

RINCÓN DE LECTURAS
BOOK FORUM

Feliz de honrar la crítica: Respuesta a Paloma de la Nuez y Manuel Toscano.

Sebastián Escámez Navas

Universidad de Málaga

sebastian.escamez@uma

DOI: <http://dx.doi.org/10.20318/eunomia.2016.3299>

Tengo que comenzar esta intervención agradeciendo a Isabel Wences, al equipo editorial de *Eunomía* y, desde luego, a Paloma de la Nuez y Manuel Toscano el haber hecho posible esta discusión sobre *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia*. Me siento muy afortunado por el privilegio de la crítica de dos colegas por los que siento un gran afecto y no menos respeto intelectual. Como cabía esperar, De la Nuez y Toscano han sabido destacar lo que de bueno tiene el libro... al igual que sus aspectos más cuestionables y hasta deficitarios. No obstante, las reflexiones tanto de De la Nuez como de Toscano poseen un valor independiente del libro a partir de cuyo comentario se producen. A mi juicio, contienen elementos originales y novedosos para pensar la tolerancia. Me temo que tal novedad no puede predicarse tanto de mis siguientes palabras, en las que no he podido evitar incluir algunas repeticiones de lo escrito en el libro.

1. ¿Confiar en la tolerancia a expensas del derecho? ¿Una concepción de la tolerancia idealista?

Como advierte De la Nuez, la concepción de la tolerancia que comparto, y a partir de la cual examino críticamente el resto de teorías, es sustancialmente la *liberal política* de John Rawls (1993). De hecho, la tercera parte del libro puede leerse como una justificación de por qué me convence la manera de entender la tolerancia por parte del filósofo de Harvard más que las ideas al respecto del comunitarismo, la filosofía posmoderna u otros liberales, como Isaiah Berlin, John Gray, Michael Walzer o Richard Rorty.

Coincido con Rawls en confiar la articulación del pluralismo característico de las democracias liberales al principio de tolerancia, en el ámbito institucional, y a la virtud de la tolerancia, en el ámbito cívico, considerando que existe una estrecha relación entre el primero y la segunda. El principio de tolerancia “condena la imposición de una forma autoritaria de creencia religiosa o... moralidad personal” (Cohen, 1994, p.1505), lo cual se expresa de tres maneras en una organización política ajustada a los principios de la justicia rawlsianos: la protección de las libertades frente a coacciones, característica del Estado de derecho; la promoción de las libertades frente a contingencias, característica del Estado social; y la remisión del régimen de libertades a un acuerdo entre los ciudadanos, característica del Estado democrático. Para que tal organización se establezca de modo estable, debemos contar con una ciudadanía *razonable* en términos de Rawls o, lo que es lo



mismo según sostengo en los capítulos segundo y octavo, contar con que los ciudadanos se muestren dispuestos a ejercitar la virtud de la tolerancia en un doble sentido. El primero, que estaría en consonancia con la clásica noción de tolerancia como principio de contención, consistiría en no apoyar políticas que impliquen la imposición de una forma de vida particular más allá de lo necesario para sostener la cooperación social conforme al propio concepto de tolerancia; el segundo, que se correspondería con una comprensión más ambiciosa o positiva de la tolerancia, supondría que los ciudadanos se mostraran abiertos a reformular los términos de la convivencia de una manera que incluyese puntos de vista hasta un cierto momento excluidos, lo cual conlleva la facultad de revisar sus propios juicios. Estas inclinaciones virtuosas entroncan con valorar la libertad como fundamento de la organización política: la libertad individual para llevar a cabo un proyecto racional de vida de acuerdo con la propia concepción existencial y la colectiva de autogobernarse como sociedad de iguales.

