
En los Límites del Pluralismo*

At the Limits of Pluralism

José Ignacio Lacasta Zabalza**
Universidad de Zaragoza, España
joseignacio.lacastaz@gmail.com

Resumen

En las líneas que siguen se trata de delimitar el concepto actual de pluralismo frente a otras nociones y problemas: la distinción monismo/pluralismo, la libertad religiosa y las dificultades de las religiones monoteístas para conciliarse con una democracia pluralista, la diferencia entre pluralismo y tolerancia y los inconvenientes de esta, para terminar con una definición constitucional del pluralismo.

Palabras clave: monismo, historicismo, libertad religiosa, dogmatismo monoteísta, tolerancia y pluralismo.

Abstract

In the lines that continue is a question to delimit the current concept of pluralism opposite to other notions and problems: the distinction monism/pluralism, the religious freedom and the difficulties of the monotheistic religions to gain with a pluralist democracy, the difference between pluralism and tolerance and the disadvantages of this one, to end with a constitutional definition of the pluralism.

Key words: monism, historicism, religious freedom, monotheistic dogmatism, tolerance and pluralism.

INTRODUCCIÓN

La complejidad de la distinción monismo/pluralismo en la historia filosófica

En la historia clásica de la filosofía, el pluralismo es una perspectiva teórica según la cual hay más de una realidad o de un tipo de realidades. Noción que surge desde sus inicios como contrapuesta a la de *monismo*, que es un ideario que solamente admite una única realidad o un solo tipo de la misma. Dos realidades o dos tipos de ellas constituyen un *dualismo* pero no un pluralismo, así como el *trialismo* queda destinado exclusivamente para definir y comprender tres realidades. El monismo suele ser –o lleva el marchamo de– reduccionista y simplificador, proclive a la cerrazón, en tanto que el pluralismo se presume como algo abierto, más flexible, posible portador de varios conceptos y por ello contrario al reduccionismo monista. Vieja discusión que puede hundir sus raíces en las tesis de Parménides frente a las de Heráclito; pero, en nuestro tiempo, desde la oposición intelectual de fines del siglo XIX a las exageraciones monistas de Hegel y Marx, la adopción del pluralismo ha tenido y tiene un renovado y variopinto interés (Ferrater Mora, 1999, vol. 2, pp. 687-689).

Fecha de Recepción: 9 de abril de 2013.

Fecha de aceptación: 28 de mayo de 2013.

* Artículo de reflexión, proyecto de investigación terminado: “Consolider-Tiempo de Derechos”, reconocida positivamente por la Agencia Nacional de Evaluación, numeración del Ministerio Español: CSD 2008-00007.

** Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Zaragoza (España). Tesis doctoral: *Hegel en España* (1984), editada por el Centro de Estudios Constitucionales. Finalista del Premio Nacional de Literatura (Ensayo) de España de 1988, obra *Cultura y Gramática del Leviatán Portugués*.

De todas formas, y en el seno de las diatribas sobre la filosofía griega, quede constancia de un problema capital de muy fatigosa resolución, si es que la tiene, hasta en nuestra mismísima actualidad intelectual. Y es el de la relación que pudiera existir entre lo epistemológico, la teoría del conocimiento por un lado, y por otro las dimensiones morales, éticas, jurídicas y políticas del problema. O si se prefiere, el nexa que se estableciera entre la teoría del conocimiento seleccionada y los valores.

El ideario de Epicuro puede ser una buena muestra de lo que aquí se indica. Su sutileza todavía hoy maravilla, pero no sorprende menos su finura moral. En cambio, su actitud o perspectiva atomística puede aparecer ante nuestros ojos como algo *naif* o ingenuo, al estilo de la naturaleza de las cosas de Lucrecio (Epicuro, 1991, p. 13):

“Y los átomos aptos para formar o constituir un mundo, no se agotan ni en un solo mundo, ni en un número de mundos limitado, ni en todos los que se parecen al nuestro, ni en los que son distintos de él. De modo que nada se opone al hecho de que el número de mundos sea infinito.”

Desde luego la pluralidad de la existencia de mundos diferentes es una proposición nada monista. Pero no nos engañemos al aplicar categorías de hoy a un saber antiguo que no estaba tan dominado por la técnica como el nuestro. Ese saber griego, y el de Epicuro de modo señalado, pretendía antes que nada la explicación y elevación constante del espíritu humano (Otto, 2005, p. 32). Si bien tampoco se ha de encajonar el epicureísmo en una serie de conceptos primitivos o simples como su atomística. Pues que los dioses sean procedentes de una fábrica sin duda humana, y al mismo tiempo no sean entidades solamente construidas por las supersticiones de la multitud ni superiores criaturas mágicas prometedoras de castigos y recompensas, son equilibradas reflexiones que no dejan nunca de conmover a los espíritus más inquietos y exigentes. Su crítica al temor a la muerte (“no es sensato que nos angustie durante su espera”), todavía sobrecoge (Epicuro, 1991, p. 59):

“El peor de los males. La muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos.”

Con atomística plural o sin ella, esa actitud racional ante el fin de nuestros días es digna de todo encomio. Si se cavila en la actualidad del pensamiento epicúreo, su frugalidad, que la virtud primordial del famoso Jardín de Epicuro fuera la amistad, donde tenían cabida las mujeres y los esclavos, se percibe allí un programa del intelecto difícil de concebir como una antigualla. Como ha sabido exponerlo Emilio Lledó, si es cierto que el ideario de Epicuro ha sido caricaturizado, barrido por la historia y por las interpretaciones cristianas, que siempre han equiparado a los seguidores del filósofo griego con cerdos ahítos, promotores de un hedonismo que desemboca en la *hybris* o desmesura, es porque su mensaje contenía una propuesta conmovedora y revolucionaria, debido a que su centro no era otro que el cuerpo humano con todas sus limitaciones (Lledó, 2003, p. 136):

“pero, al mismo tiempo, con su capacidad de sentir y de pensar el único fundamento de la vida y la exclusiva fuente de existir.”

