

# PLURALISMO Y POLÍTICAS DE MESURA: LA TEORÍA POLÍTICA DE RAFAEL DEL ÁGUILA

ELENA GARCÍA GUTIÁN  
Universidad Autónoma de Madrid  
elena.garcia@uam.es

1. EL RECORRIDO DE LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA.—2. LA CRÍTICA AL MONISMO.—3. FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y ESTRATEGIAS POLÍTICAS.—4. POLÍTICAS DE MESURA: JUICIO Y CIUDADANÍA.—5. CONCLUSIÓN.—6. BIBLIOGRAFÍA.

## RESUMEN

En este trabajo se intenta ofrecer una descripción global de la teoría política de Rafael del Águila, uno de los teóricos políticos más importantes de las últimas décadas, situándola en el contexto de los debates contemporáneos. Como él mismo señala, su punto de partida es la asunción de una perspectiva pluralista, trágica y pragmática, que refleja las limitaciones a las que debe estar sometida la acción política. Desde esa perspectiva teórica, propone una política que «se sabe sin garantías ni fundamentos» y que atribuye una gran responsabilidad a los ciudadanos, pues son ellos, a través de su capacidad reflexiva y el ejercicio del juicio político, los que deben decidir sobre los límites de tolerabilidad de una sociedad y la senda a seguir.

*Palabras clave:* Rafael del Águila; pensamiento político; ciudadanía; responsabilidad.

## PLURALISM AND THE POLITICS OF MODERATION: THE POLITICAL THEORY OF RAFAEL DEL ÁGUILA

### ABSTRACT

This article presents a global evaluation of the work of Rafael del Águila, one of Spain's most relevant political theorists of the last decades, placing him in the context of contemporary debates. As he states himself, his point of departure is the assumption

of a pluralist perspective, both tragic and pragmatic, that reflects the limits that constrain political action. In accordance with that theoretical perspective, he proposes a view of politics that “is conscious of being without guarantees nor foundations”, and which confers a great responsibility to citizens, for it is up to them to decide –following their reflexive capacity and their exercise of political judgement– on the limits of what is tolerable in a given society and the path that it has to follow.

*Key words:* Rafael del Águila; political thought; citizenship; responsibility.

\* \* \*

## 1. EL RECORRIDO DE LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

«La pluralidad, el decisionismo y lo contingente es lo que define esta situación teórica en la que nos encontramos» (1)

Lo que quizás pudiera describir hoy la situación de la teoría política es la generalizada asunción de una visión pluralista. Aunque quizás fuera mejor hablar de pluralismos, dada la polisemia de este término y su ubicuidad en el discurso contemporáneo. Las diferentes propuestas políticas se presentan, por tanto, articuladas desde esos presupuestos pluralistas, y proporcionan un análisis de los principios e instituciones que deben gobernar nuestras sociedades que comprende tanto discursos liberales como los de sus críticos.

En el primer caso, el de los pensadores habitualmente etiquetados como «liberales», aunque todavía existen muchos adeptos a la estrategia de autores como Habermas o Rawls, que intentan mantener unos fundamentos universalistas de tipo procedimental, la mayoría apuesta por adoptar una base histórico-evolutiva que ha obligado a revisar el pasado de la tradición para despojarla de sus raíces racionalistas. Desde esta perspectiva, las actuales instituciones liberal-democráticas se reivindicarían porque en su evolución han dado prioridad a determinados principios fuertes como la autonomía individual, la tolerancia y cierta neutralidad del Estado, que son los que permiten el pluralismo (Sartori, Rorty, Walzer).

Sus críticos, por el contrario, enfatizan la radicalidad de la visión pluralista, insistiendo en que exige transformar esas instituciones de forma inevitable e irreversible. En relación con este punto, resulta interesante destacar que, para algunos de ellos, los considerados pluralistas democráticos radicales, la asunción del nuevo pluralismo ofrece una salida progresista a los dilemas del posmodernismo, proporcionando una alternativa teórica tanto al enfoque monista de las premisas de algunos pensadores de izquierda modernos como al relativismo.

---

(1) DEL ÁGUILA (2000a).

Como suele ser habitual, también encontramos aquí distintas versiones, desde autores que argumentan a favor de una organización y representación asociativa de grupo dentro de las instituciones democráticas (Young), a otros que justifican una organización construida sobre unos mínimos principios democráticos que fijan los límites dentro de los cuales interaccionan los diferentes discursos sociopolíticos que permiten las transformaciones identitarias (Mouffe).

No obstante, lo que en último término distingue este tipo de propuestas de las consideradas pluralistas liberales y pragmáticas es mantener un cierto humanismo de carácter universalista. Porque al final la ciencia social crítica y de carácter emancipatorio incorpora un punto de vista evolutivo (necesariamente prescriptivo) que contrarresta el pluralismo reconstructivo (2).

A este tipo de crítica democrática más radical habría que sumar también la que nos ofrecen los teóricos que consideran que el pluralismo sólo permite fundamentar un mero *modus vivendi*, no necesariamente democrático, que permita la coexistencia pacífica de los diferentes grupos (Gray, Kekes). Desde esta perspectiva, entonces, la asunción del pluralismo se traduce en una propuesta normativa conservadora que exige adecuarse a la realidad (radicalmente plural) de nuestras sociedades.

La trayectoria intelectual de Rafael del Águila sigue la estela de la evolución de la teoría política contemporánea. Refleja claramente el recorrido vital del pensamiento de izquierdas que arranca en la segunda mitad del siglo xx, y su inquietante aterrizaje en el siglo xxi: intelectuales de los años 50 y 60 (Escuela de Francfort, Arendt); el debate Habermas-Rawls; la posmodernidad (Foucault); el multiculturalismo (Kymlicka, Walzer) y el neo-pragmatismo (Rorty). Pero incorpora a su vez un erudito conocimiento del pensamiento clásico, que revisó concienzudamente a través de sus lecturas y sus ensayos de historia de la teoría política, y que se concretó sobre todo en un especial interés por autores como Sócrates, Aristóteles y, cómo no, su personaje favorito, Maquiavelo.