Según Paloma de la Nuez, Rawls es demasiado optimista y yo no lo soy menos. Se pregunta, con razón, dónde se encuentran esos ciudadanos (o sus representantes) dispuestos a respetar y escuchar al diferente, deliberar con él y someter a revisión el apego por sus propias convicciones. La abundancia de contraejemplos de virtud cívica impediría confiar la vigencia del principio de tolerancia a la expectativa de una ciudadanía tolerante. Por lo mismo, la realización del principio de tolerancia en su expresión positiva resultaría aún menos probable: el individualismo narcisista generalizado, con su privatización a ultranza de la razón, ha dado lugar, incluso, a entender la tolerancia como que nadie se atreva a enjuiciar las creencias de nadie y deban aceptarse las opiniones ajenas sin razón ni reflexión (Arteta, 1998). En lugar de todo esto, De la Nuez apuesta por “confiar más (al estilo de un liberalismo de corte escéptico y pragmático), en las leyes, las instituciones y los valores compartidos que en las supuestas virtudes ciudadanas”.

No cabe duda de que, en una sociedad moderna y en las relaciones con terceros, la autonomía no se concibe en otro lenguaje que no sea el jurídico. El derecho arbitra mecanismos para que el coste de actuar conforme al civismo imprescindible para la convivencia permanezca bajo. La libertad de arbitrio individual queda asegurada por normas coercitivas antes que por las virtudes de los ciudadanos y la legitimación del derecho depende de procedimientos jurídicamente institucionalizados que regulan la formación de la voluntad común. Todo esto es tan cierto como que “las instituciones jurídicas de la libertad decaen sin las iniciativas de una población *habituada* a la libertad”, por decirlo en palabras de Habermas (1998, p.197).

El derecho hace valer, incluso coactivamente, la presuposición de que la ciudadanía en su conjunto actúa de acuerdo con el principio de tolerancia en lo que toca al respeto de los derechos subjetivos. Esto también involucra a la dimensión dianoética de la tolerancia: así, el valor de una resolución judicial depende de que el juez haya prestado atención suficiente a los argumentos presentados por las partes y los considere imparcialmente, además de atenerse a pautas de interpretación jurídica generalmente aceptadas. Sin embargo, los temas más controvertidos y respecto de los cuales se demanda habitualmente tolerancia —como la eutanasia, la enseñanza de valores en la escuela o la vestimenta pública del burka—conllevan a menudo discrepancias sobre cómo entender los derechos fundamentales. Tales discrepancias traen causa de la indeterminación de las normas regulatorias de aquellos derechos, necesaria para que sirvan de soporte a la intervención pública sobre una sociedad muy compleja, cambiante e internamente diferenciada. Debido a esta indeterminación y sus razones, cabe considerar como *razonables* los *desacuerdos* referidos. Desacuerdos razonables en cuyo ámbito la tolerancia como

principio informador de la interpretación y aplicación de los derechos encuentra su lugar por excelencia, según sostengo en el capítulo tercero del libro. El derecho no ofrece una respuesta inequívoca ante estos conflictos y la posibilidad de una buena solución política depende de la capacidad de entendimiento de los ciudadanos y sus representantes, de su disposición a sobreponerse al rechazo suscitado por las posiciones ajenas para alcanzar acuerdos o culminar negociaciones con éxito. De otro modo, no se obtendrá un desarrollo normativo inclusivo y se llegará inexorablemente a una sobrecarga política de la función judicial.

Conforme a lo dicho, la apelación a la virtud de la tolerancia no constituiría una alternativa a la confianza en el derecho, sino su complemento necesario. Esto es, por lo demás, especialmente cierto en lo referente al extenso ámbito de la convivencia que el derecho deja en manos de los ciudadanos; en lo referente al control de aquellos prejuicios susceptibles de provocar ofensas sin consecuencias jurídicas. ¿Le parece a Paloma de la Nuez demasiado exigente o *denso* apelar a la *virtud* de la tolerancia en vez de al más *ligero* y liberal *valor* de la tolerancia en lo referente a todos estos supuestos? Con referencia a esto, confieso que mi recurrente consideración de la virtud de la tolerancia en el libro es, de entrada, deudora de la concepción de la tolerancia como virtud por parte de la filosofía analítica inglesa, en la que encontré claves para comprender un concepto endiabladamente polisémico (particularmente en Horton, 1994; 1996). Sin embargo, no me parece arriesgado afirmar que la operatividad de los valores públicos, y en particular de la tolerancia, depende en buena medida de su incorporación a los estándares y expectativas que definen nuestros roles: ser virtuoso es practicar bien un rol socialmente necesario o importante (Dagger, 1997, p.14).

