia es un “concepto denso” (*thick*), con un claro sentido valorativo y unas condiciones fácticas de aplicación. Las circunstancias de la tolerancia tratan de formular esas condiciones específicas de uso. Esas condiciones admiten diferentes interpretaciones, por lo que bien cabe hablar de diferentes concepciones del concepto de tolerancia, como Escámez recuerda en la introducción (Forst, 2013, p.17 y ss.). Según explica, las cuatro circunstancias siguientes tendrían que concurrir para hablar de tolerancia: 1) la existencia de diversidad social; 2) la lesión de una convicción; 3) la competencia adecuada de quien tolera; y 4) la ponderación de razones. Conviene puntualizar que tales circunstancias servirían para definir propiamente la virtud de la tolerancia y también la práctica, según nos dice, pero sólo de manera tangencial tendrían que ver con la tolerancia en tanto que principio (p.121). No lo veo tan claro y por ello empezaré por la virtud.

Cabe enunciar con algo más de parsimonia esas circunstancias. Así decimos de un agente A que tolera X si: a) A tiene un juicio desfavorable o negativo sobre X que justifica su rechazo o disgusto; b) A tiene la capacidad de actuar de algún modo en contra de X; c) pero se abstiene de hacerlo y, por tanto, permite X de acuerdo con alguna razón que prevalece sobre la que justifica el rechazo. Hay varios puntos que quisiera considerar a continuación. El primer elemento necesario sería el juicio negativo sobre X y el rechazo que justifica, lo que supone obviamente diferencias de opinión o comportamiento entre quien tolera y quien es tolerado. Conviene preguntarse por el carácter de ese juicio desfavorable o cómo de importantes han de ser las razones para el rechazo, un asunto controvertido en la literatura. Además, señalaré que la noción de competencia es ambigua aquí. Y, por último, sostendré que la clave de la tolerancia como virtud estriba en el balance de razones que justifica que A permita X. Precisamente la ponderación de razones que justifica la tolerancia permite ver mejor la relación entre virtud y principio.

Las dos primeras circunstancias no pueden darse por separado y cabe refundirlas en una sola, puesto que sólo aquellas diferencias que provocan desaprobación, disgusto o rechazo pueden dar lugar a la tolerancia. Aquello que se tolera, X, se define siempre por un juicio negativo y es visto por quien tolera como algo equivocado, indeseable o deficiente; es decir, malo en algún sentido. Además, ese juicio negativo tiene carácter práctico, es decir, da al agente razones para una cierta gama de posibles acciones en contra de X: entre otras, para rechazar, condenar, oponerse, impedir, prohibir, perseguir o castigar X, según el caso. Ese juicio desfavorable, junto con las razones para actuar que implica, es lo que Escámez trata de captar al hablar de “lesión de una convicción” o “convicción herida” (p.123). Confieso que ese tipo de expresiones figuradas nunca me han convencido, a pesar de ser habituales la literatura (por ejemplo, Schmidt, 1992), pues pueden llevar a una visión innecesariamente estrecha de la tolerancia. El juicio negativo bien puede aparecer implícito en una actitud o sentimiento de rechazo, si entendemos que actitudes y emociones tienen un contenido cognitivo y, lejos de ser

meras reacciones favorables o desfavorables, responden a razones. Y, sobre todo, ¿por qué deberíamos suponer que el juicio negativo o la actitud desfavorable tienen que ver únicamente con creencias morales o convicciones de valor de especial significación para el agente?

Aquí encontramos una de las controversias clave a la hora de interpretar las condiciones de la tolerancia: si el juicio negativo ha de responder a las convicciones morales de quien tolera, de modo que otras consideraciones, de gusto, afecto o inclinación, por ejemplo, serían irrelevantes. Por una parte, cabe argüir que las relaciones interpersonales ofrecen abundantes ocasiones para la tolerancia que no dependen estrictamente de un juicio moral, como sucede con la indumentaria estrafalaria del yerno en el famoso ejemplo de Mary Warnock. Si no, reduciríamos considerablemente el ámbito de la tolerancia, especialmente en lo que se refiere a la vida cotidiana. En sentido contrario, cabe alegar, como recuerda Escámez, una de las paradojas célebres en torno a la tolerancia, la del racista tolerante. De acuerdo con la cual, una persona sería considerada más tolerante cuantos más prejuicios o más fuertes sean sus sentimientos de rechazo a otros, con tal de que se contenga de actuar por ellos.

La posición de Escámez ante esta polémica muestra cierta ambivalencia. Por un lado, no quiere estrechar excesivamente el ámbito de la tolerancia; por otro, entiende que la paradoja u objeción del racista tolerante es del todo pertinente si queremos hablar de la tolerancia como una virtud o ideal moral. Finalmente, pesa más esto último y por ello defiende como requisito de la tolerancia que “no estemos ante la lesión de una convicción incorrecta” (p.127); o dicho de otro modo, que el juicio negativo sobre lo tolerado sea verdadero, apropiado o correcto. Me temo que en la discusión se están mezclando dos cosas distintas: una cosa es la clase de juicio de que se trate y otra muy distinta si el juicio, de la clase que sea, es válido o está justificado. Las convicciones del racista pueden ser de gran importancia para él, no una mera inclinación, y estar bien arraigadas en su visión moral o religiosa del mundo, si piensa por ejemplo que Dios ordena que las razas no se mezclen; sin embargo, está equivocado. La opinión de Warnock sobre la facha con la que se presenta su yerno, en cambio, puede ser acertada, aunque verse sobre un asunto relativamente trivial. Como he sostenido en otro lugar, lo que importa no es tanto el *tipo de consideraciones* que justifican el rechazo como el hecho de que las consideraciones en cuestión *justifiquen* el rechazo (Toscano, 2000).