Todas estas fuentes son las que marcan su visión pluralista, apoyada no sólo en un análisis filosófico de los fundamentos de la teoría, sino también de la interacción entre teoría y praxis. En este sentido, una de las cosas que tuvo muy presente Del Águila fue la tensión constitutiva de la teoría política generada por el potencial conflicto existente entre la reflexión filosófica abstracta y la política práctica; es más, asumirla se convirtió en una de las reglas básicas de su pensamiento, lo que le hizo descartar muchos discursos teóricos por irrelevantes o, incluso, peligrosos. Siempre creyó que la teoría política podía aportar algo a las decisiones que deben adoptarse en la vida política real y que, por tanto, debía proporcionar elementos normativos que nos ayudaran a tomar decisiones, a elegir la forma de actuar.

---

(2) MACLENANN (1995).

Sin embargo, la estrategia posible para conectar teoría y praxis es diversa. Siguiendo a Vincent (3), cabe distinguir dos formas de afrontar cuál debe ser el carácter de la teoría política.

La primera sería inclusiva, pues en ella la teoría procede de la praxis. Desde esta perspectiva, la teoría tendría un papel constitutivo e interpretativo que desempeñar en la política. El punto de partida sería la tesis *rortyana* de que no es necesario buscar fundamentos teóricos externos para decidir cómo actuar, sino articular las interpretaciones de una tradición o forma de vida. Se descarta así la posibilidad de defender principios morales o de justicia desde ningún «punto arquimédico», aunque sí cabría criticarlos desde dentro, usando estándares internos de racionalidad (Walzer).

La segunda sería exclusiva, pues proyecta la teoría sobre la praxis pensando que puede influir en ella. Y puede ser de dos tipos: la concebida como cuerpo sistemático de ideas y valores que pueden ser aplicados a la política (primer Rawls/teoría de la elección racional/contractualismo y utilitarismo); y la que deliberadamente no es universalista ni trascendental (último Rawls), que surge de las consideradas convicciones ordinarias de los ciudadanos de culturas particulares y se proyecta únicamente en ellas.

A estas dos perspectivas se podría añadir una tercera, crítica con una moralización y un legalismo que, en las últimas décadas, ha limitado a la política, ocultando su carácter conflictivo y trágico, y que es muy escéptica acerca de las posibilidades transformadoras de la teoría normativa (posición en la que coinciden algunos conservadores y posmodernos).

Del Águila habría asumido en parte la primera perspectiva, pero de forma crítica, mezclada con elementos de la tercera. Coincidiría así en esa crítica con otros autores (4) que piensan que, concebida de ese modo, la teoría política restringe en parte su carácter normativo. La reflexión teórica se haría sobre todo interpretativa, pues se limitaría a ofrecer una explicación más o menos estructurada de las creencias de una comunidad. Y esto, en su opinión, implica renunciar a su verdadera identidad.

Para estos últimos autores, entonces, la teoría necesita siempre construirse a partir de una determinada concepción de la naturaleza humana que incorpora una dimensión universal. Y dado que los valores e instituciones políticas de una sociedad no son nunca homogéneos, toda interpretación supone realizar una selección que sólo cabe hacer sobre la base de principios morales y políticos bien definidos. La teoría política, por tanto, no debería renunciar a su dimensión prescriptiva, ya que no puede ser sólo contemplativa y reflexiva. No obstante, estos autores tampoco aceptan que las propuestas deban surgir de la mera reflexión teórica; asumen también que se construyen desde nuestras tradiciones, teniendo en cuenta quiénes somos y qué elecciones tenemos.

---

(3) VINCENT (1997).

(4) PAREKH (1996).

Y a esta posición Del Águila añadiría un elemento de la tercera perspectiva que hemos mencionado, el énfasis en el carácter trágico de la política, que limita sus posibilidades, pero sin anular sus potencial transformador (lo que ocurre en algunas versiones).

A pesar de todas estas diferencias teóricas, lo habitual es que, partamos de una u otra estrategia, al final estos enfoques acaben privilegiando ciertos principios de organización política por considerar que favorecen esa acomodación del pluralismo: la tolerancia, la deliberación, el respeto a la diferencia, etc.

En el caso de Rafael del Águila, su asunción de unos fundamentos teóricos pluralistas se traduce en la propuesta de una política de medida que resulta ser muy sincrética. Bebiendo de todas estas fuentes a las que nos hemos referido, proporciona una forma de contemplar la política que intenta sintetizar diferentes exigencias ineludibles que obtiene de los grandes clásicos. Como él mismo señalaba:

«la perspectiva que he elegido para desarrollar esta tarea es pluralista (no cree en una solución unitaria); trágica (no cree en una solución sin pérdidas o costes serios) y pragmática (porque las consecuencias, que integran también principios, deben tener un peso decisivo en el juicio sobre las acciones)» (5).

Y, desde esa perspectiva teórica, propone una política de medida que «se sabe sin garantías ni fundamentos» y que atribuye una gran responsabilidad a los ciudadanos, pues son ellos, a través de su capacidad reflexiva y el ejercicio del juicio político, los que deben decidir sobre los límites de tolerabilidad de una sociedad y la senda a seguir.

No pretende, pues, epatar a través de la articulación de una visión o propuesta original; ha escuchado a los clásicos y ha sido muy consciente de la gran desilusión y el gran terror que causó el pensamiento emancipador del siglo XX, a lo que sumaba la terrible sensación de que después de todas esas vivencias, es posible volver a caer en las mismas posiciones fanáticas. En este sentido, los sucesos del 11-S, impulsores del auge de un pensamiento «neo-con» que vuelve a mostrar todos los peligros de las ideologías, no describían, en su opinión, un panorama tranquilizador. No hemos aprendido, y se puede retroceder; por eso se preocupó tanto de destacar el daño potencial de todas las ideologías cuando son seguidas fanáticamente, y de volver a insistir en defender una forma de abordar la política que parece ser el único antídoto contra el radicalismo. Sin embargo, a diferencia de otros teóricos que convierten ese escepticismo sobre los fundamentos en una receta conservadora («liberalismo del miedo» o «*modus vivendi*»), mantiene abierta la puerta a los cambios, contenidos y moderados, fundados en el juicio político ciudadano, que permiten el avance de la sociedad. Deposita así la responsabilidad política en todas y cada una de las

---

(5) DEL ÁGUILA (2000a): 51.

personas que la componen, pero exigiendo que participen en una decisión colectiva que es la única que puede legitimar el progreso social.

Para entender mejor los matices de su postura, dentro de las grandes corrientes teóricas contemporáneas, en lo que sigue trataremos de mostrar esos presupuestos que comparte con otros autores, pero que sintetiza de una manera peculiar, y que son representativos de un pensamiento de izquierdas que ha aprendido del pasado y se enfrenta sin complejos a todos los dilemas y constreñimientos de la acción política.