Al igual que los valores, las virtudes poseen un carácter contrafáctico que las hace, en principio, resistentes a su desprecio por parte de aquellos llamados a ejercerlas. La crítica del moralista, del adversario político, del ciudadano crítico o del periodista sirve para rehabilitarlas cuando son ignoradas. Aunque, ciertamente, esto solo vale para unas virtudes mientras su hegemonía no decaiga en favor de otras. De ahí la importancia que tiene fomentar las condiciones de las que, en general, depende el mantenimiento de un *ethos* democrático y liberal y, en particular, un régimen de tolerancia viable para una sociedad determinada. Ciertamente, el racionalismo moral de Rawls no incide lo suficiente en qué sea necesario para que los ciudadanos de carne y hueso adquieran esa facultad de ser razonables (y por ende tolerantes), facultad de la que, circularmente, depende la estabilidad de los principios de la justicia y, con ellos, la eficaz vigencia del principio de tolerancia. Yo tampoco lo hago en mi libro y, en este sentido, la crítica de Paloma de la Nuez es pertinente.

Del mismo modo que otros bienes públicos que dotan de significado a nuestra vida en común y de los que emanan demandas y obligaciones para los ciudadanos, la tolerancia debe aprenderse. Esto supone educar en la escuela y fuera de ella; socializar, también a los adultos (como se ha hecho respecto a la violencia de género), en los valores y competencias que sostienen la tolerancia. Entre estos valores, están la justicia y la solidaridad, pues faltando la expectativa de la reciprocidad, no puede prosperar la tolerancia, ni tampoco si una parte de la sociedad se siente excluida sistemáticamente de los beneficios que genera la cooperación. Asimismo, para preservar el bien de la tolerancia, es preciso que se entienda que aquella no puede dar pábulo a la emotividad sin más, que es algo que mantengo en el capítulo cuarto apoyándome en Arteta (1998). No cabe establecer los límites de la tolerancia a demanda de cada cual, sino que es preciso al respecto dialogar racionalmente, con la adquisición de las competencias que ello implica. De no entenderse esto, incluso la base emocional de la convivencia y el patriotismo, la

simpatía hacia los conciudadanos de la que hablaba Adam Smith, se verán socavadas (Smith, 1759 [1976], pp.23-24 y 317; Moreno, 2016). Precisamente por la importancia que concedo a la educación cívica, reivindico la tolerancia como *virtud*, como modelo de excelencia moral a valorar en cuanto mérito.

Pensando en España, me parece lamentable que no haya sido posible un pacto de Estado referente a un currículum básico de educación para la ciudadanía que integre valores y competencias como los referidos. No menos lamentable, la ausencia de otro acuerdo político sobre el liderazgo correspondiente a los medios de comunicación públicos para difundir una cultura de la tolerancia, lo cual supondría, entre otras cosas, que reflejaran el pluralismo mejor de lo que lo hacen. Más discutible, pero no menos valioso a mi juicio y no solo para nuestro país, es que los procesos de socialización mencionados promuevan la conciencia de la propia vulnerabilidad y los conflictos internos como raíz de los fenómenos de intolerancia. La generalización de esta suerte de programa de politización de lo personal remite a una reflexión sobre los límites del perfeccionismo que me interesa mucho en este momento.

