

### NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998.

Es difícil discutir un libro con el cual no sólo se está básicamente de acuerdo, sino que, además, se lo considera un aporte —un logro—, en varios sentidos memorable, y también urgente y casi diría indispensable. Éste es el caso de *Vindicación del ciudadano* de Carlos Thiebaut. Sin embargo, en el ámbito del teorizar, en las querencias del pensamiento, la admiración, si no se quiere suicidar y volverse trato cortesano, debe acompañarse con el esfuerzo crítico: con las ganas de entablar paso a paso un diálogo con el texto admirado.

*Vindicación del ciudadano* es, sin duda, un libro complejo que en cinco “ensayos” —más bien, monografías— interdependientes recorre las vicisitudes de este personaje muy antiguo (su genealogía se remonta a los albores griegos) y, a la vez, muy reciente, acaso en parte no plenamente realizado todavía: el ciudadano. Thiebaut parte de los debates entre comunitarios, liberales y republicanos (ensayo I), para pasar luego a revisar la moral (ensayo II) y los espacios del ciudadano, esto es, la democracia y sus instituciones (ensayos III y IV), así como los diversos vínculos de los ciudadanos entre sí (ensayo V). Sin embargo, no se le hace justicia a un libro tan rico en argumentos y análisis particulares como éste, si el lector se limita a trazar vagas rutas más o menos generales. Por eso, en lugar de vagabundear por el texto, me concentraré en dos grupos de problemas: las relaciones entre la autonomía y la autenticidad, y las diversas formas de tolerancia que tiene a su disposición un sujeto “poscreyente” y reflexivo. En el pensamiento más abstracto, como en tantos ámbitos de la vida, “el diablo está en los detalles”. Por lo demás, aunque ninguna filosofía que se quiera fecunda puede reducirse a una serie de problemas focales, tampoco puede prescindir de ellos.

1.- Consideremos enunciados como los siguientes:

- (1) Susana es generosa, veraz y autónoma.
- (2) La regla “ayuda a quien lo necesite” expresa generosidad y, además, es importante y universalizable.

Las llamadas “intuiciones lingüísticas” son nuestras respuestas al significado de las palabras, productos de esa institución central de cualquier vida humana, la “lengua materna” o, al menos, la lengua o lenguas de las que somos hablantes competentes. Estas respuestas son algunas veces ambiguas, y hasta pueden entrar en conflicto no sólo con las diversas personas sino incluso con los varios momentos de una persona; sin embargo, también suelen poseer gran estabilidad y constituyen, creo, datos conceptuales imprescindibles. En relación con (1) y (2) mis intuiciones lingüísticas dicen que en ambas oraciones los dos primeros predicados —“generoso”, “veraz”, “importante”— son diferentes, pertenecen a otro “registro”, “lógica”, “espacio semántico” u “orden categorial” de la experiencia diferente del tercer predicado —“autónomo”, “universalizable”. No obstante, incluso si esas respuestas al significado de esas palabras no fuesen compartidas y se observase que según la “gramática superficial” todos esos predicados conforman un conjunto homogéneo, de todos modos habría que defender esa diferencia como parte de una “gramática profunda normativa”. ¿De qué estoy hablando?

Me limito al enunciado (1), al contraste entre predicados de virtudes como “generoso” y “veraz”, por un lado, y al predicado como “autónomo”, por otro. Examinemos en qué podría consistir la diferencia entre ambos tipos de predicados.

Afirma Thiebaut:

la autonomía no puede ser reconocida de la misma manera en que lo son la veracidad o la autenticidad. La pretensión de autonomía es algo que *suponemos* a otros y que *postulamos* para nosotros mismos en la medida en que se den determinadas condiciones hipotéticas en mi comportamiento (p. 93).

Según este pasaje, el tipo de predicados a que pertenece “autónomo” funciona como:

- a) una *pretensión*,
- b) que se *supone* en relación con los otros, y
- c) que se *postula* respecto de sí mismo. Y
- d) todo ello se rige según una *lógica hipotética*.