Puede haber un vínculo causal, de causa a efecto, pero también es factible que éste sea inexistente en muchos casos, entre la episteme elegida (monismo, pluralismo) y las derivaciones axiológicas de tantísimas cuestiones éticas, religiosas o jurídicas. Karl Marx, heredero directo del monismo hegeliano, es una viva demostración de lo que en estas líneas se expone. En un madrugador escrito de juventud, Karl Marx se enfrentó a las versiones groseras de los intérpretes de Epicuro (sobre todo a las procedentes de la teología), supo escindir el pensamiento epicúreo del de Demócrito y ubicarlo entre los grandes de la filosofía griega posterior a Platón y Aristóteles y anterior al período alejandrino (en abierta contradicción con lo escrito hasta entonces por la mayoría de los autores e incluso por filósofos de tanto prestigio como Leibniz) (Marx, 1971).

El monismo de Marx no le relega de modo inevitable al desván o cuarto trastero del dogmatismo cuando sabe ver más allá del mero atomismo epicúreo. Aunque Marx posee una teleología de la historia muy similar a la de Hegel y heredada de éste; al autorizado decir de Isaiah Berlin (Berlin, 1988, p. 139):

“Como Hegel, Marx trata la historia como una fenomenología. En Hegel, La Fenomenología del Espíritu constituye un intento por mostrar, a menudo con gran penetración e ingenio, un orden objetivo en el desenvolvimiento de la conciencia humana y en la sucesión de civilizaciones que son su encarnación concreta.”

Y aquí el uso de la episteme de Hegel no deja de tener unas nada banales consecuencias. Marx sustituye la hegeliana Razón o la Idea por el proletariado, concepto que no es homogéneo sino variado (según la conciencia de la clase obrera, la situación en el proceso productivo, la extracción social, etcétera). Tal y como lo critica el politólogo Eugenio del Río (Río del, 1986, p. 179):

“Cuando el proletariado aparece en la obra de Marx, sobre éste incide pesadamente el legado hegeliano. Es marcada su inclinación a reemplazar la representación de Hegel del proceso de realización de la Razón histórico-cósmica, por un trasunto social de la misma. El proletariado que brota inicialmente en Marx, transposición social de la Idea, y se despliega hacia el fin humanizador grabado en su esencia, posee una carga ontológica abstracta y carece de un anclaje `empírico”.

Empiria que falta en su conocida y emblemática obra *Manifiesto Comunista* cuando sostiene la evaporación próxima de las clases sociales en el planeta tierra, la desaparición de las naciones y el nacionalismo, así como de las religiones, tras el triunfo a escala mundial de la clase obrera en su devenir revolucionario. Profecías harto desmentidas por la descarnada realidad socioeconómica y cultural del siglo XXI. Predicciones fruto a su vez de la fatal palanca de Hegel que movía la historia sin apoyarse en concreto en ningún punto. Pasajes de Marx y Engels que, sin embargo, se estructuran con una buena dosis de investigación empírica (la que está también dentro de *El Capital*) en sus análisis bien informados sobre las comunicaciones del capitalismo, la explotación sin fronteras, la mundialización o globalización diríamos hoy, la circulación de las mercancías, la extracción de las materias primas (“los productos de los países y climas más remotos” y “a través de todo el orbe”), el comercio imparable de las producciones manufacturadas, en un proceso al que nada ni nadie puede escapar ni siquiera –metáfora marxiana de plena vigencia hoy- la Muralla de China (que no será indemne, tampoco en el siglo XXI, al poder de los mercados) (Marx y Engels, 1988, pp. 41-43 y 54).

Una mezcla de diagnósticos muy perspicaces que Marx extrae de una detallada indagación y una buena documentación, junto a una serie de premoniciones que fallan con estrépito al estar sustentadas en el monismo histórico hegeliano que fue, en el examen de Isaiah Berlin, ese “gran módulo metafísico” que no abandonó jamás toda la trayectoria intelectual del genio de Tréveris.

En cuanto a Hegel, no se ha de deducir que toda su obra sea una suerte de megalito idealista sin suelo en el que apoyarse. Su realismo es proverbial, su conocimiento de lo que ocurre en su momento histórico es impresionante y cuando sostiene en los primeros y famosos compases de su *Filosofía del Derecho* que *todo lo real es racional*, no quiere decir otra cosa que el pensamiento no puede rebasar en el seno de la civilización occidental los límites del Código de Napoleón (los que adoptaron efectivamente los Códigos Civiles de Colombia y España en el siglo XIX) ni las fronteras del protagonismo indiscutible del Estado. Proceder que recuerda muy mucho al fatalismo que hoy se da en el intelecto europeo, el cual, salvo excepciones, actúa como si no existiera en esta vida social otra potencia que la subordinación de la política y el derecho a la aplastante economía y al predominio de los capitales financieros; proceso presentado, hoy como en tiempos de Hegel, en tanto que el más realista e identificado con la única razón posible (Lacasta Zabalza, 2009, pp. 799-841). Lo cual, de paso, hace cobrar cierto pragmatismo al ya citado *Manifiesto* de Marx cuando postulaba que los Gobiernos nacionales no eran sino consejos de administración del capitalismo internacional.

Pero también sería erróneo ver a Hegel como un monumento al conservadurismo. Que no llegó a talar del todo el árbol de la libertad es fácilmente perceptible en sus escritos de juventud y las reflexiones de sus primeras etapas, en su preciosa correspondencia con Hölderlin, en sus simpatías por la Revolución Francesa, en sus frescas teorías sobre el patriotismo, etcétera (Hegel, 1978). Ahora bien, de su crítica al individualismo y al atomismo han surgido en nuestros días potentes reflexiones emparentadas con la renovación de la democracia y la justicia social. En uno de los libros cumbres del pensamiento occidental, antes mencionado por Isaiah Berlin,

Fenomenología del Espíritu, hallamos una idea que se va repetir en todo el itinerario hegeliano y en no pocos de sus mejores exégetas contemporáneos nuestros, su inquietud por (Hegel, 1973, p. 283):

“Lo universal desperdigado en átomos de la absoluta multiplicidad de los individuos.”