## 2. LA CRÍTICA AL MONISMO

La renuncia al fundacionalismo de la teoría política no es algo nuevo, y el pensamiento del siglo XX se inició con un desencantamiento que comienza con Nietzsche y Weber, pero que quedó oculto por el auge de las ideologías fuertes: nacionalismos, fascismos, comunismos, que se convirtieron en las fuerzas dominantes en un siglo que muchos pensadores consideran el peor de la humanidad, y que no dejaron apenas lugar para una defensa de las propias posiciones desde el escepticismo.

La posición de Del Águila coincide, por tanto, con una corriente teórica que comienza siendo minoritaria pero que ahora ha conseguido convertirse en una de las más seguidas. Autores ya convertidos en clásicos como Weber o Berlin son muy representativos de este pensamiento pluralista, crítico con lo que se ha denominado el «monismo». Aunque quizás sea R. Rorty el pensador que en la actualidad ha llevado esta postura a sus últimas consecuencias.

Desde el punto de vista epistemológico, el pragmatismo de Richard Rorty parte del rechazo a teorizar sobre la verdad, porque considera que en lo relativo a las creencias no es posible distinguir entre justificación (dar razones a favor o en contra) y verdad. Desmarcándose de la concepción de racionalidad dialógica habermasiana, este autor afirma que no existe nada parecido a una «audiencia ideal» que se convierta en la fuente de justificación de nuestras creencias y que determine lo que constituye «la verdad». Los límites de la justificación vendrán fijados por los límites del lenguaje, que son muy amplios, por lo que cabría apelar a diferentes audiencias y ofrecer propuestas alternativas.

Rorty propone dejar de lado una concepción de verdad concebida como correspondencia con «algo que en todo caso está ahí fuera». Cree que la metáfora de la «persecución de la verdad objetiva» debería transformarse en una «retórica de la solidaridad social» que idealice el acuerdo intersubjetivo, no forzado, entre grupos de interlocutores cada vez más extensos. La «aceptabilidad racional idealizada» (Apel, Habermas) no sería más que «aceptabilidad racional para una comunidad ideal», y ésta se correspondería con «nosotros, como lo que querríamos ser»: liberales educados, tolerantes y de buen corazón. Por eso considera que los pragmatistas son etnocentristas, no relativistas, por-

que identifican la aceptabilidad racional idealizada con la de todos dando lo mejor de nosotros mismos.

Y la capacidad para juzgar las instituciones, tradiciones y prácticas en función del bien que parezcan estar produciendo, en vez de hacerlo apoyándonos en argumentos filosóficos o teológicos que al final no son más que sus resúmenes y no su fundamento, sería una señal de progreso intelectual y moral. En este sentido, la principal conclusión de Rorty (6) es que el discurso sobre la intersubjetividad podría cumplir la misma función que el de la objetividad. Esto, en términos políticos, supondría asumir la tesis de que si se quiere preservar la democracia y garantizar la tolerancia, las decisiones deben adoptarse a través del compromiso razonable.

Resulta evidente que esta visión contextualista, en la versión de inspiración *rortyana*, es la que está ganando cada vez más adeptos, aunque, como hemos señalado, no todos ellos aceptan acriticamente sus excesos etnocentristas (encontrándose Del Águila entre estos últimos).

Rorty se ve a sí mismo como un crítico de la denominada «tradición racionalista occidental», y coincide con Isaiah Berlin en poner en cuestión la extendida creencia de que existen valores universales y eternos, identificables a priori de algún modo mediante las capacidades humanas, que deberían servir para inspirar la vida de las personas en cualquier época y contexto, porque son los que van a permitir el mayor grado de florecimiento personal, dada nuestra común humanidad.

Frente a esta visión racionalista, lo que el pluralismo destaca es que esos valores últimos son diversos y que la forma en la que se determina su puesto en la escala de prioridades establecida es muy diferente en una época o en otra, en distintas sociedades, e incluso dentro de ellas. Y, lo más importante, que dichos valores pueden entrar en conflicto entre sí. Éste es el elemento trágico que en parte atenúa Rorty en su descripción de las sociedades contemporáneas, pero que ocupa un lugar relevante en la visión de Berlin y Del Águila, ambos claramente inspirados en la figura de Maquiavelo.

Maquiavelo fue para ellos uno de los escasos autores capaces de asumir y de integrar en su teoría el conflicto de valores y el carácter trágico de la política. Según la interpretación de Berlin (7), lo que puso de relieve es que los dilemas morales surgen de la incompatibilidad de exigencias éticas que provienen de fuentes distintas: la moralidad política y la moralidad cristiana. Ambas acaban entrando en conflicto y la decisión sobre cuál debe tener prioridad tiene carácter trágico.

En la versión de Del Águila (8), la conclusión es más radical. Considera que la gran aportación del florentino es haber mostrado que la inevitabilidad de la

---

(6) RORTY (1998).

(7) BERLIN (1991).

(8) DEL ÁGUILA y CHAPARRO (2006).

tragedia supone reconocer que hay situaciones que nos obligan a ir contra algunos de nuestros valores a cambio de promover otros, generando, sin duda, un daño moral, y eso es importante, pues implica asumir que existe una conexión necesaria entre el bien y el mal. La realidad en la que nos encontramos es que no sólo no podemos disponer de un pensamiento fuerte que garantice la validez de nuestras creencias, sino que las diferentes exigencias morales que se derivan de principios que consideramos últimos pueden entrar en conflicto entre sí y nos obligan a elegir.

Hay que elegir, y cuando se produce ese conflicto de valores, siempre se generará algún daño. Por ello, aunque Maquiavelo, en opinión de Del Águila, defendiera la prioridad de la ética pagana y fuera muy consciente de que el bien es el bien y el mal es el mal, nunca intentó ocultar que a veces hacer un mal tiene buenas consecuencias, y a la inversa. Es la denominada «herida maquiaveliana», que desde entonces quedó abierta, y todos los intentos posteriores dirigidos a cerrarla fueron fracasando. Pero es que, quizás, como señalan algunos, la búsqueda de armonía es una constante del pensamiento humano, a pesar de vivir en una realidad que se empeña en demostrar que es una meta vana.

Además, elegir y tomar decisiones genera consecuencias que no es posible anticipar en su totalidad. Ello nos obliga a estar muy atentos al impacto generado por nuestras acciones y a revisarlas, en un mundo que está en constante transformación.