Otras cosas confluyen en esta confusión. En algún caso se debe a un error grosero, como cuando Nicholson afirma que “los sentimientos no están moralmente fundados y no pueden ser el fundamento de ninguna posición moral”. Si lo segundo es ciertamente controvertido, lo primero es hoy difícilmente sostenible y es lo que importa en la presente discusión. En términos generales, el error consistiría en pensar que sentimientos, actitudes o deseos carecen de contenido cognitivo como las creencias y por tanto no responden a juicios o razones. También juega un papel la idea de que podemos trazar una línea divisoria clara entre consideraciones morales y otras consideraciones de valor, lo que está lejos de estar claro a la luz de las enormes dificultades que encuentran los filósofos morales para establecer tal separación. No es sólo que cualquier forma de trazar la demarcación depende de alguna teoría ética y en consecuencia es filosóficamente controvertida, sino que resulta controvertida de un modo más radical, puesto que hay perspectivas filosóficas que niegan la posibilidad misma de aislar las consideraciones morales como tales. No es cuestión de desarrollar aquí un asunto tan intrincado, pero sí de señalar que afecta a ciertas cosas que se dicen sobre la tolerancia, por ejemplo cuando se marca el contraste entre justificaciones prudenciales y propiamente morales, algo a lo que no es ajeno el planteamiento general de Escámez.

Por último, atendiendo a ejemplos de la vida cotidiana, podríamos preguntarnos si en algunos casos lo que toleramos en los demás no son conductas inmorales, sino que nuestro juicio desfavorable apunta a ciertas deficiencias. Torpezas, falta de habilidad, pequeñas manías, hábitos irritantes, despistes y un largo etcétera podrían entrar aquí. Pensemos en el colega que se alarga sin medida en sus intervenciones orales para exasperación de los presentes, o en la afición al tabaco de nuestra pareja. En este punto las fronteras entre la tolerancia, la paciencia, la resignación o la condescendencia no son fáciles de trazar. Ciertamente esto viene a señalar el carácter vago o la textura abierta del concepto de tolerancia, en la medida en que, junto a los casos claros, centrales o típicos, de tolerancia, hay que considerar una franja de casos inciertos o dudosos en los que, a pesar de conocer los hechos pertinentes, no sabemos si el concepto se aplica o no². Tampoco debería sorprendernos que los contornos de la tolerancia resulten borrosos o inciertos, puesto que es un rasgo habitual de los conceptos valorativos y endémico en el lenguaje ordinario³.

Si pasamos a la tercera circunstancia, Escámez explica que el agente que tolera ha de tener la “competencia adecuada” para ello. Vista así, con ella se refiere a la relación normativa de quien tolera con quien es tolerado, si es competente para actuar en contra de lo tolerado, ya sea prohibiéndolo, impidiéndolo, castigándolo o de alguna otra forma. En este sentido podría hablarse de si el agente que tolera tiene *derecho* a intervenir en contra de lo que rechaza, si no fuera porque bajo el término “derecho” cabe entender cosas distintas y se presta a equívoco, como sabemos desde Hohfeld. En cambio, otros autores han puesto simplemente como condición que “la persona que tolera ha de tener el poder de interferir, influir o suprimir la práctica ofensiva” (Mendus 1989, p.9), o “está en condiciones de no ser tolerante” (Schmidt, 1992, p.79). El propio Escámez pasa después a hablar bien de la capacidad para obstaculizar o impedir, o del poder para hacerlo (pp.129-130), con lo que alimenta la ambigüedad entre ambas interpretaciones. Poder (*power*) puede entenderse estrictamente como la facultad o potestad para alterar los derechos u obligaciones de otros agentes (o de uno mismo); por tanto, como una posición normativa o derecho en sentido hohfeldiano, de segundo orden, que está implicado necesariamente en actos normativos como prohibir o castigar. Tales poderes normativos pueden ser tanto públicos, si pensamos en un juez o una legislatura, como privados, como en el caso de las promesas. Y también puede tomarse en un sentido descriptivo como la mera capacidad de actuar contra otro agente o influir sobre él de algún modo. Así lo vemos cuando escribe: “El poder no sólo se manifiesta en la capacidad directa de prohibir o permitir una conducta. También es poder la facultad que un actor individual tiene para, potencialmente, condicionar el comportamiento de otros agentes mediante su influencia (...)” (p.130). Como es obvio, uno puede tener el poder de influir sobre otros, impidiéndoles *de facto* actuar como quieren, sin por ello tener la competencia normativa o el derecho a hacerlo.

Este asunto del poder o la competencia normativa tiene importancia si reparamos en que, como se ha dicho, quien tolera tiene razones para una gama variada de acciones en contra de aquello que se tolera. Como ha señalado entre otros Joseph Raz (1986, 1987), los autores liberales han centrado justificadamente su atención en el uso de la coacción; y así sucede cuando hablamos de perseguir, castigar, prohibir, etc. No es posible subestimar la importancia histórica que ha tenido la regulación de la coacción y el uso de la fuerza en la historia de la

² Por poner otro tipo de casos dudosos, cabe preguntarse si uno puede ser tolerante con sus propios defectos o comportamiento, una cuestión que parece chocante puesto que la literatura se centra en las relaciones interpersonales o intergrupales.

³ Sobre los fenómenos de vaguedad y textura abierta, cfr. Toscano, 2015.

tolerancia, pues basta con pensar en la persecución de herejes siglos atrás o la despenalización de la homosexualidad y otras conductas sexuales en los años sesenta y setenta del siglo XX. Sin embargo, como se ve bien en muchas formas cotidianas de intolerancia, hay otros modos de manifestar el rechazo o la hostilidad que no pasan por el empleo de la fuerza o la coacción. El caso de la homosexualidad puede ser ilustrativo. Recordemos que, en el conocido debate entre H. L. A. Hart y Patrick Devlin sobre la despenalización de la homosexualidad y la prostitución, el segundo identificaba el rechazo moral de la sociedad con la expresión de los sentimientos de intolerancia, indignación y asco por parte del hombre de la calle (Hart, 1959). Por supuesto, la fuerza de la ley y la amenaza de castigo que representa pueden causar mucho sufrimiento a las personas, como explicó Hart elocuentemente. Pero incluso sin ella, esas manifestaciones sociales de rechazo, aversión o indignación, a las que cabe añadir otras expresiones ofensivas, de menosprecio o humillación, pueden tener graves costes para quien los sufre, creando un entorno opresivo y hostil.