Que el individuo de nuestra era queda desgajado de lo universal y se convierte en un sujeto sin universales de referencia, le sirve de motivo a Charles Taylor para reconstruir la aportación de Hegel en tanto que una nueva subjetividad, un nuevo *yo*, a tono real con la modernidad y nuestro tiempo (Taylor, 1996, p. 384). En esa senda nada resignada, el iusfilósofo español Javier de Lucas ha rechazado el pervivente ideal atomístico, monádico, ajeno a la necesaria solidaridad humana (que se emparenta con la dimensión universal de mujeres y hombres); ha arrojado por la borda esa pernicioso antropología de átomos artificiales sobre la que se intenta construir en vano el proyecto económico y no político e institucional de Europa (Lucas, 2004, pp. 63-75). Palabras del año 2004 de Javier de Lucas, anteriores a la crisis que europeos y españoles padecemos desde el 2008, que tienen plena validez cuando se escriben estas líneas en el 2013. Camino propio, la reinterpretación de Hegel, que le sirvió al también iusfilósofo español, Nicolás López-Calera, para recordar que no le vendría mal a la democracia enferma de nuestros días una refundación de la idea sólida del Estado, en tanto que garante del interés general ante tanta desregulación y privatización ruinosas; con una nueva visión de la ciudadanía resultado de una crítica a la fundamentación exclusivamente individualista de sus proyecciones según el actual estilo que domina en Occidente (López-Calera, 2003, p. 351)¹. Hegel, visto como crítico del individualismo exagerado de sus años y los nuestros (en la obra de Taylor, de Lucas y López-Calera), al seguir una línea impulsora que ya habían descubierto con anterioridad autores tan significativos como Ernst Bloch o Theodor Adorno (Lacasta Zabalza, 2009, pp. 799-841).

1. LA NECESIDAD DEL PLURALISMO.

LAS RELIGIONES DEL LIBRO: SOLUCIONES Y PROBLEMAS

En realidad, de una filosofía monista como la de Hegel se puede desprender una reflexión solidaria en su reniego del atomismo, que resulta ser avanzada en lo democrático e inquieta por la justicia social. Amén de constatar que la obra de Hegel es bastante diversa según las fases biográficas que atraviesa. No hay esa suerte de maldición monista u holista (de *holos*, solo en castellano) con cuya refutación Karl Popper construye su *sociedad abierta*, en la que un itinerario seguido desde Heráclito, Platón, Hegel y Marx, desemboca inevitablemente (más o menos como la “ineluctable” revolución de Marx o la Idea de Hegel) en la *sociedad cerrada*, la tiranía y las dictaduras (Popper, 1981). Y todo por usar el elemento histórico en sus reflexiones, por caer en lo que Popper llama historicismo e incluso *miseria del historicismo*. Pues bien, sin historia, sin contexto histórico, no hay filosofía digna de tal nombre sino pensamiento enteco y carente de crítica. Otra cosa es que se quiera buscar en la historia la explicación de todo, que se confunda con la fenomenología (lo que antes objetaba Berlin a Marx) o que haya que dar paso siempre a un fomento de antecedentes para poder hasta chistar, que eso sí sería de modo cabal historicismo. Pero resulta que ese proceder no lo pone en práctica ni siquiera, valga la humorada, la perdida y melancólica edad de oro de Heráclito.

La historia no es un ejercicio que proceda como las medievales Coplas de Jorge Manrique a la muerte de su padre, cuando *a nuestro parecer/cualquiera tiempo pasado fue mejor*. Por eso cabe suscribir las sabias ideas de un gran profesor español y catalán (Ferrater Mora, 2002, vol. 1, p. 413). Cuando deducía que:

“Popper ha vaciado al término ‘historicismo’ de todo significado al usarlo para designar cualquier opinión sobre la historia con la que no está de acuerdo”.

¹ Sirva este recordatorio de Nicolás M. López-Calera, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada recientemente fallecido, como homenaje a este andaluz universal y solidario, “compañero y sin embargo amigo”, como solemos decir con cierta ironía en el escalafón universitario español.

Hegel no se desliza necesariamente hacia el régimen nazi, aunque la interpretación hegeliana de Carl Schmitt se aproxime bastante a ese despotismo inhumano (Lacasta Zabalza, 2009, pp. 799-841). Y desde Marx, partidario de la desaparición del Estado, no se desemboca en la estatolatría de Stalin y la URSS. Por más que la extinción del derecho y del Estado sea el objetivo final de Marx, no obstante, su fase intermedia, su famosa *dictadura del proletariado*, facilitó unas vías doctrinales de excepción, que se convirtieron en regla propiciadora de la dictadura del partido único y de la dilatada opresión de Stalin y sus cómplices (Río del, 2007, p. 81).

Aquí se hace forzoso recurrir a la tan temida historia para recordar algo tan sencillo como que cada cual es responsable de sus propios actos en las circunstancias en las que vivió. Y una cosa es lo que dijera Hegel, rector de una principal Universidad prusiana y admirador de Napoleón Bonaparte, y otra lo que Carl Schmitt, consejero del Estado de Hitler, afirmara a propósito de la retórica nada humanista ni romántica de Hegel. Por más que las ideas por sí mismas pueden resultar nada inocentes o estar cargadas por el diablo, como en idioma castellano se suele decir de las armas. Ya que las ideologías no se quedan siempre en el tintero y tienden en no pocas ocasiones a materializarse (Águila, 2008)².

Hace ya unos cuantos años, un agudo intelectual peruano, José Carlos Mariátegui, formidable conocedor y estudioso de la cultura francesa y española, ironizaba sobre las propuestas del intelectual galo Paul Valéry, quien responsabilizaba, desde similares andurriales contra el monismo histórico que los que vimos en Popper, a la filosofía de Hegel y Marx del origen de la Revolución rusa de 1917. A Mariátegui le parecía absurda esa opinión de Valéry, a la que atribuyó con ingenio y tono bíblico una argumentación al estilo del Antiguo Testamento (Mariátegui, 1984, pp. 314-318):

“Y éste fue Kant, que engendró a Hegel, el cual engendró a Marx, el cual engendró...”

A los bolcheviques. Permítase, pues, la burla de Mariátegui para saber que del monismo histórico no surgió el Soviet de Petrogrado.

Si dejamos de lado toda esta imprescindible pero abigarrada discusión sobre las virtualidades y defectos del monismo, según las teorías del conocimiento, nos encontramos de bruces con otro asunto en el que parece haber mayor coincidencia actual de pareceres: la necesidad y relevancia del pluralismo. Ahora bien, ¿qué se quiere decir con ese concepto? ¿qué se quiere proponer cuando algunos –o muchos- propugnamos que es un problema clave de nuestro tiempo?

Isaiah Berlin es, quizá, el máximo y más perspicaz teórico del pluralismo y de su carácter crucial para asegurar la vida civilizada en común en nuestras sociedades. Según él, el pluralismo consiste en admitir (Berlin, 1999, pp. 67-71):

“que la idea de la variedad es una cosa buena, que una sociedad en la que se mantengan muchas opiniones” es mejor “que una sociedad monolítica en la que una opinión es la obligatoria para todos los demás”.