La conclusión de Del Águila (9) es contundente: todo proyecto político se enfrenta a un dilema que generan el pluralismo de fines, la contingencia del mundo y la impredecibilidad de la acción. Por ello, la racionalidad no puede determinar completamente la política, y los valores más apreciados en nuestras sociedades como la justicia o el bien común a veces entran en conflicto.

### 3. FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y ESTRATEGIAS POLÍTICAS

Esta metateoría se alimenta de la política real. Renunciamos a una fundamentación fuerte y definitiva, pero esto nos permite justificar estrategias políticas muy diferentes. Para algunos teóricos (Sartori, Walzer), supone reconocer que hay una forma de organizarnos y tomar decisiones que es más adecuada, dada la realidad en la que nos movemos. Y es precisamente la ausencia de fundamentos objetivos absolutos la que legitimaría determinadas políticas e instituciones liberal-democráticas, apoyadas en la atribución de prioridad a determinados valores y principios, como los de autonomía personal, tolerancia, libertad, etc.

Pero esa conclusión, como ya hemos anticipado, no se comparte de forma generalizada. Adoptar una visión pluralista puede servir también para criticar el

---

(9) DEL ÁGUILA (2000a): 45.

liberalismo democrático. Al enfatizar la imposibilidad de lograr una coincidencia de fines y la importancia del condicionamiento cultural en sociedades de gran diversidad como las nuestras, se defiende una alternativa que insiste en que la mejor acomodación de valores es la que resulta de un *modus vivendi* producto de la negociación política (10).

Del Águila se situaría sin dudarle entre los primeros, pues tiende a realizar una clara conexión entre escepticismo, tolerancia y principios de organización liberal-democráticos. El argumento es aparentemente sencillo. Las visiones monistas justifican políticas agresivas que han causado grandes daños a la humanidad, porque si se cree que se está en posesión de la verdad (pues ésta es cognoscible), todos los medios para transformar el mundo y adecuarlo a ese patrón estarán justificados. En esto reside el peligro de las ideologías. De todas, de izquierdas y derechas, democráticas o no, de ahora y de siempre.

«La tesis que sostengo es que entre ideales y constelaciones ideológicas tan diferentes entre sí como las que analizaremos, existe un aire de familia. Un parecido razonable que se genera no porque cada una de ellas crea cosas parecidas, sino por cómo creen en lo que creen. En efecto, todos estos ideales se entienden a sí mismos como absolutos, ciertos, e ineludibles [...] Y cuando estos ideales absolutos, basados en la certeza, exigen un poder absoluto para implantarse [...] la maquinaria se pone en marcha (11)».

Sin embargo, hay que analizar con cuidado estos argumentos. El principal es que la certeza está conectada inexorablemente al fanatismo en la defensa de los ideales y legitima todos los medios. Las visiones monistas son las que no ponen en duda la posibilidad de justificar nuestros valores e ideas objetivamente; y al considerarse verdaderas, se vuelven cerradas y dogmáticas. Por eso las ideologías peligrosas son monistas, aunque su contenido sea muy variado: nacionalismo, pensamiento religioso, liberalismo o, incluso, democracia.

En segundo lugar, al concebirse desde presupuestos identificados como verdaderos, los proyectos políticos derivados de ellas incorporan ideales de perfección. Y esto implica por lo menos un cierto optimismo sobre sus posibilidades de realización práctica que, en muchos casos, introduce una urgencia para llevarlos a cabo que justifica la utilización de medios violentos. El paso de la certeza a la creencia en sus posibilidades de plasmación real se refleja así en la división entre amigos/enemigos, y la consiguiente legitimación de todos los medios necesarios para transformar el sistema. La trascendencia del ideal o de la misión justifica el sacrificio de los seres humanos reales y concretos.

«Porque si hay bien y mal nítidamente separados desde el principio y hay oposición y lucha entre ellos, si ante nosotros se despliegan los ejércitos que han de enfrentarse en una guerra total, una guerra en la que se combate por la victoria definitiva, por el fin de los tiempos, entonces no hay posiciones intermedias, no hay

---

(10) GRAY (2000).

(11) DEL ÁGUILA (2008).

matices, no debe haber «tibios» en esta lucha, no puede, en realidad, haberlos. [...] Hay algo en la sustancia del mundo que nos lo garantiza: la voluntad divina, el plan, la providencia (12).

Desde esta perspectiva, no es, por tanto, el escepticismo o la falta de principios del que ejerce el poder lo que tiene más potencial para causar daño, sino la fe optimista del fanático que se cree en posesión de la verdad. Porque también fines «buenos» han supeditado la preocupación por las personas al objetivo de conseguir la liberación de toda la humanidad. Son sus presupuestos monistas, la objetividad de sus fundamentos, lo que hace que las ideologías, cualquiera que sea su contenido (conservador o emancipador), sean peligrosas; es esa creencia en que nuestra ideología es la «verdadera», la que genera consecuencias políticas más perversas.

En resumen, no es el diferente contenido de la ideología lo que convierte a unas en más peligrosas que otras, sino la forma en la que se cree. Y las creencias monistas legitiman medios transgresores, pues su «profundidad» facilita aceptar grandes sacrificios en su nombre (13).

Por ello frente a conocidas tesis de los grandes teóricos que reflexionaron sobre el horror de la II GM, Del Águila descarta (14) que fuera la progresiva extensión de la razón instrumental en nuestras sociedades y su burocratización la que justificara el Holocausto. Considera que «no todos los ideales peligrosos son modernos, ni todos los ideales modernos son igualmente peligrosos», porque no cabe equiparar la reivindicación de la reflexividad y la autonomía individual a los totalitarismos, aunque tanto el liberalismo como la democracia, en algunas versiones, tengan también muchas sombras. Pero cree que lo que resultó decisivo para justificar el horror fue la extensión de ideas defendidas con fanatismo.

Plantear el tema de esta manera supone, por tanto, introducir un nuevo matiz, pues no todas las ideologías tendrían el mismo potencial. Como señala nuestro autor, las que se apoyan en ideas no fundacionalistas promoverían el respeto, la tolerancia y la responsabilidad por las consecuencias. Porque renunciar a la creencia monista en la posibilidad de alcanzar la armonía social implica introducir un estado de reflexividad permanente, de contar con la reconstrucción intersubjetiva de las creencias.