El lenguaje usado por Thiebaut en la caracterización de estas propiedades “suena” kantiano. ¿Por qué afirmo que “suena” kantiano y no, más definitivamente, que “es” kantiano? No podría decir a ciencia cierta en qué medida Kant es más asertivo, incluso más rotundo que Thiebaut, pero sospecho que lo es. Pues para Kant, la primera persona *no se puede* concebir —no se puede pensar a sí misma— más que como prácticamente libre: como autodeterminante de sus acciones. Si yo hago la acción *a*, no puedo dejar de pensarme como la causa de *a*. En condiciones normales, cuando una persona actúa inevitablemente se considera a sí misma como si tuviera a su disposición actuar o no actuar de esa manera. Ello vale incluso en casos extremos como cuando hay coerción exterior, como en la tortura: el yo que confiesa, pese a todas sus muy razonables justificaciones y excusas, se piensa a sí como si hubiera, él mismo, decidido confesar. O en situaciones de *akrasia* o debilidad de la voluntad, tampoco podrá escapar el yo al reconocimiento de que fue él, él mismo, quien sucumbió a la tentación: “Sabía que me harían mal y, pese a ello, me dejé llevar por las ganas de comer esas croquetas horriblemente grasosas.” Quien así habla, sabe que unas horas después podría haber resistido la tentación de participar en uno de los tantos festines del colesterol y del posible ataque al hígado.

Si esto es verdad, entonces habría que afirmar en contra de Thiebaut que la atribución de autonomía a mí mismo y a los otros conforma una de nuestras “certezas prácticas” (un poco en el sentido en que hablaba Wittgenstein de “certezas” en *Sobre la certeza*). Así, la atribución de autonomía, tanto a mí mismo como a los demás, no constituiría una pretensión que se supone en relación con los otros y se postula respecto de sí mismo, rigiéndose por una lógica hipotética, como propone Thiebaut, sino una de nuestras primeras certezas prácticas, quizá una certeza práctica inmediata. Piénsese como respaldo de tal afirmación que si se lograra eliminar esta certeza práctica, todo lo que consideramos como vida humana cambiaría su sentido y su valor. Por ejemplo, no tendría sentido atribuir generosidad o veracidad

si no pensamos que el agente *puede* ser generoso o veraz: que el agente es libre, autónomo. De ahí que, siguiendo esta línea de razonamiento, podríamos concluir que el tipo de predicados como autónomo sea condición de la atribución del tipo de predicado a que pertenecen las virtudes o los vicios. Respecto de ellos hablaré por eso de “predicados C” (predicados de condición de cualquier predicado valorativo) y de “predicados V” (predicados de virtud o de vicio o, en general, de algún valor).

Por otra parte, las certezas prácticas operan, creo, según la lógica de la presunción, a saber:

La presunción *p* vale hasta que haya razones particulares para pensar lo contrario. De ahí que en relación con la autonomía podamos decir entonces

que:

Cualquiera tendrá que predicar autonomía tanto a sí mismo como a los demás hasta que haya razones particulares para pensar lo contrario. Thiebaut también señala que condiciones como los predicados C: “no son estrictamente verificables” (p. 93).

No tengo claro si esta comprobación no abarca también los predicados V. ¿Son virtudes como la generosidad y la veracidad o vicios como la envidia y el rencor “verificables” sin más? En cada caso de instanciación de una de esas virtudes o de esos vicios, ¿no podríamos dudar por razones clínicas o sociológicas? ¿No necesitamos tanto en los predicados C como en los predicados V de la interpretación radical?

Estoy de acuerdo, pues, con Thiebaut en que hay una diferencia importante (de “registro”, de “lógica”...) entre los predicados C y V. La dificultad consiste en elaborar ese tipo de diferencia. La propuesta de Thiebaut es pensar que los predicados C operan en tanto pretensiones que una persona supone en relación con los otros y se postula respecto de sí misma según una lógica hipotética, mientras que los predicados V funcionarían como descripciones verificables según una lógica asertiva. En una propuesta alternativa —como la que introduce— se defenderá que los predicados C operan como certezas prácticas según una lógica de la presunción, y que esas certezas prácticas conforman la condición necesaria del operar de los predicados V. Con-

fieso que, aunque no estoy seguro de cuál es la tematización correcta de la diferencia entre los predicados C y V, no dudo de que esa tematización posee una gran relevancia teórica.

Querría todavía hacer algunas observaciones que acaso disuelvan la diferencia entre Thiebaut y mis reparos o, al menos, que puedan servir de mediación. He usado en la discusión casi de manera intercambiable las palabras “libertad” y “autonomía”. Pero tal vez sea conveniente precisarlas un poco y, así, poderlas contrastar. De este modo, quizá podríamos decir que la atribución de libertad a mí mismo y a los otros conforma una “certeza práctica”, condición necesaria del operar de los predicados V, pero que, en cambio, la atribución de autonomía se supone en relación consigo mismo y se postula respecto de los demás, pero no según una lógica hipotética, sino de acuerdo con una lógica de la presunción. Sin embargo, ¿cuál es la diferencia entre los conceptos de autonomía y de libertad? Sospecho que la autonomía es un uso de la libertad. Cada persona puede usar su libertad para vivir su vida de manera autónoma o para esclavizarse a los demás o a sus propios caprichos. La autonomía es, pues, *libertad asumida*: autodeterminación que se quiere y se busca en tanto tal, autodeterminación como forma de vida elegida y ejercitada. O, si se prefiere usar una ambiciosa palabra de la tradición kantiana: autonomía es autolegislación.