² Este asunto tiene un trasfondo ético de difícil solución. Uno se inclina a pensar, con el liberalismo clásico, que el pensamiento no delinque y si lo hacen los métodos violentos y coactivos. Métodos delictivos recogidos en los códigos penales. Sin embargo, si se tiene en cuenta la experiencia que ha habido en España con ETA, la cosa no es tan fácil. Como vasco de Navarra que es quien esto escribe, el problema le toca de cerca. Desde la perspectiva, precisamente, del pluralismo recogido en la Constitución española, unas posiciones independentistas son perfectamente defendibles al amparo de la libertad de expresión y el derecho de asociación, concebidos, además, como derechos fundamentales. Esta ha sido también, con altibajos, la doctrina del Tribunal Constitucional español. Quedan fuera de la ley la lucha armada, la coacción, el repugnante “impuesto revolucionario”, las amenazas, secuestros, etcétera. Ahora bien, hay ideas que promocionan el terror. El antiespañolismo, el odio a todo lo español y a los calificados como españoles, ha resultado ser nefasto y un vehículo para hacer la vida imposible a las víctimas de esa adjetivación. Españoles, algunos vascos nos hemos hartado de decirlo, los hay de todo tipo; pueden ser Antonio Machado, verdadero santo laico, Francisco Franco, dictador genocida especializado en matar así mismo españoles, o Federico García Lorca, asesinado por los fanáticos partidarios del anterior. La conclusión de todos estos años es que quien quiera separarse de España tiene ahí un objetivo legítimo y legal, por medios pacíficos, y ciertamente difícil (pues habría que escindir así mismo de Francia para unificar todo el territorio vasco); pero quien potencie el absurdo odio hacia todo lo español, como quienes han propagado –y lo han hecho- el odio a lo vasco o la identificación de todas nuestras tradiciones e idioma con el terrorismo etarra, fabrican un inculto y desinformado material moral, alimentado por tópicos de fácil incendio y consecuencias trágicas.

Esta proposición, que puede parecer sencilla o fácil, no lo es en absoluto. Salvo las pertinentes excepciones, si se recurre una vez más a la historia de la cultura, este aserto elogioso de la diversidad -y crítico de las opiniones uniformes- no se puede ubicar sino a partir del siglo XVIII y la Ilustración (Lacasta Zabalza, 2013). En el siglo XVII, Fontenelle retomó con brillantez el viejo tema atomístico de la posibilidad de existencia de otros mundos; y sus ideas, como las expresadas en la vía teatral por su coetáneo Cyrano de Bergerac, anuncian ya la presencia decidida de la mujer en el primer plano de la vida social y en los diálogos intelectuales (Fontenelle, 1998). Fontenelle se preguntaba por qué no iban a entender las mujeres lectoras las preguntas cartesianas -pues la obra sigue a René Descartes- que se formulaba la marquesa protagonista de su libro; entendía que los espacios, las estrellas y el Universo interesaban a todos los seres humanos independientemente de su sexo.

No obstante, los ejemplos dieciochescos de las similitudes entre persas, armenios y europeos, los vasos comunicantes entre orientales y occidentales, o el estudio de las religiones que comprenden desde islámicos y esenios a cristianos o budistas, son más propios de Rousseau (quien en su vida real llegó a vestirse de armenio), Voltaire o Volney (Volney, 1973). La obra de este último *Las Ruinas de Palmira* tuvo una difusión tremenda en España en los medios republicanos y ácratas del siglo XIX y sobre todo en los inicios del siglo XX; las razones son claras: la crítica al sectarismo de todas las religiones monoteístas y la presentación de una ley natural (que también se hallaba en Voltaire), con un fondo teísta, de carácter universalizador, que agradaba a un público muy crítico de la Iglesia católica española, por aquel entonces en perfecta simbiosis con lo más reaccionario del poder político y social.

Religión natural de Volney, quien pertenecía a la logia francmasónica *Les Neuf Soeurs* junto a personajes tan relevantes como el filósofo Holbach y Benjamin Franklin. Perspectiva también muy admirada por Hegel, lector regular de la revista *Minerva* y su tendencia cosmopolita, más cercana políticamente a los girondinos que a los jacobinos (D'Hondt, 1976, pp. 82-87).

La libertad religiosa o de las religiones es decisiva para el objeto de investigación que aquí nos ocupa, porque el pluralismo ha chocado y choca con dos defectos consustanciales a las tres religiones del libro (islámica, judía y cristiana): el concepto de Verdad atribuido a los dogmas propios, que lleva aparejado el atributo de la falsedad que se adjudica a las doctrinas de las demás religiones y filosofías; esto es algo nada dificultoso de entender, pues si se posee la Verdad en régimen de monopolio, las ideas de los demás monoteísmos y sus interpretaciones son propias de herejes o, como se moteja en ciertas versiones islámicas, de *tafkiris* o infieles. Y no digamos las filosofías que se atreven a cuestionar los fundamentos de cualquiera de las tres orientaciones religiosas; los libros que no se pueden leer o los destinados al fuego no han sido en la historia solamente una ocurrencia pirómana de nazis y fascistas. Desde luego, todo esto ha sido fuente de muchos conflictos, a veces terribles y otras incomprensibles, como puede suceder a quien quiera establecer diferencias sustanciales teológicas entre la religión anglicana y la católica (parecidas como dos gotas de agua, aunque, a favor de la anglicana está el positivo fenómeno de haber incorporado a las mujeres al ejercicio del sacerdocio).

El otro aspecto que se enfrenta al pluralismo es la pretensión de las tres religiones del libro de convertirse en técnica de control social y exigir a sus fieles conductas que pueden oponerse de modo fuerte a su libertad individual. Las coactivas formas de vestir, las mujeres islámicas que caminan a varios pasos del varón o que no pueden acceder -como en Arabia Saudita- al carnet de conducir, que determinadas sectas de Israel pretendan que las profesiones médicas estén al alcance exclusivo de los varones, pero también la condena del uso de preservativos por parte de la Iglesia católica, en un mundo en el que el SIDA es un gravísimo problema de salud, o que, todavía en el siglo XXI, las féminas no tengan acceso al sacerdocio ni al episcopado en el seno de la religión católica oficial, son técnicas de control social que revelan intransigencias impropias de seres humanos libres en el siglo XXI. Porque, para reconocer la diversidad de personas y grupos, lo cual es esencia del pluralismo, lo primero que hay que hacer es que los seres humanos, mujeres y hombres, sean consecuentemente libres. O dicho de otro modo: sin libertad, no hay pluralismo posible³. Y una sólida libertad religiosa es clave de bóveda de todo Estado democrático de Derecho.