2. La dimensión dianoética de la tolerancia forma parte de su significado común y del de la tolerancia como ideal en una democracia pluralista

En su comentario, De la Nuez reivindica la tolerancia del *dejar hacer*, incluso en la versión minimalista de un *modus vivendi*, como una fórmula realista por ajustada a la economía moral de nuestro mundo. Nada que objetar a este respecto. Mis reservas hacia la defensa que hace John Gray (2001) de la tolerancia como *modus vivendi* tienen más bien que ver con su pretensión de que el pluralismo de formas de vida es irreductible, tanto en términos filosóficos como pragmáticos. Yendo a lo segundo, como plantea De la Nuez, la gestación europea u occidental de los valores liberales no empece su potencial para el entendimiento mutuo más allá de su contexto genético. De hecho, coincido con Benhabib (1997, pp.15-19) en que la modernización política y moral hace mucho que trascendió sus fronteras originarias. Para mucha gente en muchas partes del mundo, que algo sea correcto como norma depende de su justificabilidad mediante argumentaciones racionales que podemos suponer convincentes todo el tiempo y frente a cualquiera, dado el estado del conocimiento. Hasta los fundamentalistas emplean argumentos racionales para justificarse cuando pretenden persuadir a los de fuera de su comunidad tradicional o religiosa, y a los de dentro en la medida en que se encuentran irremisiblemente *contaminados* por la modernidad. De todo eso hablo en el capítulo sexto del libro y por eso no me convence Gray cuando postula que estamos irremisiblemente condenados a no entendernos debido al carácter inconmesurable de valores presentes en las diversas formas de vida. Es cierto que la vigencia del liberalismo no supone el final de los conflictos políticos. Resulta polémico el significado de nociones básicas del liberalismo como la prioridad política de un amplio sistema de libertades personales: las discusiones políticas y jurídicas acerca de los límites de unas libertades con relación a otras tienen carácter endémico. Sin embargo, no es menos cierto que la aceptación del ideario liberal democrático constituye una especie de *lingua franca*, a través de la cual puede lograrse un acuerdo sobre las referidas cuestiones disputadas. Un acuerdo que los afectados acepten como algo legítimo.

Mi interés por la dimensión activa o positiva de la tolerancia no proviene, insisto, de ningún desprecio por la tolerancia entendida como disposición a abstenerse a intervenir contra lo que disgusta o se desapruueba. Según advierte Manuel Toscano, soy muy consciente —y en eso sigo a Rawls— de que la efectividad y persistencia del sistema de derechos civiles y políticos depende de una

actitud generalizada de vivir y dejar vivir. No obstante, también estoy persuadido de que la existencia de un régimen basado en el reconocimiento de un amplio esquema de iguales derechos a sus ciudadanos repercute en el significado de la tolerancia como *ideal* moral y político. En cuanto ideal para una democracia liberal, la tolerancia debe formularse de manera que no se vea cuestionada por la *paradoja del racista tolerante* y ello supone que no implique considerar paladín de la tolerancia al homófobo o racista visceral que contiene sus impulsos violentos. Resulta sensato no reconocer mayor mérito cívico a quien tolere más por sobreponerse a mayores prejuicios. En su lugar, debe exigirse como requisito de la tolerancia que *no estemos ante la lesión de una convicción* (o emoción o gusto, acierta Toscano al propugnar que no se estreche innecesariamente el concepto) *incorrecta* o, al menos, *inapropiada*. Al actuar así, no hacemos más que asumir que la práctica de la tolerancia se encuentra inserta en un contexto más amplio de normas y valores: del mismo modo que hay prácticas que (como el asesinato) no merecen ser toleradas porque no deben ser permitidas, otras prácticas (como dispensar igual trato a la persona de otra raza) no pueden constituir un objeto propio de la tolerancia porque no es correcto objetarlas. Estas últimas prácticas exigen una forma más directa de respeto (Horton, 1996, pp.30-32).