Si la tolerancia supone contener una intolerancia previa o sobreponerse al rechazo, como suele decirse, es importante contemplar el abanico de posibles acciones a restringir, según las circunstancias. Hay casos centrales y claros como la coacción o el recurso a la violencia; otras manifestaciones de rechazo, sin embargo, nos acercan a la franja de casos dudosos a la que antes nos referíamos al hablar de la textura abierta del concepto. Y se trata de un aspecto ciertamente importante para Escámez al menos por dos razones. Primero porque es sensible a las nuevas formas de diversidad social en nuestras sociedades tardomodernas, que se expresan a través la multiplicidad de estilos de vida y experiencias vitales, de un lado; y de otro, por la existencia de minorías culturales, cuyas prácticas son visibles en los espacios cotidianos de convivencia social como la calle, la escuela o los hospitales. Y, segundo, porque en relación con esas nuevas demandas de tolerancia defiende la conveniencia de una concepción más generosa y positiva de la tolerancia, abierta a quienes son diferentes.

2. La ponderación de razones y la forma del principio de tolerancia

Llegamos finalmente a la ponderación de razones, la cuarta de las circunstancias señaladas. Sorprendentemente a la que menos espacio dedica, apenas un párrafo, siendo la clave para entender la tolerancia como una disposición virtuosa. El tolerante es quien, teniendo razones para rechazar y actuar de alguna forma en contra del objeto tolerado, se abstiene de hacerlo, o al menos restringe algunas acciones adversas, y lo hace por alguna razón. De otra forma, no cabría distinguir al tolerante de quien sencillamente deja hacer por inadvertencia o falta de voluntad. Esa razón para contenerse de actuar en contra o de manifestar el rechazo, todas las cosas consideradas, es la que justifica en definitiva la tolerancia. Toda la discusión sobre la justificación de la tolerancia versa sobre cuáles son las buenas razones por las que es correcto que el agente se contenga de actuar en contra de lo que rechaza, a pesar de que lo considera equivocado, indeseable o malo en algún sentido.

De esa razón que justifica la abstención o contención depende en principio que la acción o disposición del tolerante pueda ser considerada virtuosa, pues es la única forma de responder a la apariencia paradójica de la tolerancia: ¿qué habría de bueno en permitir algo malo? Más aún, si hemos de considerar la tolerancia una virtud, ello dependerá del juicio que merezca el balance de razones del que tolera, considerando tanto las que le llevan a rechazar como las que finalmente le llevan a contenerse y permitir. Ahora podemos entender mejor lo anteriormente señalado sobre las razones válidas o pertinentes para el rechazo. Si no hay buenas razones

para rechazar en primer lugar, la tolerancia sería inapropiada o estaría de más. Pero, sobre todo, el valor de la disposición radicará en la clase de las razones que nos llevan a no actuar siguiendo la razón para el rechazo, es decir, si justifican realmente que nos contengamos de actuar en contra. De ahí la importancia de no caer en el elogio indiscriminado de la tolerancia, como es bastante habitual; como bien explica Escámez en su libro (y antes otros como Arteta o Garzón Valdés), hay formas indeseables, nada virtuosas, de tolerancia.

Conviene atender a algunas consecuencias de lo dicho hasta ahora sobre la ponderación de razones como clave de la tolerancia y creo que Escámez está de acuerdo en lo esencial del análisis anterior sobre la virtud de la tolerancia. Lo que no veo es que quepa trasladarlo a la práctica de la tolerancia, como piensa (p.121). Si entendemos la tolerancia como práctica de un modo laxo, entendiéndola como un “arreglárselas con lo diferente”, según la expresión de Williams, no parece que el análisis de las circunstancias desarrollado sea aplicable. Más bien habría que concluir que el coexistir con los que son diferentes es compatible con una amplia gama de actitudes y motivaciones como las que señala Michael Walzer: la resignación estoica, la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo. Ninguna de las cuales, salvo la primera con las debidas reservas, encajaría en el análisis anterior de la virtud de la tolerancia. Las tres últimas no cumplen, para empezar, con la condición del juicio adverso y las razones para rechazar lo que se tolera.

En cambio, sí parece del todo pertinente para pensar en la tolerancia como un principio, al contrario de lo que piensa Escámez. De hecho, es natural pensar en la tolerancia como un principio de contención según las líneas indicadas. Un principio de esa naturaleza vendría a señalar la clase de razones que justifican que el agente se abstenga de actuar en contra de X a pesar de sus razones para rechazar X. Ciertamente, un principio de tolerancia restringe ciertas conductas del agente contrarias a X, pero lo característico es que prescribe al agente que se contenga de actuar según ciertas razones (las razones que tiene para actuar en contra de lo tolerado). En otra parte he defendido que hemos de entenderlo como principio de restricción que opera sobre las razones por las que el agente puede actuar en contra de X, es decir, que nos da una justificación para no actuar de acuerdo con ciertas razones que el agente tiene (Toscano, 2000). Así concebido, un principio de tolerancia funcionaría como una justificación para excluir ciertas razones para actuar en contra de lo tolerado⁴.