³ Que conste que no se ofrece aquí un rechazo completo o una mirada por encima del hombro de las tres religiones del libro. Por destapar un muestrario rápido, no se ignora al cristiano protestante arminiano Hugo Grocio y su papel de fundador del

No se ha de negar que las religiones pueden contribuir seriamente a cimentar la democracia y el pluralismo (Niño Castro, 2012, pp. 101-115). Las tesis de J. Habermas y W. Connolly, entresacadas y bien expuestas por la profesora colombiana Ángela Niño Castro, caminan en esa dirección. Así como no pocos autores franceses que abogan por una comprensiva *laïcité* superadora del secular laicismo. Esos efectos democráticamente benéficos pudimos percibirlos en España con la oposición de la Iglesia a la guerra de Irak, lo cual contribuyó a que las manifestaciones antibelicistas fueran, sin duda, las más enormes conocidas hasta el presente en aquel país y se dieran en todas las ciudades y poblaciones principales de la piel de toro. Ahora bien, la Conferencia Episcopal española ha contribuido a la discordia civil con su peculiar doctrina sexual, respaldada también por conductas públicas masivas en calles y plazas, y en patente desobediencia, en contra del matrimonio de los homosexuales (el cual ha sido avalado por sentencia firme del Tribunal Constitucional) o frente a la legislación aprobada por el Parlamento para la interrupción del embarazo.

Estruendo similar al organizado en Colombia por el Procurador de la República de Colombia Alejandro Ordóñez Maldonado, y el frente compuesto por católicos y cristianos (senadores Edgar Espínola, Claudia Wilches, Roberto Gerlein, etcétera) en los órganos parlamentarios, instituciones y medios de comunicación, para manifestar su resistencia a la legalización de los matrimonios del mismo sexo (*El Espectador*, 3. 4. 2013). Realmente no se entiende que una cuestión de ampliación de los derechos humanos cause tanta rebeldía, como no sea desde esa rígida concepción de la Verdad que a veces se desata en las tres religiones monoteístas. Matrimonio igualitario que tiene un nexo vigoroso con la democracia pluralista, a tenor de lo bien expuesto por el constitucionalista colombiano Rodrigo Uprimny contra las discriminaciones por razón de sexo (*El Espectador*, 7. 4. 2013).

Por no hablar de los españoles y eclesiales silencios clamorosos, ante su responsabilidad en el régimen institucionalmente católico de Franco (de ahí su oposición a las normas jurídicas de la Memoria Histórica) que nunca ha reconocido, o ante hechos no menos relevantes, como que los inmigrantes sin papeles hayan quedado fuera de la Sanidad pública por decisión inhumana y gubernamental; una exclusión ante la cual la Iglesia española no ha dicho esta boca es mía.

Es particularmente grave la actitud contraria de la Conferencia Episcopal española hacia la Ley de la Memoria Histórica (Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, 30.11.2006). La Iglesia sube casi todos los años a los altares a víctimas de entre las ocho mil personas que fueron asesinadas, clérigos y monjas la mayoría, por su condición de católicos en la guerra civil de 1936. Está en su derecho y le asiste la razón; por otra parte es positivo que la sociedad española no olvide ese indignante crimen colectivo. Pero no solamente no ha tenido un solo gesto hacia las víctimas del franquismo, que se cuentan por decenas de miles, sino que no ha pronunciado palabra sobre los miles de ejecuciones que se produjeron en los años cuarenta y cincuenta (¡a veinte años de terminada la guerra civil!) en España. Pareciera que los hijos del hambre, como lo fueron la mayoría de los

Derecho Internacional o de Gentes. Ni su cláusula *etiamsi daremos Deus non esse*, “como si Dios no existiera”, que tiene su origen en la escolástica española, y pretendía sustentar unas reglas jurídicas para otomanos y católicos o protestantes que hubieran huido de las discusiones teológicas sobre las que no había manera humana de entenderse. Que el catolicismo puede presentar sus logros humanos puede verse, todavía hoy, en la acción de los jesuitas en el Paraguay y la conservación del guaraní como idioma constitucional. Experimento mirado con malos ojos por el Vaticano de la época, por cierto. En cuanto al Islam, es un efecto pernicioso de la propaganda actual, así mismo recogida por Benedicto XVI en su célebre discurso de Ratisbona, configurarlo como un todo partidario de la guerra santa, la *yihad*, o como una agrupación de fundamentalistas sin fisuras. Mala actitud que solo sirve para radicalizar las peores tendencias de esa religión; algo que debería cambiar con la búsqueda de los puntos nada imposibles de entendimiento monoteísta. Además, las religiones son muy cambiantes según las etapas históricas. Avanzan y retroceden como todos los procesos históricos. Averroes, de religión musulmana, planteó una serie de cuestiones en el siglo XI en las que fue muy por delante del cristianismo católico de aquel tiempo: la participación de la mujer en todas las esferas de la vida política, social e intelectual (incluso en la filosofía y las tareas de gobierno), la crítica a las supersticiones (a los milagros) y una proposición genial, que se hallaba también en el judío Maimónides, sobre que Dios no puede ni quiere hacer el mal; propuesta que el catolicismo ha interpretado casi siempre en sentido contrario. Tomás de Aquino, pese a su talento, en la *Summa contra gentiles*, escrita en buena medida contra las ideas averroístas, no dio ciertamente la talla racional con su defensa fideísta de los milagros y fenómenos maravillosos ni con sus ideas sobre el sexo y la mujer. La historia de las religiones, como toda historia humana, es bien compleja.

fusilados por el franquismo, no formen parte de ese *prójimo* del que tanto y tan bien se habla en el Evangelio (Lacasta Zabalza, 2007, pp. 277-303).