Cuáles objeciones quepa apreciar como razonables o, como poco, adecuadas y cuáles no es algo que depende del contexto *ético*, de los valores particulares de una sociedad. En general, en las democracias contemporáneas, no es razonable cuestionar el derecho de todo ciudadano a un régimen igual de derechos, independientemente de su género, raza, religión, ideología u orientación sexual. Así, por ejemplo, estando en consonancia la sensibilidad estética de una sociedad democrática con sus valores políticos (lo cual puede predicarse de las grandes ciudades españolas), no constituiría materia de tolerancia que dos personas del mismo sexo manifiesten públicamente su amor conforme a los usos públicos que rigen para las parejas heterosexuales, pues nada habría que censurar razonablemente al respecto. Por contraposición, sí que me parecen correctamente censurables las declaraciones contrarias a la *ideología de género* del clero católico, lo que no quita para que deban tolerarse por los poderes públicos, ya que no hacerlo supondría mayor daño y peligro para el sistema de libertades (Rawls, 1971, §35, §§56-59). Ahora bien, la adopción homoparental, aun cuando reconocida legalmente en lugares como Portugal o México, no se halla aún consolidada en su cultura política. Ello permitiría considerarla allí objeto adecuado de tolerancia por parte de los particulares, aunque no de los poderes públicos. Claro, que este juicio de adecuación a buen seguro será disputado por activistas del movimiento LGTB, del mismo modo que el Movimiento Familiar Cristiano disputará que sean rechazables las condenas de la *ideología de género*. Qué deba considerarse respeto y qué tolerancia resultará controvertido siempre que no se trate de ámbitos de diversidad comúnmente reconocidos, ante lo cual no hay referencia más cierta que la de lo taxativamente protegido en cada momento por los derechos fundamentales. En consonancia, me parece pertinente hablar de tolerancia del uso del *hiyab* en los colegios, en España, al depender esto de la normativa interna de los centros. La normativa catalana, que permite con carácter general el *hiyab* para hacer prevalecer el “derecho a la escolarización”, cabría interpretarla igualmente como un ejercicio de tolerancia para evitar un mal mayor.

Una repercusión importante de condicionar el valor de la tolerancia a que sea, al menos, adecuado el rechazo al que se sobrepone es que aquella pasa a conllevar también restricciones del juicio. La virtud de la tolerancia implica que no se mantenga un espectro excesivo de objeciones respecto a actos ajenos. La superación de prejuicios irrazonables forma así parte de lo que significa llegar a ser tolerante, lo cual casa con una de las acepciones ordinarias de la noción de

tolerancia. Esto trae aparejado que, en las personas, el ideal moral o cívico de tolerancia se identifique con una virtud del carácter, “algo adquirido hasta el punto de que se convierte en hábito, algo querido por la voluntad y que acaba siendo asimismo objeto de deseo” (Camps, 1990, p. 24).

Ahora bien, el requerimiento de que el rechazo al que se sobrepone la tolerancia sea correcto no excluye que pueda devenir virtuoso abstenerse de imponer los propios gustos cuando se *tiene derecho* a ello (Horton, 1996, p.33). El valor de muchas tradiciones y estilos de vida en las sociedades modernas es prácticamente el de una preferencia estética y la buena convivencia depende, en parte, de la disposición de las mayorías a acomodar los hábitos minoritarios; lo cual supone una superación de prejuicios colectiva. Con relación a esto, es muy valioso destacar, como hace Toscano, la importancia de la tolerancia que consiste en abstenerse de manifestar desprecio y crear un entorno opresivo y hostil. Aunque, en mi libro, postulo reformular la tolerancia para que incluya, incluso, la renuncia “a la dominación por quienes se benefician de una estructura estable de incentivos y cargas” (p.130), no insisto lo suficiente en el aspecto cotidiano y horizontal de la tolerancia, constitutivo del carácter más o menos tolerante de una sociedad.