De hecho, basta considerar algunos ejemplos históricos para corroborar o ilustrar esta explicación. En el caso de la célebre *Carta sobre la tolerancia*, debemos entender el planteamiento de Locke en el sentido de que la tolerancia exige que las actuaciones del magistrado civil no estén basadas en consideraciones de fe o persigan fines religiosos. En otras palabras, como un principio de restricción que afecta a las razones para actuar de los poderes públicos, excluyendo que tome en cuenta ciertas razones como guía de conducta. Y algo similar puede decirse del no menos famoso *harm principle* propuesto por John Stuart Mill en *On Liberty*, pues deberíamos entenderlo como un principio de contención que fija límites al uso de la coacción sobre las personas, pero lo hace restringiendo la clase de razones por las que obrarían así; por ejemplo, el propio bien de la persona concernida no sería suficiente. Lo mismo cabe decir cuando Rawls habla de aplicar la tolerancia a las doctrinas comprensivas y hasta la filosofía misma en su liberalismo político. También en este caso la tolerancia parece funcionar como un principio que excluye

⁴ Para explicarlo recurría allí a la idea de razones de segundo orden excluyente, a saber, razones para no actuar de acuerdo con ciertas razones, explicada por Joseph Raz (1990, pp. 35-48) como elemento importante del razonamiento práctico.

buenas razones, puesto que restringe las razones que, de acuerdo con las condiciones de justificación públicas, cabe legítimamente invocar para justificar el uso de la coacción entre ciudadanos libres e iguales, al menos en lo que respecta al orden constitucional y las cuestiones de justicia básicas.

Ya se trate de virtud o del principio, hay otras implicaciones interesantes que se siguen de lo dicho sobre el balance o la ponderación de razones que caracteriza a la tolerancia. Por ejemplo, algunas afectan al modo en que cabe justificar la tolerancia. El asunto es complicado, pero pondré un ejemplo. A menudo se dice que el escepticismo o el relativismo justifican la tolerancia y es conocida la frase de Chesterton, según la cual la tolerancia sería la virtud de quienes no creen en nada. Nada más lejos de la realidad de acuerdo con el análisis anterior de las circunstancias. Lejos de no creer en nada o abstenerse de juzgar, el tolerante tiene un juicio adverso sobre el objeto de tolerancia y cree tener razones para actuar en contra o manifestar su rechazo. Por si fuera poco, además juzga que tiene una buena razón para no actuar siguiendo su primer juicio negativo. Por supuesto, puede equivocarse, pero su contención estará justificada si sus razones son acertadas o correctas. La conciencia de la falibilidad de nuestros juicios, al menos en ciertas materias, es una buena razón para andarse con prudencia a la hora de actuar en contra de lo que nos parece malo. Pero falibilismo no es escepticismo y pensar que uno puede estar equivocado implica que cabe buscar cuál sea el juicio verdadero o correcto. El sostener que no cabe conocimiento acerca de cuestiones morales o de valores no puede servir como fundamento de la virtud de la tolerancia; al contrario, descarta la creencia en su valor. El escéptico puede vivir y dejar vivir, pero estaría más cerca del indiferente que de la actitud compleja de quien tolera⁵.

A la permisividad basada en el escepticismo o en cierto relativismo blando, por cierto, dedica Escámez algunas de las mejores páginas del libro (pp. 177-182). En ellas explica incisivamente los riesgos que acarrea esa “inflación de la tolerancia”, que responde al descrédito de la racionalidad y a la vez lo refuerza, así como sus efectos corrosivos sobre el debate político y la misma concepción de la democracia.

Hay otra cuestión en relación con la actitud compleja del que tolera, descrita por medio del balance o la ponderación de razones. Se habla tanto de la necesidad de la tolerancia en situaciones de diversidad y conflicto entre personas y grupos que pasamos por alto que implica la división interna de quien tolera: un conflicto entre sus razones para rechazar y las razones que justifican que se contenga de actuar según esas razones de rechazo. En ese equilibrio radica la peculiar dificultad y la tensión inevitable que representa la tolerancia. Conviene subrayarlo cuando se la presenta como una virtud más bien modesta. Lo es en un sentido, pero no es menos cierto que también es una disposición exigente o difícil, basta con que la comparemos con actitudes más simples de rechazo o aceptación sin más. Hay que recordarlo porque es habitual afirmar que la tolerancia es una virtud de mínimos, y por ello o bien hay que darle una interpretación más generosa y amplia, como hace Escámez, o bien se alega que es una virtud desfasada en sociedades democráticas como la nuestra. De acuerdo con esto último, si cumplió un importante papel

⁵ En lo que respecta al relativismo baste con una explicación elemental de por qué hay que descartarlo como justificación de la tolerancia, en una línea distinta. Obviamente, por relativismo no cabe entender nada por el estilo de “unos creen una cosa y otros la contraria”, que se limitaría a describir desacuerdos. Si hablamos de juicio morales o de valor, es una posición metaética sobre el estatuto o la objetividad de tales juicios. Por contraste, el juicio negativo acerca de lo tolerado o las razones para abstenerse de actuar en contra son propiamente juicios normativos. Se trata de planos distintos y el planteamiento metaético no implica nada en cuanto a cómo debemos actuar.

histórico abriendo paso a conquistas tan importantes como la libertad de conciencia, hoy estaría fuera de lugar en un régimen constitucional que garantiza iguales derechos a los ciudadanos.

Se trata de dos cuestiones importantes en la reflexión filosófica sobre el valor de la tolerancia. Escámez argumenta convincentemente contra lo segundo, señalando un punto crucial: la convivencia en libertad requiere una cierta atmósfera social y ciertas disposiciones cívicas de los ciudadanos, entre ellas la tolerancia, con objeto de asegurar el uso efectivo de los derechos y oportunidades garantizados por la ley. Como mencionábamos a propósito de la homosexualidad, actitudes socialmente hostiles pueden ser suficientemente disuasorias. Por lo demás, es un asunto en el que se dejan ver las ventajas de abrir la discusión sobre la tolerancia a la vida cotidiana y las relaciones interpersonales, sin poner el foco exclusivamente en la vida pública y la política. La necesidad de tolerancia en la vida privada y las relaciones personales ilustra muy bien hasta qué punto es un ingrediente imprescindible para convivir con los demás.