Como tantas veces se ha dicho, hay un déficit en el pluralismo español que pasa por los agujeros existentes en su memoria colectiva. Una memoria de toda la ciudadanía debería de poseer una mayor dosis de *alteridad*; ser capaz de conocer la verdad y autoría de esos ocho mil sacerdotes y monjas asesinados y, al mismo tiempo, saber las decenas de miles de muertos por la dictadura franquista, con la inclusión de las víctimas posteriores a la guerra civil de 1936. Y sin equidistancias de “los unos y los otros”, o en la creencia de ser todos iguales como bárbaros, porque el ejército de Franco se levantó en armas contra una Constitución legítima y fruto del sufragio universal, la de 1931, que amparaba, de cierto, el pluralismo de los partidos políticos y organizaciones sindicales.

Al régimen español de hoy le falta algo elemental que tienen las instituciones de Italia, Francia, Portugal o Alemania: una cultura constitucional sustentada en una memoria colectiva homogénea que rechaza las dictaduras nazis y fascistas como paso previo para la formulación de los textos legales democráticos. El Preámbulo de la Constitución española de 1978 no dice absolutamente nada de la dictadura anterior, lo cual es harto significativo. Y las consecuencias de esa coja perspectiva no son ciertamente favorables para la construcción de un sano pluralismo.

Aunque sobrepasa las pretensiones de este artículo, la relación entre memoria y pluralismo, lo que recuerda y olvida una sociedad, posee también el máximo interés para conocer el grado democrático de todo Estado. Tal y como lo ha estudiado de manera muy precisa para el caso español el politólogo Ramón Cotarelo (Cotarelo, 2011) o para la lucha ideológica de hoy en Venezuela la profesora Márquez Restrepo (Márquez Restrepo, 2012, pp. 127-137).

2. PLURALISMO NO ES TOLERANCIA

El pluralismo es algo más acabado y elaborado que el *relativismo*. Al pensar de Isaiah Berlin, el relativismo se conforma con reflejar las diferencias entre culturas y gustos. Como hoy sucede en ciertas tendencias multiculturales, para el relativismo hay que acatar la diversidad por su mera –y supuestamente positiva- existencia. El pluralismo exige mucho más que esto; consiste en analizar que los seres humanos tienen muchos fines distintos, que estos pueden devenir hasta incompatibles y que, pese a eso, pueden ser todos racionales y completos (Berlin, 1992, pp. 29-30):

“capaces de entenderse entre ellos y simpatizar y extraer luz los unos de los otros...”

Bellas palabras y ardua meta la de entenderse entre sí las opiniones y valores que pueden resultar hasta incompatibles. Que no se quedan en una teorización, sino que, como las sentencias del magistrado colombiano Carlos Gaviria, quien recurre de modo expreso a la inspiración de Isaiah Berlin, pueden intentar armonizar las decisiones de las jurisdicciones indígenas con los principios de la Constitución, en el territorio muy práctico de la decisión jurídica (Gaviria, 2002). He ahí, pues, una de las fuerzas motrices del pluralismo de nuestro tiempo que, por otra parte, no se agota –tras las afirmaciones de Berlin- en una escueta práctica del verbo tolerar o en una praxis tradicional de la *tolerancia*.

En no pocos momentos, la clarificación intelectual de las ideas exige acudir a la historia y, dentro de ella, al examen de la Ilustración para delimitar con el mayor rigor el origen de nuestros actuales conceptos. Así, fue Voltaire quien ya señaló el origen islámico de la tolerancia y su asentamiento en territorio español durante los ocho siglos de la dominación árabe. Los musulmanes en España (Voltaire, 1968, p. 630):

“no se arrogaban el derecho inaudito de tener encadenadas las almas.”

Su interpretación del Corán les llevaba a proteger las religiones monoteístas, amén de incluir a Jesucristo entre los profetas. Los cristianos y los judíos tenían que pagar un impuesto religioso y, a cambio, los musulmanes les –literalmente- toleraban la libertad de cultos y la apertura de sinagogas e iglesias. Según lo ha estudiado

Francisco Márquez Villanueva, director de la cátedra Arthur Kingsley Porter en la Universidad de Harvard, un acreditado investigador así mismo de la España judeoconversa, esa situación se daba durante el dominio musulmán, en lo que se ha llamado tolerancia mozárabe. Cuando los cristianos reconquistan el territorio, reproducen las mismas condiciones y judíos e islámicos son tolerados por el nuevo poder en la etapa que conoce el nombre de tolerancia mudéjar (Márquez Villanueva, 2008, pp. 4-6).

No hay que mitificar el pasado, de los siglos VIII al XV, pero es cierto que ese mutuo soporte se produjo, en contra del Derecho canónico, sobre todo por razones económicas y por una aceptada división del trabajo en las ciudades; proceso no exento de intransigencias fanáticas (almohades y almorávides en zona musulmana) y extremismo cristiano concretado, más que nada, en los abundantes *pogroms* de judíos que se manifestaron en Castilla y Andalucía. Los Reyes Católicos terminaron con la situación de convivencia de los tres cultos y durante su mandato se pusieron los cimientos de la Inquisición con sus persecuciones oficiales de moriscos y judíos, hasta implantar las expulsiones de la península de estos dos grupos étnicos y religiosos. A partir de ahí, España renuncia a la modernidad que lleva consigo la coexistencia entre religiones varias.

El pasado dice lo que dice y nada más. Pero tampoco menos, porque el rigor documental de Márquez Villanueva nos trasmite algo muy importante sobre aquellos siglos y hasta trascendente contra los tópicos contrarios al Islam que hoy se repiten en nuestra sociedad:

“la tarabilla de que el Islam sólo se impone por la espada es un prejuicio vulgar, que no resiste el análisis.”

El otro momento en el que surge la tolerancia, ya como un valor propio de la modernidad, es el europeo y posterior a las desgarradoras guerras de religión que asolaron tantos países. En los siglos XVI y XVII no se pudo imponer una sola Verdad religiosa para tantos lugares. Y se llegó a una suerte de concordia, frágil o fuerte según las condiciones, mediante la cual el Estado tenía una religión oficial, católica o protestante, que era la del rey o príncipe en el poder. Las demás religiones eran toleradas, el ateísmo nunca y el judaísmo vivía según la mayor o menor manga ancha de los reinados y el mayor o menor interés del tráfico económico.

Estas circunstancias tolerantes europeas no daban todavía lugar a un trato de igualdad entre todas las religiones (eso sería más propiamente efecto del pluralismo exhibido antes por Isaiah Berlin), la discriminación estaba a la orden del día, pues no era cómodo ser súbdito católico de un príncipe protestante y viceversa, y todavía no existía, en pura lógica de esas precarias condiciones, una plena libertad de conciencia concebida como un derecho subjetivo y exigible (Lacasta Zabalza, 2013, pp. 136-137).