Pero, ¿es esto cierto? No lo es ni en términos teóricos ni históricos. Los padres de las instituciones liberales, por ejemplo, eran monistas en sus creencias, pero no fanáticos. Creían en una verdad cognoscible a través de la razón, pero defendían instituciones que crearan regímenes de tolerancia y libertad. Se demostraría así que no hay una conexión necesaria entre la creencia en que es posible encontrar fundamentos objetivos universales para nuestras ideas, y la

---

(12) DEL ÁGUILA (2004): 161.

(13) DEL ÁGUILA (2008): 34.

(14) DEL ÁGUILA (2008): 53.

defensa fanática de esos ideales que justifica cualquier cosa. Aunque estos autores liberales también defendieran actitudes racistas y el colonialismo, pues los regímenes de libertad y tolerancia no tenían por qué aplicarse a los humanos que se encontraban en estadios de evolución atrasados. Por el contrario, la renuncia a encontrar fundamentos objetivos para las propias creencias, como la que subyace a algunas tesis nacionalistas e irracionalistas, culminó en una justificación de base contextual que produjo consecuencias políticas igualmente negativas.

Por ello, lo que quizás se pueda poner en cuestión es que exista una conexión necesaria e inevitable entre creencia en una «verdad» fuerte y su defensa fanática. Los argumentos históricos para defender (o no) la tolerancia durante los siglos XVI y XVII no tienen tanto que ver con dudas acerca de sus propias creencias, sino que se apoyan en razones prudenciales (riesgo de inestabilidad política; obligación de protección de los propios súbditos) y, sobre todo, en la imposibilidad de obligar a imponer la fe (verdadera) por la fuerza (15).

No obstante, desde estos inicios, la tolerancia ha ido ampliando sus significados. Ya no se entiende tanto en su sentido negativo, la no persecución de la disidencia (política, religiosa) por parte del que ejerce el poder político, sino como un principio organizador de la comunidad política que incorpora diferentes concepciones de la vida buena y que asume la diversidad como base de la promoción de la autonomía individual. Y, como señala Sartori (16), para que una sociedad sea pluralista desde el punto de vista estructural, debe incluir cierto grado de pluralismo en su sistema de creencias, lo que se traduce en un mínimo de tolerancia y aceptación del disenso y del conflicto.

Tolerancia y escepticismo, entonces, se reforzarían el uno al otro. Por eso muchos autores consideran que en las sociedades contemporáneas habría más margen para ambos. Walzer (17), por ejemplo, piensa que sí está demostrado en la práctica que el escepticismo moral está relacionado con la defensa de un planteamiento liberal, pero no hay acuerdo sobre ello.

Junto a estos dos significados, habría que añadir un tercero que incorpora nuevos contenidos al concepto de tolerancia identificándola con disposición para la autorreflexividad permanente. Sería su concepción positiva (18). Y este sentido sí implica una conexión ineludible entre ambas.

Del Águila relaciona el pluralismo con todos estos conceptos de tolerancia, pero insistiendo en que son conceptos distintos, diferenciables entre sí, y defiende mantener el concepto inicial para establecer los límites de la tolerancia (19). A pesar de ello, también presupone que el pluralismo axiológico nos permite justificar un tipo de instituciones liberal-democráticas.

---

(15) En este sentido, ver NEDERMAN y LAURSEN (1996) o TUCK (1988).

(16) SARTORI (1997).

(17) WALZER (1995).

(18) Ver THIEBAUT (1999).

(19) DEL ÁGUILA (2003).

Frente a este argumento, otros autores (20) consideran que precisamente el reconocimiento de la pluralidad de modos de vida puede legitimar a algunos de ellos que no se organizan conforme a los principios a los que damos prioridad en nuestras sociedades (como la autonomía personal). Por eso concluyen que es necesario revisar nuestras instituciones para organizar la sociedad como un *modus vivendi* que no privilegie determinadas formas de vida frente a otras y respete su radical pluralidad.

Del Águila rechaza esta salida realista que, en su opinión, se convierte en una defensa del *statu quo* (21). Para evitar esta conclusión, va más allá e introduce la necesidad (e inevitabilidad) de tomar decisiones desde el contexto político en el que uno vive. Descartar los fundamentos absolutos supone insistir en que nuestras convicciones morales se adquieren en un contexto, pero también que ese contexto debe otorgar un margen para poder revisarlas intersubjetivamente. Es precisamente esa falta de seguridad la que justifica que prefiramos los regímenes democráticos, la que nos obliga a favorecer la libertad (22), pues

«... sólo hay una manera en la que el pensamiento puede colaborar en las tareas políticas fundacionales y pacificadoras: si logra establecer un espacio políticamente estable para el desafío. Un espacio en el que puedan respirar la prudencia ciudadana y la crítica, la reflexividad continua y la puesta en cuestión, aunque igualmente la defensa y conservación de aquello que debemos aprovechar para nuestras libertades. Un espacio, en definitiva, para el juicio político en democracia (23)».

Los peligros de los que tantos teóricos nos han alertado y que se encuentran en la base de la recomendación de una política de medida no son algo nuevo. Sin embargo, hay que seguir insistiendo en ellos. El problema es que, después de experiencias tan traumáticas como las guerras mundiales del siglo XX, la realidad contemporánea nos muestra que los fanatismos de uno u otro tipo siguen constituyendo una amenaza. Y aún hay más, es necesario tener en cuenta que ideologías con un pedigrí más presentable en la actualidad como el liberalismo o la propia democracia tienen también un pasado oscuro que no se puede ignorar, y que vuelve a resurgir en sus versiones monistas.

#### 4. POLÍTICAS DE MEDIDA: JUICIO Y CIUDADANÍA

Como señala Del Águila (24), todo proyecto político debe tener en cuenta el hecho del pluralismo de fines, la contingencia del mundo y la impredecibilidad de la acción. Y el proyecto más justo es el que asume una política prudencial

---

(20) GRAY (2000).

(21) DEL ÁGUILA (2008): 175.

(22) DEL ÁGUILA (2004): 223.

(23) DEL ÁGUILA (2004): 186.

(24) DEL ÁGUILA (2008): 177.

basada en las enseñanzas de los grandes clásicos (Sócrates, Aristóteles, Maquiavelo), y apoyada en una política de mesura (Camus). Es el que se ocupa de las consecuencias, pues es responsable, pero teniendo en cuenta los principios que deben inspirar la acción, aunque asume la persistencia del carácter trágico de muchas decisiones relevantes. La recomendación es, pues, la defensa de una política de juicio, cuidado y equidad.