Lo que nos lleva a la primera cuestión, crucial para Escámez, de cómo entender adecuadamente la disposición del tolerante en una sociedad democrática y pluralista como la nuestra. Curiosamente, la tolerancia goza de prestigio social entre nosotros a la vez que de cierta mala reputación: entendida como el permitir algo equivocado o indeseable, parece una disposición reticente, cuando no mezquina, puesto que el permiso va acompañado inevitablemente de un juicio negativo o desfavorable. Más aún, quien permite podría no hacerlo y tiene razones para ello. Este es un punto inevitable en la discusión sobre la tolerancia. Por ello un análisis como el anterior, centrado en la actitud y razones de quien tolera, debería complementarse con el punto de vista de quien es tolerado. A nadie le gusta ser tolerado, hay que entenderlo. Por supuesto, siempre es preferible ser tolerado a no serlo, pero también se ve bien que la tolerancia aparece casi siempre como una suerte de *second best*. Por recurrir a un ejemplo muy usado, el hijo gay no quiere que sus padres lo toleren y pide algo más, seguramente comprensión o aceptación. En un artículo muy recomendable, Leslie Green (2012) ha señalado los tres factores que explican por qué nos incomoda ser tolerados. Primero está la distribución desigual de poder que sugiere en muchas circunstancias, allí donde el que permite tendría el poder o la capacidad para impedirlo, pero se retiene. Segundo, en muchos casos la tolerancia es de corto alcance o se ofrece con renuencia o de forma condescendiente, por ejemplo cuando se despenalizan ciertas prácticas pero siguen siendo rechazadas socialmente como perversas o degradantes. Y, al final, está el juicio negativo del tolerante sobre lo tolerado, del que hemos hablado suficientemente: si A tolera la conducta de B es porque juzga de forma negativa esa conducta y tiene razones para oponerse a ella o manifestar de alguna forma su rechazo. Normalmente, B no compartirá el juicio negativo y a nadie le gusta ser puesto bajo una luz desfavorable.

Si entiendo bien a Escámez cuando defiende una concepción positiva o más generosa de tolerancia, su propósito sería el de remover los dos primeros factores señalados por Green, manteniendo con todo el tercero. Esto último no se puede tocar si queremos seguir hablando de tolerancia. Sin razones para rechazar no habría necesidad de tolerancia y hablaríamos entonces de otra clase de disposiciones de aceptación, comprensión o reconocimiento. La cuestión, por tanto, es cómo dar una interpretación más abierta o positiva sin convertir a la tolerancia en algo distinto. Eso significa admitir que hay algo necesariamente incómodo o indeseable en la posición de quien es tolerado, que se podrá mitigar pero nunca eliminar. Eso marca un límite claro a la reinterpretación posible, como Escámez tiene que reconocer.

Lo que no termino de ver claro es lo que Escámez señala como lo más distintivo de “la concepción activa o positiva de la tolerancia”, cuyo elemento esencial sería “el escuchar y tomar en serio en cuanto oferta normativa la posición del otro’, a pesar de la inicial reprobación que pueda suscitarlos” (p. 87). Y lo explica del modo siguiente: “Ello implica una disposición a reformar el propio juicio y, gracias a ello, reformular los términos de la convivencia de modo que incluya puntos de vista hasta entonces excluidos”. Si en esta disposición a ofrecer términos equitativos de cooperación asoma la razonabilidad rawlsiana, en la frase anterior se trasluce la concepción dialógica de la racionalidad, de filiación habermasiana, que maneja Escámez en el libro. Según su explicación, esa concepción positiva consiste no en un abstenerse y dejar hacer, sino en hacer algo como es atender a las razones del otro y someterlas a consideración. Pero se atiende a las razones del otro porque se ha superado el rechazo inicial, según nos dice. Mi duda es si no hay aquí dos cosas distintas que deberían distinguirse: por una parte, la disposición a reformar nuestro juicio a la luz de las razones relevantes, vengan de quien vengan, es una exigencia racional; mientras que el contenerse de actuar siguiendo nuestro juicio desfavorable, por otra, sí alude específicamente a la tolerancia. La contribución característica de la tolerancia, cuando se habla de la apertura a las posibles razones del otro, radica en ser una condición que permite la discusión racional. Y me pregunto si no habría que buscarla también en el potencial transformador que representa la ponderación de razones antes delineada. Lo confirma el peligro que algunos han visto históricamente en la tolerancia: el tolerante tiene razones para rechazar o impedir, pero se abstiene de actuar de acuerdo con ellas; más aún, esas razones que nos llevan a rechazar no son todo lo que cuenta y hay razones de más peso ante las que deben ceder. El juicio adverso y las razones para actuar que genera quedan así subordinadas ante consideraciones de más peso. Ahí está la virtualidad de la ponderación de razones o, como seguramente preferiría decir Escámez, su carácter reflexivo⁶.

Por tanto, en mi opinión, la clave para esa concepción más abierta o positiva del concepto habría que buscarla más bien en el balance de razones del tolerante, del que venimos hablando, si atendemos a los dos aspectos en los que puede variar según distintas interpretaciones. Por un lado, éstas pueden concebir de modo más o menos amplio la gama de razones para actuar en contra y de las que debe abstenerse si tolera; como señalábamos, pueden ir mucho más allá de la imposición violenta o la coacción y extenderse a otras manifestaciones de rechazo, según los casos. Pero, sobre todo, la clave estará en la clase de razones por las que el tolerante excluye actuar siguiendo sus razones en contra, es decir, en la justificación misma de la tolerancia. Como sabemos por lo menos desde Locke, cabe reunir un variado elenco de argumentos de diferente clase y alcance para justificar la tolerancia. La propia *Carta sobre la tolerancia* es un perfecto ejemplo de esta acumulación de justificaciones diversas. Es cierto que algunas justificaciones no funcionan bien, como veíamos con el escepticismo, pero ello no es obstáculo para dar la bienvenida al hecho de que diferentes justificaciones válidas de la tolerancia coexisten, se solapan y se refuerzan en muchos casos. Tal pluralidad de justificaciones argumentales es un buen síntoma de la existencia de una cultura de la tolerancia en nuestras sociedades. Pero la calidad de las razones para tolerar varía considerablemente y no es lo mismo el respeto por la autonomía de la otra persona que el cálculo prudencial de los costes que tendría la imposición sobre el otro en determinadas circunstancias. Ahí está el *quid* de una concepción más generosa, porque la justificación o la razón por la que tolera determina, por así decir,