Sin embargo, en ese caso, ¿no se convierte la autonomía en una virtud como las demás? Me parece que éste no es el caso: que continúa habiendo algo así como una prioridad en el orden de la atribución.

Mi discusión ha sido, sin embargo, en otro sentido unilateral. Thiebaut no discute la diferencia general entre los predicados C y V, sino la diferencia concreta entre los predicados de autonomía y autenticidad. Como ya he adelantado pienso que la discusión de Thiebaut es importante, pero lo es independientemente de lo que entendamos por el concepto de autenticidad y de cómo lo valoremos. Personalmente tengo muy mala opinión de ese concepto. O es una manera pomposa y patética de hablar de la veracidad, de ser sinceros, o es un modo disfrazado de transformar en virtud el narcisismo individual o colectivo, el estar enamorado de sí mismo o de la propia tradición. Porque, ¿qué significan oraciones como “esa persona es auténtica” o “esta cultura es auténtica”? ¿Significan que esa persona o esa cultura

son “fieles a sí misma”? Pero con frecuencia, ¿no es mejor poder ser autónomos y, así, poder cambiar, e incluso, cada vez que ello sea necesario, hacer “borrón y cuenta nueva”, que aferrarse a sí mismo o a la propia tradición?

2.- Pero vayamos al segundo complejo de dificultades que quiero discutir. Thiebaut caracteriza la tolerancia como sigue:

La tolerancia es, pues, entendida como un ejercicio de limitación del alcance de las propias pretensiones de verdad en el ámbito de lo público y parece encaminada a generar una actitud y un espacio de la racionalidad moral para los que Rawls reserva el término de “razonabilidad” (p. 261).

Más que de una limitación en la pretensión de verdad, sospecho que la tolerancia es una limitación en la pretensión de valor, o como Habermas la llama, una limitación en la pretensión “de corrección”. ¿En qué sentido?

Thiebaut describe lo que él llama “tolerancia negativa” como sigue:

El primer elemento apunta a un determinado conjunto de preferencias de primer orden que el sujeto o la institución mantienen —a sus creencias, deseos, valores, normas, etc.— y a su relación negativa con un conjunto diferente de preferencias que suscriben otras personas o grupos. El segundo elemento se refiere a los criterios que restringen y limitan la actuación de aquellas preferencias en un segundo nivel u orden: podemos dar razones que restrinjan, hasta cierto punto, el elemento negativo contenido en el primer nivel, y podemos hacerlo, por ejemplo, impidiéndonos matar o marginar a aquellos cuya conducta, principios o normas, no aprobamos (p. 265).

Creo que ésta es una excelente reconstrucción de “nuestro” concepto de tolerancia, quiero decir, del concepto de tolerancia que en castellano —y otros lenguajes como el inglés, el francés. . . — se maneja tanto en la vida diaria como en la discusión científica: tolerar x como soportar —aguantar, sobrellevar, apachugar. . . — por alguna razón a x. Sin embargo, a partir de esta reconstrucción, hay que de inmediato preguntarse: ¿cuál es

la razón por la cual deberíamos tener esos metadeseos y esas metacreencias o deseos y creencias de segundo orden que limiten nuestros deseos y creencias de primer orden? ¿Esos deseos y creencias de segundo orden no introducen acaso una desastrosa incoherencia en nuestro sistema de creencias? ¿Con qué razones justificaríamos el coraje necesario para tener esos deseos y creencias de segundo orden? Por ejemplo, ¿con qué deseos y creencias de segundo orden alguien, que, por ejemplo, tenga como deseos y creencias de primer orden que en el momento de la concepción nos encontramos ya con una persona —propuesta que se defiende en muchas religiones, pero no sólo—, podría conceder la despenalización del aborto?

Si no me equivoco, entre otras, dos respuestas a esta inquietud poseen cierto peso, despiertan alguna convicción:

a) Las consideraciones consecuencialistas generales o hobbesianas. Respecto de “creencias razonablemente discutibles”, y en todas las sociedades modernas, resultados de la secularización y el pluralismo, las creencias religiosas y políticas lo son, no restringir en el espacio público las creencias de ese tipo, puede conducir a una guerra de todos contra todos. Thiebaut observa:

el poscreyente es consciente del falibilismo de sus creencias de hecho sostenidas (p. 262).

Pienso que en relación con “creencias razonablemente discutibles” el poscreyente debe estar consciente del *enfático* falibilismo de sus creencias.