Se trata de una política «sin fundamentos», que es consciente de que no hay una solución única, dada la pluralidad de fines humanos, y que considera inevitable la tragedia. Por ello insiste en la responsabilidad, en el cálculo de las consecuencias de las decisiones, que es lo que nos permite evaluar la tolerabilidad de los medios. Esa imposibilidad de hallar fundamentos objetivos para la acción política es una «verdad», un hecho, que nos debería llevar a intentar una reconstrucción intersubjetiva de las decisiones, a un ejercicio del juicio político que implica una gran responsabilidad individual y colectiva.

Las políticas de mesura no se traducen, por tanto, en la defensa de un liberalismo de mínimos que acabe legitimando el *statu quo*, sino que proporcionan una guía para la organización institucional y la acción política que determinará tanto los límites como las posibilidades de transformación. Y para llevarlas a cabo, Del Águila insiste en que hay que partir de una perspectiva que constituye una combinación de diferentes asunciones que interactúan entre sí y que se podrían resumir en los siguientes puntos:

A) *El contexto en el que tiene lugar la reflexión política es el que nos proporcionan nuestras sociedades liberal-democráticas*

Asumir la contingencia exige instituciones que permiten hacer compatibles los diferentes valores, rechazando los excesos, y decidir cuáles son los medios adecuados en función de los costes de los diferentes cursos de acción. Y las instituciones liberal-democráticas son las que proporcionan un espacio más adecuado para el control del que ejerce el poder y el ejercicio del juicio ciudadano (25).

Como señala Del Águila (26), precisamente una de las enseñanzas más importantes de Maquiavelo es haber insistido en que un orden político legítimo constituye un bien en sí mismo. Comprende un conjunto de «instituciones y prácticas, valores y creencias, reglas y acuerdos, temporales y contingentes, que nos permiten tejer nuestras diferencias y disensiones de manera civilizada».

B) *Las decisiones políticas incorporan elementos trágicos inevitables*

La defensa de ese orden político puede generar dilemas morales. A veces la libertad se enfrenta a la seguridad, o el interés colectivo al de individuos con-

---

(25) DEL ÁGUILA (2000a): 366.

(26) DEL ÁGUILA (2004): 211.

cretos. Ello nos obligará a elegir, y algún bien resultará dañado. Y son precisamente las razones de Estado y las razones de orden político las que protegen los ámbitos en los que nuestra idea de justicia puede desarrollarse (27). Aunque, al hacerlo, «a veces transgreden la moral, la ética o la justicia, con el objetivo paradójico de generar el poder político necesario para realizarlas».

Esta realidad es algo que no se quiere ver en nuestras amables sociedades liberal-democráticas. En ellas, Del Águila considera que prevalece la mentalidad de los que denomina «ciudadanos impecables». Ciudadano impecable (28) es el que cree en la total compatibilidad de los valores y en la posibilidad de acabar definitivamente con el conflicto. Piensa que el bien común implica justicia, que la política siempre debe supeditarse a la moral, que la ley contribuye a la superación del conflicto político, y que hay una coincidencia básica de los intereses de todos los ciudadanos con una razón universal. Puede aparecer en su versión de derechas, refugiado en una privacidad protegida por la ley y convertido en un consumidor litigante, o de izquierdas, anticapitalista y líder de alguna causa, e instalado en una cultura de la queja.

En sus distintas versiones, el ciudadano impecable busca obsesivamente una seguridad que se refleja en un discurso moralista que desacredita la política tradicional, a la que hace responsable de los conflictos, mientras idealiza el papel de intelectuales, jueces y periodistas, hoy convertidos en los nuevos héroes.

Pero junto a ellos, también se encuentran los «implacables», ciudadanos que, por el contrario, creen que es posible definir objetivamente el bien y lo justo, y que las transgresiones morales se justifican por su contribución al establecimiento o el mantenimiento del orden perfecto (29). Impecables e implacables, a pesar de sus diferencias, compartirían la creencia de que es posible superar las tensiones y contradicciones del mundo político, ignorando su carácter muchas veces trágico, y la insatisfacción por la armonía todavía no alcanzada.

### C) *El juicio político ciudadano es el referente en la adopción de decisiones*

Si se descarta que exista una conexión entre moral y razón que fundamente ciertas reglas (morales) universales, con lo que nos encontramos es con «un conjunto de comunidades políticas que juzgan ética y políticamente sobre el entrelazamiento entre moral, razón y necesidad» (30). Debería ser, por tanto, la política la que decida la forma y el grado en el que la moralidad deba ser tenida en cuenta a la hora de adoptar decisiones políticas. Y, si carecemos de fundamentos objetivos, debemos estar dispuestos a asumir la crítica y la reflexividad permanentes.

---

(27) DEL ÁGUILA (2000a): 11.

(28) DEL ÁGUILA (2000a): 15 y sig.

(29) DEL ÁGUILA (2000a): 41.

(30) DEL ÁGUILA (2000a): 380.

El ejercicio de juicio político ciudadano se convierte entonces en el elemento que favorece el cambio y las transformaciones en nuestras sociedades. Es lo que nos permite decidir de la manera más adecuada los fines de una sociedad, los principios que tienen prioridad en un momento dado frente a otros, y, sobre todo, los medios legítimos para alcanzarlos. En un mundo donde la armonía no es posible, es el juicio ciudadano el que debe evaluar cómo resolver las tensiones entre ética y política, entre justicia y bien común, fiscalizando las razones de Estado (31).

¿Pero a qué nos referimos cuando hablamos de juicio político? Lo que el pluralismo descarta es que las decisiones políticas puedan adoptarse aplicando una escala de valores universales o un conocimiento verdadero. A partir de ello, Del Águila (32) articula una concepción compleja del juicio en la que combina diferentes influencias pero que parece tomar como base el «juicio reflexionante» kantiano en la versión de Arendt, que exige que la adopción de una decisión se realice con autonomía, de forma coherente y poniéndose en el lugar del otro, desarrollando una «mentalidad ampliada», que es la que permite introducir un punto de vista «universal» que posibilita la superación de lo meramente contextual.

El juicio, por tanto, es en primer lugar una práctica hermenéutica situada. Tiene lugar en el seno de la comunidad, y se realiza dentro de un contexto que a la vez lo permite y condiciona. Y nos vincula con lo real, con unas prácticas que regulan nuestra interacción con los demás y que acumulan una experiencia absolutamente necesaria para juzgar con prudencia.