⁶ Con todo, esa dimensión dianoética o epistémica de la tolerancia, señalada en el libro, es algo que merecería ser explorado con mayor atención y cuidado. Enlazaría, además, con el creciente interés por las virtudes epistémicas en los debates contemporáneos.

el espíritu con que se ofrece la tolerancia. De ello es bien consciente Escámez, puesto que uno de los vectores argumentales del libro está en asentar la tolerancia sobre la idea del respeto, si bien admitiendo que hay diferentes formas de articular esa relación.

3. Malentendidos sobre el liberalismo perfeccionista

Hay una interesante tensión en la estructura argumental del libro, o al menos así me lo ha parecido, pues Escámez admite que hay una gama variada de justificaciones de la tolerancia disponibles al tiempo que defiende que hay una justificación mejor dentro del repertorio. Esta línea de justificación por la que se decanta le lleva a las condiciones del autogobierno colectivo de ciudadanos libres e iguales en una sociedad pluralista, especialmente en lo que se refiere a los requisitos normativos que ha de cumplir la comunicación pública entre ciudadanos. Como él mismo confiesa, sus simpatías claramente se inclinan por el liberalismo político de Rawls y, tanto en lo que se refiere a la virtud como al principio, su teoría de la tolerancia le parece la “adecuada para las democracias liberales contemporáneas” (p.99). Sin embargo, no le convence un aspecto importante del segundo Rawls, que desconcertó a tantos rawlsianos de primera hora, cuando éste apela a las ideas compartidas dentro de nuestra cultura pública liberal para elaborar su concepción política de la justicia y de la tolerancia. En su lugar, curiosamente Escámez se inspira en Habermas para buscar los fundamentos de la tolerancia liberal en los presupuestos normativos de la argumentación. Dicho de otra manera, Escámez entiende que un planteamiento liberal, si ha de hacer frente a las posibles objeciones de los no liberales, no puede apelar a la tradición o a la cultura pública de una sociedad liberal, sino que ha de responder con argumentos normativos (p.109). La concepción dialógica de la racionalidad y la ética del discurso argumentativo le ofrecen el marco normativo que necesita para esa justificación centrada sobre la comunicación de los ciudadanos y el autogobierno de estos en una sociedad pluralista.

No voy a entrar en los detalles de su interpretación de Rawls, o en la congruencia con esas bases normativas que busca en la racionalidad dialógica. Más bien voy a señalar en las páginas que me quedan lo que considero una carencia de *Pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia*; al menos, mi principal objeción al libro. De la variedad de concepciones liberales contemporáneas sobre la tolerancia que repasa en el libro, hay una a la que no presta adecuada atención, si no malinterpreta en sus aspectos esenciales. Me refiero al liberalismo perfeccionista de Joseph Raz, ahora que hace treinta años de la publicación de *The Morality of Freedom* (1986). Quitando las menciones aquí y allá, el escueto tratamiento del planteamiento de Raz queda confinado al epígrafe III del capítulo VII (pp.270-273).

No es cosa de echar en falta al autor que nos gusta, entre los muchos autores que cabría estudiar. Hay razones por las que un filósofo como Raz merece especial atención en un libro como éste. Ante todo, porque su teoría plantea una defensa de la tolerancia basada en el ideal de autonomía personal y, aunque hemos hablado de una pluralidad de justificaciones de la tolerancia, muchos ven en esta clase de argumentos, basados en el valor de la autonomía, la justificación típicamente liberal de la tolerancia. En este sentido, los argumentos que despliega en *The Morality of Freedom* recogen y reelaboran el legado de John Stuart Mill en *On Liberty*, pues ofrecen una articulación detallada de las ideas de tolerancia, autonomía y pluralismo con objeto de ofrecer una fundación moral del *harm principle*. Así entendido como heredero de Mill, Raz es el representante contemporáneo más sólido de eso que Rawls llama “liberalismo comprensivo”, la

clase de liberalismo al que opone expresamente su liberalismo político. Siendo la versión filosóficamente más sofisticada del liberalismo rival, merece mayor atención.

Pero, además de estas razones generales, caben otras razones digamos *ad hominem*. Pues hay diversos pasajes en los que Escámez apela al ideal de autonomía personal a lo largo de su discusión de la tolerancia. Así, por ejemplo en la p. 114 dice:

“(...) el Estado debe promover los valores básicos del liberalismo y la democracia con vistas a *favorecer el libre desarrollo de la personalidad* de los ciudadanos y para *proteger las facultades e instituciones que les brindan la oportunidad de autogobernarse tanto individual como colectivamente*”.