Por lo expuesto, el sistema normativo básico o de primer orden que justifica el rechazo inicial de un agente sí que repercutiría en el mayor o menor valor moral de la tolerancia. Lo que no quita para que esté de acuerdo con Toscano, Garzón Valdés (1992, p.18) o Schmitt (1992, p.77) en que tal valor proviene fundamentalmente de las razones de segundo orden que terminan por desbancar las que inicialmente sostienen la aversión. También estoy de acuerdo con Toscano en que la tolerancia conlleva lidiar con alguna dificultad. Precisamente por ello, muestro cierta reserva en emplear la noción de “principio de tolerancia” en el contexto del Estado constitucional democrático. A diferencia del Estado confesional moderno, no es la “tolerancia” de las minorías, sino el respeto por la diversidad, el fundamento de las libertades de credo y opinión. Sin embargo, la importancia histórica de la tolerancia en la conformación de las democracias pluralistas justifica que se continúe apelando al principio de tolerancia para referirse a un modo institucional que evita someter los fines políticos a valores religiosos o éticas particulares. Además, identificar un régimen no discriminatorio con aquel en que rige el *principio de tolerancia* permite recordar que la vitalidad del sistema de derechos pasa por que los ciudadanos renunciemos a imponer nuestras convicciones, por trascendentes que nos parezcan, esto es, depende de la generalizada virtud de la tolerancia (Rawls, 1993, p.xvii y ss.).

En atención también al componente sacrificial de la tolerancia, declaro en el libro que no me entusiasma el uso de la tolerancia como denominación genérica de cualquier forma de articular la diversidad. Si, dentro de tal categoría de definiciones de la tolerancia, prefiero la de Bernard Williams (*to put up with... the other, differing group*) es porque retiene la idea de que el trato con lo distinto “conlleva alguna dificultad, lo cual supone fidelidad respecto al sentido original y etimológico de la tolerancia” (1996, p.120). Este *arreglárselas con el otro* puede consistir en una indiferencia producto de la convivencia continuada con lo distinto, según Williams (1996), lo cual cabe reconocer como tolerancia si, como sostengo, aquella también se entiende consistente en restricciones del juicio.

Apreciar que ciertas restricciones del juicio forman parte de lo que es común entender por tolerancia implica reconocerle una dimensión dianoética. El aspecto *activo* o *positivo* de tal dimensión residiría en “escuchar y tomar en serio en cuanto oferta normativa la posición del otro” a pesar de la inicial reprobación que pueda suscitarlos. Toscano admite el potencial transformador de las propias ideas

inherente a la tolerancia y lo atribuye a la ponderación de razones que implica. Coincido con él en eso, cuando señalo en el libro que las justificaciones de la tolerancia como respeto han apuntado a modificar la escala de valores de las personas y que incluso las defensas estratégicas de la tolerancia conllevaron subordinar la finalidad de salvar las almas de los súbditos a la de preservar la unidad del cuerpo político bajo la autoridad del rey (pp. 22, 89). Sin embargo, según Toscano, mientras el contenerse de actuar siguiendo nuestro juicio desfavorable sí aludiría específicamente a la tolerancia, la disposición a reformarlo a la luz de razones relevantes, vengan de quien vengan, sería una exigencia racional que no cabría identificar con la tolerancia sin violentar su concepto.

La distinción de Toscano es muy perspicaz y me hace, sinceramente, dudar de la pertinencia de incluir como parte de la tolerancia las actividades de “escuchar y tomar en serio” la postura de quien de entrada reprobamos. Sin embargo, ¿no es la apertura hacia las ideas de otro el correlato epistémico de sobreponernos a la resistencia a considerarlas, provenga tal resistencia de convicciones o meramente de nuestro apego a lo usual? En disputas carentes de significación práctica (cuestión ésta circunstancial antes que esencial), admito que no procede vincular tal apertura con la tolerancia. En cambio, sí que procedería hacerlo cuando lo que se dirime tiene consecuencias morales, políticas o estéticas; máxime en un contexto democrático, allí donde gobernar sin discriminar lo minoritario pasa por generar una opinión pública que lo apoye. En consonancia con esto, encontramos la manera en que Rawls (1993, pp.51-54) define lo *razonable* (aquello que se orienta a realizar el principio de tolerancia): como una disposición a “proponer y *aceptar* términos equitativos de cooperación social” o a “reconocer las *cargas del juicio*”.