Pero también incorpora una tensión que lo conduce hacia la universalidad. Al exigir imaginación y apertura hacia lo nuevo, deja abierta la puerta para la transformación permanente. Por ello, aunque es contextual, adquiere generalidad mediante la persecución de una mentalidad ampliada.

El juicio político tiene por ello una dimensión intersubjetiva. Es necesario que se cree un cierto vínculo entre los que van a juzgar que posibilite el discurso público, pues no hay reglas seguras para la decisión. Y esa intersubjetividad es la que nos permite adquirir esa mentalidad ampliada, aunque para ello haya que potenciar en los ciudadanos ciertos valores, creencias, y cualidades que los hagan sensibles a la experiencia y a la imaginación, a través de la educación cívica (33).

Otra de sus características es que no se puede equiparar a adquisición y posesión de un saber. En él el pensamiento abstracto debe combinarse con la experiencia y la imaginación; exige un tipo de sabiduría que se apoya en ciertas disposiciones y virtudes adquiridas en la vida y en lo concreto (*phronesis* aristotélica).

---

(31) DEL ÁGUILA (2000a): 33.

(32) DEL ÁGUILA (2004): 207 y sig.

(33) DEL ÁGUILA (2000b).

Del Águila insiste en que necesitamos ciudadanos con *virtù* cívica, preparados para asumir la carga del juicio. Personas capaces de aceptar las enseñanzas maquiavelianas sin caer en posiciones impecables o implacables, que insistan en que el orden político es un bien en sí mismo, pero que estén a la vez dispuestos a evitar el mal y tender hacia un mundo más justo. Y para ello, deben intentar combinar *phrónesis*, juicio reflexionante, y *virtù*, y defender ciertas prácticas e instituciones democráticas (34).

D) *La educación cívica potencia esa perspectiva y condiciona la participación ciudadana necesaria para el adecuado funcionamiento del sistema*

Promover estas disposiciones es la tarea principal de la educación cívica. No obstante, insistir en su necesidad no supone defender una visión participativa convencional. En la mayoría de las ocasiones, probablemente serán unos pocos los que participen en los debates colectivos, los que se conviertan en sujetos ejercientes del juicio que intervengan en la determinación de los cursos de acción política, pero también es fundamental contar con los denominados «ciudadanos reactivos».

Por ello, sus protagonistas habituales serán los pensadores e intelectuales. En relación con ellos, Del Águila (35) hace hincapié en que resulta fundamental que se vean a sí mismos como ciudadanos. Como tales, están obligados a equilibrar pensamiento y juicio en el contexto de la ciudad. Su principal responsabilidad es ofrecer posibilidades de transformación mediante el pensamiento, la crítica y la argumentación, pero deben hacerlo sin olvidar su responsabilidad en el mantenimiento de las condiciones cívicas que hacen posible ese pensamiento crítico, porque «al pensador no le es necesario garantizar que en su tarea se identifica con el bien, como sugiere la falacia, sino estar dispuesto a pensar cívicamente las consecuencias de sus consejos y asumir sus responsabilidades por ello» (36).

No obstante, en último término, la responsabilidad de tratar de reconciliar las escisiones políticas y de asumir sus costes reside en los ciudadanos (37). Dependerá de su virtud política y su competencia cívica, y esto suscita problemas a la hora de diseñar los posibles ámbitos de participación ciudadana.

Es posible identificar dos discursos genéricos en relación con el tema de la participación ciudadana. Por un lado, nos encontramos con los que adoptan una visión más favorable a una mayor implicación ciudadana, pues consideran que la participación ayuda a promover ciertos valores que fomentan los comporta-

---

(34) DEL ÁGUILA (2004): 211-212.

(35) DEL ÁGUILA (2004): 227.

(36) DEL ÁGUILA (2004): 229.

(37) DEL ÁGUILA (2000a): 41.

mientos cívicos, y que esto a su vez tiene un impacto positivo en la gobernabilidad del sistema, además de reforzar su legitimidad «democrática».

En el otro lado, se sitúan los que parten del recelo hacia la competencia cívica de los ciudadanos y piensan que un cierto grado de apatía ciudadana y una adecuada selección de las élites políticas son la clave para el buen funcionamiento del sistema. El engranaje institucional resulta ser, sobre todo, una garantía que protege la autonomía individual y favorece la tolerancia.

Desde ambas perspectivas se enfatiza la relevancia de la educación cívica, pero sustentada en valores y actividades distintas. La perspectiva liberal conservadora o característica de las visiones más restringidas de la democracia, basándose en una definición de reglas mínimas de participación y tolerancia, no considera adecuado ni ampliar los ámbitos de participación ciudadana ni introducir programas públicos de enseñanza de prácticas dirigidas a fomentar hábitos de diálogo y discusión conjunta. Los «participativos», sin embargo, inciden en lo contrario, pues su objetivo principal sería mejorar las competencias cívicas de los ciudadanos y abrir nuevas posibilidades de intervención en el sistema.

La propuesta de Del Águila (38) se sitúa en un punto intermedio que rechaza la descripción de los ciudadanos como menores de edad, pero que evita también caer en una versión idealizada y moralizante. Quizás por ello toma como punto de referencia al «ciudadano suficientemente bueno» (*good enough citizen*) al que se refiere R. Dahl (39), que es capaz de cumplir con las exigencias mínimas que le reclama el sistema pero sin convertirse en una figura irreal.

¿Y qué compromisos debería ser capaz de asumir un ciudadano así? En las sociedades en las que vivimos y teniendo en cuenta las necesidades y posibilidades a las que hemos hecho referencia en los apartados anteriores, el modelo general debería ser el «ciudadano reactivo», que participe directamente cuando lo aconseje su juicio político reaccionando ante lo intolerable (40). Porque es sobre todo en los momentos en los que las instituciones no son capaces de funcionar adecuadamente cuando la acción ciudadana dirigida a restaurar los fundamentos morales de la sociedad democrática se vuelve imprescindible. El ciudadano reactivo actuaría así como un juez crítico que analiza la realidad política de acuerdo con los valores públicos que deben inspirarla.

Esto supone que debe ser capaz de emitir un juicio adecuado y, para ello, debe cultivar ciertas capacidades cognitivas como desarrollar una empatía hacia los demás y sus problemas, conocer el funcionamiento de las instituciones y lo que se debe esperar de ellas, o ser consciente de los procedimientos a través de los cuales se adoptan las decisiones en política. Todo ello con objeto de realizar

---

(38) DEL ÁGUILA (1996).