El pasaje admite una lectura en la línea de Mill y se ajustaría perfectamente a la defensa del valor de la autonomía y las obligaciones que conlleva, de acuerdo con la explicación de Raz. En la página anterior defiende que es necesario dar espacio a la crítica de las tradiciones y formas de vida, evitando los intentos de blindarlas frente a la discusión y las opiniones críticas. Y añade a continuación algo en lo que estoy de acuerdo: “De lo contrario, si las creencias y formas de vida se reducen a rasgos identitarios que no pueden ser cuestionados sin que se entiendan humilladas las personas, se suprimen las condiciones que permiten a los individuos adquirir sus convicciones consciente y reflexivamente, y revisarlas del mismo modo” (p.113). Pero las condiciones que permiten a los individuos la adquisición y revisión, si llega el caso, de sus convicciones de valor acerca de cómo llevar una vida buena son condiciones para la autonomía. Por si hubiera duda, Escámez expresamente lo apunta en el enunciado que sigue: “Estas condiciones son un elemento importante de la justificación del respeto y de la tolerancia *en razón de la autonomía (...)*”⁷. Hay otros pasajes, pero basten estos para mostrar el interés para Escámez de una concepción de la tolerancia basada en el respeto por la autonomía de las personas, como la de Raz. Éste sostiene que tenemos una obligación de tolerancia entre las obligaciones que exige el respeto por la autonomía de las personas, entre las que se encuentran las de favorecer o promover las condiciones de la autonomía, en una línea similar a la que trazan los pasajes citados.

¿Por qué entonces no presta la atención suficiente a la obra de Raz? Mi impresión es que la falta de interés responde en realidad a un problema de interpretación. Uno lo sospecha en una de las primeras apariciones de Raz en el libro, cuando Escámez enuncia tres líneas argumentales que podrían justificar la concepción activa o positiva de tolerancia y enrola a Raz en la segunda, que describe así: “el segundo, que la inclinación a la comprensión de lo diferente constituye un valor básico de una forma de vida, *la nuestra*, de bondades prácticas manifiestas” (p.99, cursivas del autor). Ni la formulación del argumento suena a Raz ni la compañía en la que se le emplaza, con Rorty y Walzer, es un buen indicio. El argumento de Raz a favor de la tolerancia descansa sobre el valor de autonomía personal como ideal moral e ingrediente de una vida buena, no sobre la comprensión de lo diferente. La referencia a que ese valor es parte de “nuestra forma de vida” no mejora las cosas en la medida en que parece relativizar dicho valor. Algo con lo que conviene tener cuidado si llega a entenderse como una afirmación sociológica de que en nuestra cultura se aprecia ese valor o los miembros de una sociedad pluralista como la nuestra lo tienen por algo bueno. Simplificando, una fórmula del tipo “X es valioso porque nosotros, dentro de nuestra forma de vida, pensamos que es valioso” es claramente insatisfactoria como

⁷ Las cursivas son mías aquí y en la cita anterior.

justificación de la tolerancia, como se recordó a propósito de Rawls. Y, desde luego, no cabría atribuírsela a Raz.

Esa impresión errónea se confirma cuando vamos a las páginas que dedica al liberalismo perfeccionista en la tercera parte del libro. En ellas uno sigue sin reconocer el planteamiento de Raz, a pesar de que allí Escámez afirma expresamente que este autor “representa el liberalismo perfeccionista más elaborado” (p.270, nota 713). Peor aún, se tiene la impresión de que ha equivocado el blanco de las críticas, de modo que ninguna de ellas tiene que ver con un planteamiento como el de Raz. Según Escámez, la justificación de la tolerancia de un liberal perfeccionista tendría un cariz netamente comunitarista y vendría a reivindicarla como parte de nuestra forma de vida liberal. Unas páginas antes explica cuáles son los problemas a los que se enfrenta la defensa de la tolerancia que ofrece el liberalismo perfeccionista:

“Este liberalismo perfeccionista presenta, sin embargo, diversos problemas, como la falta de coherencia interna con la que cuenta, ya que la forma de tensión crítica que mantiene con respecto a los valores comunitarios no se compadece con el significado auténtico de la autonomía, y el ignorar el hecho de que el pluralismo realmente existe en las sociedades democráticas modernas así como el carácter postradicional de estas sociedades” (p.258).

Como se ve, se trata de dos objeciones distintas, pero relacionadas. La primera caracteriza al liberalismo perfeccionista como un intento de conciliar la concepción liberal de la autonomía personal con las críticas comunitaristas al individualismo liberal, insertando esa autonomía en las prácticas sociales de una comunidad liberal. Así, la “reflexividad” que caracteriza a la autonomía liberal, según la expresión de Escámez, vendría a tener “una raíz comunitaria, consistente en ser el valor propio de la forma de vida liberal” (p.270). Por tanto, dicha autonomía sería el resultado del proceso de socialización en una cultura liberal. Si en una sociedad así, como añade, las conductas autónomas se premian y se castigan las que no lo son, habrá que concluir que en una sociedad liberal hemos de ser autónomos a la fuerza.

Pero esto último es un error. Como ha explicado Raz entre otros, es un completo contrasentido forzar, coaccionar o manipular a alguien para obligarlo a ser autónomo; simplemente los medios son inconsistentes con el fin que se busca. Por ello Raz distingue entre el *ejercicio* de la autonomía y las *condiciones* de ésta, que requieren ciertas capacidades cognitivas, un abanico significativo de opciones y, no menos importante, independencia individual. El único modo de promover la autonomía es siempre indirecto, garantizando o favoreciendo sus condiciones, pero no cabe hacer que nadie lleve una vida autónoma. Por eso las consideraciones de Escámez sobre el daño a la autonomía resultan confusas sin hacer esa distinción, y aún más cuando señala al propio agente como el autor del daño si renuncia al ejercicio de la autonomía. Dirigir el curso de nuestra vida a través de nuestras decisiones y de acuerdo con los fines y proyectos que consideramos valiosos es siempre una cuestión de grado, afectada por numerosas circunstancias. Siendo la autonomía moralmente valiosa, dice Raz, tenemos razones para ser autónomos en nuestras vidas, pero las obligaciones que derivan de este valor se refieren a las condiciones de la autonomía y, de forma especial, al desarrollo de aquellas capacidades cognitivas, habilidades físicas o rasgos del carácter que son necesarias, aunque no suficientes, para ser autónomos (Raz, 1987).