3. ¿El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia? ¡Si falta Joseph Raz!

Termino esta respuesta a los comentarios de Paloma de la Nuez y Manuel Toscano admitiendo el defecto mayor de *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia* constatado por Toscano. Ciertamente, no he prestado a Joseph Raz la atención que merece como teórico liberal de la tolerancia y no se trata de un filósofo cualquiera. Por una parte, como señala Toscano, Raz es el representante contemporáneo más sólido de lo que Rawls denomina *liberalismo comprensivo*, con el que el *liberalismo político* rawlsiano rivaliza. No habiendo considerado suficientemente las tesis de Raz, la justificación de mi preferencia por la teoría de Rawls tiene el valor provisional de no haberse enfrentado a una lectura profunda del liberalismo perfeccionista del primero. En el libro, me limito a abordar una versión simplificada del perfeccionismo liberal, compuesta por la lectura del notorio Sartori (2001) y de literatura secundaria, respecto de la cual probablemente mis conclusiones sean correctas, pero solo menciono a pie de página que Raz ha desarrollado algo más elaborado. Por otra parte, dado mi interés por la dimensión dianoética de la tolerancia, resultaba de especial interés teoría de la tolerancia fundamentada en la autonomía, como es la de Raz.

No dispongo de buenas excusas para no haber estudiado la obra de Raz hasta ahora. Siempre ha estado entre mis planes hacerlo e igualmente siempre he encontrado un motivo para postergarlo, por no ser plenamente consciente de su valor para mi investigación. Agradezco a Manuel Toscano sus comentarios que me urgen a leer a Raz y encaminan con ello la continuación de mis reflexiones sobre la tolerancia desarrolladas a partir del legado liberal. Tales reflexiones deberán reposar más en el examen de casos particulares, como acertó a sugerir Paloma de la Nuez: he procurado comenzar a hacerlo en estas mismas páginas.

Bibliografía

- ARTETA, A. (1998), “La tolerancia como barbarie”, en: CRUZ, Manuel (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, pp. 51-76.
- BENHABIB, S. (1997), *Nous et les Autres. El diálogo cultural complejo en una civilización global*, Valencia, Episteme.
- CAMPS, V. (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa.
- COHEN, J. (1994), “A More Democratic Liberalism”, *Michigan Law Review*, núm.92, pp.1503-46.
- DAGGER, D. (1997), *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- GADAMER, H-G. (2001), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1992), “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, *Claves de razón práctica*, núm. 19, pp. 16-23.
- GRAY, J. (2001), *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona/ Buenos Aires, Paidós
- HABERMAS, J. (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- HORTON, J. (1994), “Three (Apparent) Paradoxes of Toleration”, *Synthesis Philosophica*, núm. 17 (1/ 1994), pp. 7-20.
- (1996): “Toleration as a Virtue”. En: HEYD, D. (ed.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princenton, Princenton University Press, pp. 28-43.
- MORENO, Carmelo (2016), “Sympathy for my Fellow Citizens? Dilemmas of Adam Smith’s “Impartial Spectator” in Modern Multinational Democracies”, ponencia presentada en el Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política, Polonia, disponible en la siguiente dirección electrónica: <https://www.ipsa.org/my-ipsa/events/istanbul2016/paper/sympathy-my-fellow-citizens-dilemmas-adam-smith%C2%B4s-impartial-specta> (fecha de consulta: 26 de julio de 2016).
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, University Press.
- (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- SARTORI, G. (2001), *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus.
- SCHMITT, A. (1992), “Las circunstancias de la tolerancia”, *Doxa*, núm. 11, pp. 71-85.
- SMITH, A. (1759 [1976]), *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIAMS, Bernard (1996), “Toleration: An Impossible Virtue?”. En HEYD, D. (ed.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princenton, Princenton University Press, pp. 17-28.