A partir de la Ilustración y las revoluciones francesa y norteamericana, la lucha por la tolerancia será también contra las discriminaciones y a favor de la libertad de conciencia. Ese concepto tendrá ya otro significado, como el de los escritos de Voltaire contrarios a la descalificación general de los hugonotes y a favor de la libertad de pensamiento. Es más, conforme pase el tiempo, los relativistas axiológicos que influyen en toda la cultura constitucional occidental del período de entreguerras y después de la Segunda Guerra Mundial (R. Stammler, A. Brecht, G. Radbruch, H. Kelsen o el español y catalán –con proyección latinoamericana- L. Recaséns Siches) utilizaron el concepto de tolerancia en un sentido idéntico al que hoy usamos para describir el pluralismo en no pocos aspectos (minorías y mayorías, lo permitido y lo prohibido, el contenido de la justicia, lo que en Radbruch son los variados programas de los partidos políticos, el problema de la intolerancia y las ideas totalitarias en el ámbito religioso y político, etcétera)⁴.

⁴ Luis Recaséns Siches, catalán y español, fue catedrático de Filosofía del Derecho (el español más importante de su tiempo) y magistrado del Tribunal de Garantías Constitucionales de la Segunda República española. Ese órgano, precedente directo del actual Tribunal Constitucional, seguía las orientaciones kelsenianas de la época contenidas en el desarrollo de la Constitución normativa de 1931. Discípulo de Hans Kelsen, a cuyas clases asistió becado por el Estado español, difundió en su exilio las ideas de éste en Latinoamérica al igual que antes lo había hecho en España. Por lo que no se alcanza a comprender que el profesor Diego Eduardo López Medina haya convertido a Recaséns en <<guatemalteco-español>> y haya hablado de la recepción de Kelsen en Colombia como un producto de pensadores locales. Esa recepción no puede entenderse sin el exilio republicano y antifranquista español, más allá de cualquier retórica banal y rancia sobre la “Madre Patria” y similares. Por lo demás, se trata de excelentes libro y artículos de este profesor colombiano, Diego Eduardo López Medina, los contenidos y estudiados en este

Ahora ya en el siglo XXI no tiene sentido, y menos etimológico y gramatical, continuar con la idea de tolerancia, pese a que el periodismo político dominante –al menos en España y parece que también en Colombia– prefiere el uso de esa noción a la de pluralismo. Según el Diccionario de la Real Academia, el verbo tolerar puede tener tres direcciones: a) la de sufrir o llevar con paciencia b) permitir algo que no se tiene por lícito c) resistir o soportar, por ejemplo medicinas o alimentos. Proyecciones totalmente inconvenientes cuando se habla de la plena libertad de los demás, que es de lo que trata el pluralismo. Riesgos mayores si se admite otra dirección del Diccionario cuando se asocia la palabra tolerancia al culto privado permitido y diferente de la religión de Estado. Lo cual nos lleva directamente a las leyes propias de la Restauración borbónica y la España de Franco, que remitían el protestantismo y su ejercicio privado a una cuestión de orden público muy discrecional. Sin olvidar la neurosis persecutoria de la masonería durante tantos años⁵.

Al fin y al cabo la palabra tolerancia se asocia a la de indulgencia, que consiste en perdonar, disimular culpas o conceder gracias. Etimológicamente, tolerar significa *aguantar* pues proviene del latín *tolerare* (Corominas, 2003, p. 572). Y la libertad no es como el *pati* o tener que soportar de las cargas del Derecho Romano, situación más propia de una relación jerárquica (la religión del poder tolera y la minoritaria es tolerada) que del principio estructurante de la igualdad ínsito en nuestras Constituciones democráticas.

Hace ya muchos años que los profesores e iusfilósofos Javier de Lucas y José M. Martínez de Pisón plantearon los serios inconvenientes que tiene el uso del discurso de la tolerancia. Por ejemplo español, es desdichadamente frecuente que la vecindad de un barrio se oponga a la edificación allí de una mezquita. Y peor es que se salgan con la suya. Porque lo que hay que hacer es cumplir y amparar la plena libertad religiosa del millón y pico de españoles e inmigrantes musulmanes, tal y como lo ordena la Constitución, siempre que se cumplan las condiciones legales y de orden público. Porque, en propuesta directa del profesor de Lucas: hoy día no se puede tolerar lo que no se puede prohibir. No se puede tolerar ni no tolerar la edificación de una mezquita, sino cumplir con la ley y respetar todas las religiones en condiciones de igualdad, como igual es toda la ciudadanía ante la ley. En reflexión atinada del profesor Martínez de Pisón (Martínez de Pisón, 2001, pp. 120-121):

“ya no se trata de tolerar cristianamente al que profesa a otra religión... Hoy se trata de plantearse cómo reconstruir los vínculos sociales rotos por las políticas neoliberales, cómo lograr una mayor cohesión social sin caer en una sociedad cerrada y monolítica... Sin reclamar la mera y pura tolerancia del diferente, sino, por el contrario, reconociendo sus ‘derechos’ en igualdad de condiciones.”

Porque el idioma del actual pluralismo es particularmente jurídico, de *reconocimientos y derechos* para lograr mayor integración y cohesión social; y no es una lengua propia de suelos resbaladizos e indeterminados, como hoy lo son las políticas migratorias europeas, donde todo depende de la fuerza arbitraria o la gracia de los poderes dominantes o establecidos. Sin tener en cuenta que la libre circulación de las personas es un derecho humano de carácter universal.

Otro fenómeno es el específico de los *pluralismos jurídicos*, nacido con las descolonizaciones y posteriormente con el interculturalismo, ya sea por los movimientos migratorios en Europa y los USA o por el auge de la reflexión acerca de los derechos indígenas y las minorías étnicas (como los afrodescendientes de Colombia). Objeto de investigación, en constante auge, que rebasa las aspiraciones científicas de este artículo y que ha sido tratado en algún otro lugar (Lacasta Zabalza, 2013, pp. 152-160). Por eso, cuando se afirma aquí que la cuestión del pluralismo es netamente jurídica, esto está referido a que forma parte ya del esqueleto y la carne de nuestras

análisis crítico (Lacasta Zabalza, 2013, pp. 100-101). Y es que el exilio español posterior a la guerra civil de 1936 es cuerpo y sangre de la cultura latinoamericana, así como la película <<Los olvidados>>, declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad, de inequívoca factura, producción y protagonismo mexicano, está dirigida e ideada por el antifranquista español Luis Buñuel. Todo lo cual lleva a pensar que América latina es, efectivamente, mestiza, y no de modo único por razones étnicas, tal y como lo ha puesto de manifiesto con brillantez pluralista el escritor William Ospina (Ospina, 2013).