Tampoco la descripción del liberalismo comunitarista casa con Raz y, en consecuencia, la objeción no le alcanza, por ejemplo cuando reprocha al liberalismo

perfeccionista su desprecio por el componente dianoético de la tolerancia al estilo de Mill. En otras palabras, Escámez reprocha a este liberalismo que reivindique la tolerancia como un patrón de conducta en el que hemos sido socializados quienes vivimos en sociedades liberales; lo que reformulado vendría a decir que ser autónomos es nuestra manera de seguir la moral establecida. De ahí su crítica al liberalismo perfeccionista:

“(...) el valor que las personas autónomas conceden a la capacidad de reflexionar sobre sus fines no proviene de que se trate de un rasgo central de su específica forma de vida, sino de que la gente aprecia la reflexividad como una manera de relacionarse con el mundo (...)” (p.271).

Sin duda, suscribo el sentido de las palabras de Escámez y un liberal perfeccionista como Raz también lo haría, aunque lo expresaría de un modo distinto. No es el momento de exponer aquí la concepción de la racionalidad de Raz, basta con señalar que consiste en reconocer, responder y aplicar las razones que hacen al caso tanto a la hora de pensar como de actuar. En ese sentido, los fines y proyectos que perseguimos responden a razones y, si llegamos a descubrir que estábamos equivocados con respecto a nuestras razones para perseguir un determinado proyecto, lo abandonaríamos en condiciones normales. Por tanto, la autonomía no puede desgajarse de la capacidad para examinar el valor de los fines que perseguimos y las razones para actuar conforme a ellos, lo que implica poder revisarlos a la luz de nuevas consideraciones relevantes. La reflexividad de la que habla Escámez no suena tan diferente de esta capacidad para evaluar y seguir razones que caracteriza a un agente racional.

Es cierto cuando añade que esa actitud reflexiva no tiene por qué ser incompatible con seguir una tradición, puesto que quien sigue una determinada tradición lo hace porque encuentra en ella aspectos valiosos y tiene, o cree tener, razones para actuar o comportarse de una determinada manera. El *ethos* liberal consistiría en el ideal de un individuo autónomo que es en parte el autor de su propia vida, lo que supone que es capaz de formar, perseguir y revisar una concepción de la vida buena de acuerdo con los fines, proyectos y relaciones que juzga valiosos. La condición de agente racional está presupuesta naturalmente en lo anterior. Además, el ideal de autonomía liberal descrito por Raz no implica ninguna clase de individualismo abstracto o atomismo social, un tópico tan repetido como carente de base textual en la tradición liberal que va de Mill hasta Rawls o Raz. Y es, conviene subrayarlo, un ideal moral parcial y un componente de la vida buena, pero no lo único que importa en ésta. Tal afirmación sería de nuevo un contrasentido, puesto que la autonomía consiste en elegir entre opciones y fines valiosos que perseguir o realizar en nuestras vidas. Su valor depende del valor de los proyectos y compromisos que desarrollamos y dan sentido a la vida.

Por último, tenemos la objeción de que el liberalismo perfeccionista no reconocería el pluralismo realmente existente en las sociedades democráticas actuales. La objeción sólo se entiende si suponemos que para esta clase de liberalismo nuestras sociedades serían moralmente homogéneas y cohesionadas por una cultura de la autonomía. Lo que implicaría, como se señaló, cierta intolerancia hacia todo lo que no se ajuste a esa cultura de la autonomía. Nada de lo cual, de nuevo, se aplica al liberalismo perfeccionista de Raz. La acusación de no reconocer la diversidad cultural o el pluralismo de las sociedades contemporáneas no es pertinente, tratándose de un autor que ha planteado la defensa liberal del multiculturalismo en un artículo célebre (1994). A lo que hay que añadir que es, como Berlin, uno de los más destacados defensores de la doctrina del pluralismo de valores, lo que implica la existencia de formas y estilos de vida caracterizadas por

valores y formas de excelencia distintas e incompatibles entre sí, lo que genera inevitablemente conflictos y antagonismos. Nada en el liberalismo perfeccionista de Raz sugiere una cultura moral homogénea, ni tampoco el valor moral supremo de la autonomía. Por el contrario, el valor de la autonomía cobra sentido contra el fondo de conflictos entre opciones y formas de vida que encarnan diferentes valores y resultan en muchos casos incomparables. El ideal de autonomía en Raz implica el pluralismo de valores y a su vez una sociedad plural, atravesada por conflictos de valor, exige tolerancia. Aunque quepan variadas justificaciones de la tolerancia, aquella que apela al respeto por la autonomía de las personas parece captar un argumento atractivo y genuinamente liberal.

Referencias

- ESCÁMEZ, S. (2014), *El pensamiento liberal contemporáneo sobre tolerancia. Autores, orígenes y contexto*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- FORST, R. (2013), *Toleration in Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GREEN, L. (2012), "Sobre ser tolerado", en Kramer, Grant y otros (comps.), *El legado de Hart*, Marcial Pons, Madrid, pp. 363-388.
- HART, H. L. A. (1959), "Inmorality and Treason", *The Listener* (30 July), p. 162.
- HEYD, D. (ed.) (1996), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton.
- MENDUS, S. (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, London.
- RAZ, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- (1987), "Autonomy, Toleration and the Harm Principle", en Ruth Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 313-333.
 - (1990), *Practical Reasons and Norms*, Oxford University Press, Oxford, 2ª ed.
 - (1994), "Multiculturalism: A Liberal Perspective", en *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford.
- SCHMIDT, A. (1992), "Las circunstancias de la tolerancia", *Doxa* 11, pp. 71-85.
- TOSCANO, M. (2000), "La tolerancia y el conflicto de razones", en Rubio Carracedo, J., Rosales, J. Mª y Toscano, M., *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Trotta, Madrid, pp. 171-188.
- (2015), "Conceptos vagos, ambigüedad y textura abierta. La reflexión de Gabriel Bello sobre el concepto de vida humana", en Guerra Palmero, Mª J. y Hernández Piñero, A. (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Plaza y Valdés, Madrid, pp. 321-247.