(39) DEL ÁGUILA (1992).

(40) DEL ÁGUILA (2000a): 383.

una adecuada función de control. Y en esto coinciden todas las tradiciones democráticas, pues el juicio político constituye el fundamento mínimo de la democracia (incluso en sus versiones minimalistas).

Sin embargo, como hemos señalado, existen muchas formas diferentes de participar en las democracias que ofrecen otras oportunidades a ciudadanos que tienen un mayor interés general (virtud cívica) por implicarse en la política de forma habitual, o que en un momento dado pueden verse más afectados por decisiones concretas y quieren intervenir para que se tenga en cuenta su opinión. Pero la política no es sólo una actividad comunicativa y deliberativa, sino fuertemente estratégica. Por ello, resulta vital clarificar los tipos de participación y los valores asociados a ellos, pues la educación cívica no puede dejarlos de lado, ofreciendo una visión idealizada que no genere más que frustración con la realidad.

## 5. CONCLUSIÓN

Desde un punto de vista teórico, los fundamentos pluralistas que asume Del Águila son muy representativos del momento en el que nos encontramos, y cabe conectarlos con una línea de pensamiento que algunos han denominado el «liberalismo del miedo». Los elementos que comparten los autores adscritos a esta corriente (Weber, Berlin, Popper, Shklar, etc.) son la asunción de una epistemología que reconoce las limitaciones del conocimiento político y, derivado de ella, una propuesta política que insiste en los elementos negativos (evitar el daño, protección frente al que ejerce el poder) y en la necesidad de prudencia política.

Esta visión proporciona sobre todo una perspectiva para pensar y actuar políticamente que no se traduce en propuestas institucionales concretas, porque se centra en alertar de los peligros que hay que evitar: tiranía, prepotencia, desprecio del daño causado a personas concretas, ignorancia de los elementos trágicos inevitables de la acción política, etc.

Su núcleo lo constituye la creencia en que apreciar la realidad del conocimiento político, es decir, aceptar que no puede proporcionarnos fundamentos objetivos y universales para la acción política, legítima que otorguemos prioridad a determinados principios como la libertad o la tolerancia, que a su vez justifican las instituciones liberal-democráticas. De esta manera, vinculan necesariamente el escepticismo constitutivo de las visiones pluralistas (el reconocimiento de una «verdad») con la defensa de un tipo de organización institucional (similar a la que posibilitan las instituciones liberal-democráticas) que es la que permite y favorece el tipo de crítica y autorreflexividad que exige esa condición y proporciona un espacio para el desarrollo del juicio político.

Este tipo de discurso puede acabar legitimando el *statu quo*, pues los intentos de transformar lo existente siempre se encuentran con más resistencias. Pero

una de las preocupaciones de Del Águila, precisamente, es insistir en el potencial transformador de la política. Los cambios son inevitables, pero la dirección que adopten no es indiferente, no debe ser sólo producto de las decisiones del que detente el poder o de los poderes fácticos de una sociedad.

Su reflexión sobre el juicio y la ciudadanía surge de su interés por ofrecer algún tipo de criterio normativo que legitime la praxis política. Por ello, una vez delimitados los condicionamientos de la acción, de ellos deriva la necesidad de que esas decisiones sean producto del juicio ciudadano. Esta vertiente *arendtiana* es la que le permite mantener abierta la posibilidad de progreso social, eso sí, sin garantías.

Son las propias sociedades las que deben ser conscientes de su responsabilidad a la hora de decidir sobre su forma de vida, y el marco para hacerlo lo proporcionan las instituciones liberal-democráticas. Pero los ciudadanos no deben limitarse a participar para elegir a sus gobernantes; también deberían intervenir en los debates públicos o en los procesos de toma de decisiones, o por lo menos protestar ante lo que consideran intolerable. Precisamente la ausencia de fundamentos objetivos justifica una mayor implicación, pero no de cualquier tipo, sino la que se realiza asumiendo las consecuencias de vivir sin esos fundamentos, siendo conscientes de las limitaciones a las que deben constreñir la acción política. De ahí la necesidad de potenciar un tipo de educación política que sitúe a los ciudadanos en el marco necesario para participar.

No se trata, por tanto, de una propuesta ni totalmente innovadora ni radical. Sin embargo, si tenemos en cuenta nuestra historia más reciente, y el hecho de que siempre es posible volver atrás o repetir los errores, no está de más insistir tanto en los condicionamientos a los que estamos sometidos y los peligros que hay que evitar por todos los medios, como en la vía que posibilita el cambio social inspirado en los principios que defendemos. En relación con ello, la combinación de elementos que realiza Del Águila es el resultado de un aprendizaje de las enseñanzas de autores clásicos y contemporáneos que nos han ayudado a refinar y a pulir nuestra visión política, y a equilibrar con más precisión teoría y praxis política.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, ISAIAH (1991): *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Oxford, Oxford University Press.
- DAHL, ROBERT (1992): «The Problem of Civic Competence», *Journal of Democracy*, 3.
- DEL ÁGUILA, RAFAEL (1996): «La participación política como generadora de educación cívica y gobernabilidad», *Revista Iberoamericana de Educación*, n. 12.
- (2000a): *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus.
- (2000b): *La política: ensayos de definición*, Madrid, Sequitur.

- (2003): «Tolerancia», A Arteta, E. García Guitián y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza.
- (2004): *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama.
- (2008): *Crítica de las Ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus.
- DEL ÁGUILA, RAFAEL y CHAPARRO, SANDRA (2006): *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos.
- GRAY, JOHN (2000): *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity.
- MACLENNAN, GREGOR. (1995): *Pluralism*, Londres, Open University.
- NETHERMAN, C.J. y LAURSEN, J.C. (eds.) (1996): *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Boston, Rowman and Littlefield Publishers.
- PAREKH, BHIKHU (1996): «Political Theory: Traditions in Political Theory», en R.D. Goodin y H.D. Klingemann, *A new handbook of political science*, Nueva York, Oxford University Press.
- RORTY, RICHARD (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers III*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SARTORI, GIOVANNI (1997): «Understanding pluralism», *Journal of Democracy*, octubre.
- THIEBAUT, CARLOS (1999): *De la tolerancia*, Madrid, Visor.
- TUCK, RICHARD (1988): «Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century», en S. Mendus (ed), *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VINCENT, ANDREW (1997): *The Nature of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- WALZER, MICHAEL (1995): «Are there Limits to Liberalism?», *New York Review of Books*, 19 de octubre.