⁵ La Ley de Represión de Masonería y Comunismo, así como su Tribunal Especial y sus consejos de guerra, duraron en España desde 1940 hasta 1962 y la creación del Tribunal de Orden Público (extinguido en 1977), que persiguió esas y otras ideas y asociaciones.

culturas constitucionales (Häberle, 2008). La República de Colombia se define en su Constitución Política como *participativa y pluralista*. Por su parte, el Estado español reconoce como valor superior del ordenamiento jurídico el *pluralismo político*. Y el constitucionalista portugués José Joaquim Gomes Canotilho ha sintetizado que, en términos de la Constitución, el pluralismo es el de los partidos políticos y protección del sistema proporcional sin admitir excepciones que desvirtúen esa representación. Pluralismo supone así mismo que el sistema y el Estado recogen las manifestaciones de la coexistencia pacífica de las diferencias, así como la crítica a las metafísicas universales que pretenden ser patrones exclusivos de las conductas religiosas o sexuales, al levantar acta de la existencia y presencia de las corrientes de la sociedad que no quieren subordinarse a esas metafísicas, todo en el contexto de una bien garantizada libertad religiosa de todas las religiones que observan la ley, y en el seno de una combinación/contradicción de la *integración republicana* y el *pluralismo social*, que también ha de plasmar los diversos criterios y apoyos existentes en el orden económico y sindical (Gomes Canotilho, 1999, pp. 1332-1333). Es difícil resumir mejor qué significa el pluralismo en nuestros días y lo diferente que es de la vieja tolerancia.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁGUILA, Rafael del, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Taurus, Madrid, 2008.
- ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, "Orientaciones morales ante la actual situación de España", *Alfa y Omega*, 30.11. 2006.
- BERLIN, Isaiah, *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- El fuste torcido de la humanidad*, edición de Henry Hardy y prólogo de Salvador Giner, Península, Barcelona, 1992.
- "Pluralismo", en *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, AA.VV., Pablo Badillo O'Farrell y Enrique Bocardo Editores, Tecnos, Madrid, 1999.
- CANOTILHO GOMES, José Joaquim, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Almedina, Coimbra, 1999.
- COROMINAS, Joan, *Breve Diccionario Etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2003.
- COTARELO, Ramón, *Memoria del franquismo*, Foca, Madrid, 2011.
- D'HONDT, Jacques, *Hegel secreto*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1976.
- EPICURO, *Obras*, edición de Montserrat Jufresa, Tecnos, Madrid, 1991.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía 2*, compilado por Priscilla Cohn, Alianza Editorial, Madrid, 1999, vol. 2.
- Diccionario de Filosofía 1*, compilado por Priscilla Cohn, Alianza Editorial, Madrid, 2002, vol. 1.
- FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, edición de Christophe Martin, Flammarion, Paris, 1998.
- GAVIRIA, Carlos, *Sentencias. Herejías constitucionales*, epílogo de Iván Darío Arango, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- HÄBERLE, Peter, *Pluralismo y Constitución*, edición de Emilio Mikunda, Tecnos, Madrid, 2008.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, edición de W. Roces, FCE, México, 1973.
- ESCRITOS DE JUVENTUD*, edición de José M. Ripalda, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1978.
- LACASTA ZABALZA, José Ignacio, "Libertad religiosa: ¿es posible un diálogo laico con la Iglesia católica?", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXIV del año 2007, pp. 277-303.
- "Hegel y los Derechos Humanos", capítulo XXXV de *Historia de los Derechos Fundamentales*, dirigida por Gregorio Peces-Barba, Eusebio Fernández, Rafael de Asís y Fco. Javier Ansuátegui, Tomo III, Vol. II, Libro II, *La filosofía de los Derechos Humanos*, pp. 799-841. Dykinson, Madrid, 2009.
- Memoria colectiva, pluralismo y participación democrática*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2013.
- LLEDÓ, Emilio, *El epicureísmo*, Taurus, Madrid, 2003.
- LÓPEZ-CALERA, Nicolás M., *¿ES POSIBLE UN MUNDO JUSTO?. Estudios de filosofía jurídica y política*, Universidad de Granada, Granada, 2003.

LUCAS de, Javier, "Identidad y Constitución europea. ¿Es la identidad cultural europea la clave del proyecto europeo?", *Pasajes*, n° 13 del 2004.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Obra política*, prólogo de Rubén Jiménez, Era, México, 1984.

MÁRQUEZ RESTREPO, Martha Lucía, "La reconstrucción de la nación y la lucha por la memoria histórica en Venezuela", *Diálogos de saberes*, n° 36 del 2012, pp. 127-137.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, "La tolerancia medieval y la nuestra", *Claves de Razón Práctica*, n° 183 del 2008, pp. 4-6.

MARTÍNEZ DE PISÓN, José M., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid, 2001.

MARX, Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971.

MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich, *Manifiesto Comunista*, edición de Eric Hobsbawn, Grijalbo, Barcelona, 1988.

NIÑO CASTRO, Ángela, "Redefiniendo el secularismo en democracias pluralistas J. Habermas y W. Connolly", *Diálogos de saberes*, n° 36 del año 2012, pp. 101-115.

OSPINA, William, *América mestiza*, Mondadori, Bogotá, 2013.

OTTO, Walter F., *Epicuro*, Sextopiso editorial, México, 2005.

RÍO del, Eugenio, *La clase obrera en Marx*, Revolución, Madrid, 1986.

-*Crítica del colectivismo europeo occidental*, Talasa, Madrid, 2007.

POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981.

TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

UPRIMNY, Rodrigo, "Matrimonio igualitario y pluralismo", *El Espectador*, 7. 4. 2013.

VOLNEY, *Las Ruinas de Palmira*, EDAF, Madrid, 1973.

VOLTAIRE, *Obras*, edición de Carlos Puyol, Vergara, Barcelona, 1968.