Pero hay una respuesta más directa a la pregunta acerca de por qué debemos restringir con ciertos deseos y creencias de segundo orden ciertos deseos y creencias de primer orden:

b) Las consideraciones consecuencialistas particulares. Así, imaginemos que se tienen creencias morales de primer orden en las que reprobamos moralmente una creencia o una acción, por ejemplo, el aborto. No obstante, sabemos: b1) que de todas maneras esa acción se realizará, y b2) que se realizará en condiciones mucho peores —incluso en condiciones criminales— si esa acción se encuentra penalizada. Por lo tanto, afirmar que “toleramos” el aborto (al menos, el aborto en ciertas circunstancias) significa que aceptamos su despenalización —que la “so-

portamos”, que la “aguantamos”... — pese a nuestros deseos y creencias morales de primer orden en su contra.

Según lo que hemos venido diciendo la tolerancia sería una virtud que funcionaría de acuerdo con este doble registro. ¿Se trata de una virtud moral o legal o política, de una virtud que promueve ante todo la “vida buena”, la vida digna o la “buena vida”, la vida feliz? Sospecho que nos encontramos con una virtud pública y, más específicamente, legal y política: una introducción de consideraciones legales y políticas básicamente consecuencialistas como restricción o quiebra de la coherencia a que nos conduciría el cumplimiento sin interferencia de las normas morales que aceptamos.

A este concepto de tolerancia que he estado discutiendo, Thiebaut lo llama “tolerancia negativa”. Pero Thiebaut nos propone también un concepto de tolerancia positiva:

el modelo negativo de tolerancia no responde al problema del interés por lo diferente, una idea que la conciencia multicultural cosmopolita ha hecho surgir y que nos exigiría un acercamiento, por así decirlo, más positivo (p. 267).

Más adelante Thiebaut agrega todavía:

La tolerancia positiva se centra, básicamente, en la idea de que si podemos entender el carácter crítico y deseable de formas de vida distintas, no podemos dar por sentado el carácter de las preferencias de primer orden como parecía suponer el modelo de la tolerancia negativa, ni podemos suponer tampoco que tales preferencias tienen carácter intocable (p. 270).

Creo que la caracterización que hace Thiebaut de la “tolerancia positiva” tiene poco que ver con el concepto de tolerancia que se suele manejar tanto en la vida cotidiana como en las ciencias y que es, básicamente, lo que Thiebaut llama “tolerancia negativa”. En este caso, la política conceptual de Thiebaut ya no es “descriptiva” sino “reformista” (para usar la terminología de Strawson). La virtud a la que apunta Thiebaut es, sin duda, importante, y respecto de ella tal vez podríamos hablar



de “curiosidad antropológica”, o de “sensibilidad multicultural”, o de “pensamiento pluralmente autocrítico”, o de “reconocimientos abarcadores” o, como yo preferiría, de “hospitalidad”. Pero no entiendo bien por qué habría que hablar en estos casos —claramente positivos y que no introducen ningún conflicto entre creencias y deseos de primer y segundo orden— de “tolerancia”. Pienso que cuando hablamos de “sensibilidad multicultural” o de “pensamiento pluralmente autocrítico” o de “hospitalidad” hacemos referencia a una virtud menos tensa, menos desgarrada, más integrable con nuestras otras creencias y deseos, que la disruptiva y áspera virtud de la tolerancia.

En realidad, si se quiere contrastar una tolerancia negativa con una tolerancia positiva, creo que es mejor reconstruir estos conceptos según una política conceptual muy diferente a la de Thiebaut. Por “tolerancia negativa” tal vez tengamos que entender esos casos en donde se “soporta” o se “aguanta”  $x$  porque, aunque no estemos de acuerdo con  $x$ , nos parece tonto “pagar los costos” del desacuerdo: no nos importa defender tanto esa posición o somos lo suficientemente flexibles para desechar las diferencias en cuestión, como quien tolera que sus colegas hablen demasiado en las reuniones académicas, o quien tolera que sus vecinos escuchen música espantosa demasiado alto, o quien tolera que sus hijos se vistan de manera extravagante. En ese sentido predicaríamos “intolerancia negativa” respecto de aquellos y aquellas que, como se dice “no dejan pasar una”: que convierten cualquier discrepancia, por minúscula e intrasendente que sea, en un asunto de primeros principios. De esta manera, nos encontramos ante ese tipo de caprichosos y caprichosas que conforman los “fundamentalistas de lo ínfimo”: nada es lo suficientemente nimio como para no ir por ello a las barricadas; en cualquier diferencia “se juega la vida”; todo conflicto es bueno en tanto respaldo de un desacuerdo radical. En cambio, reservaría el concepto de tolerancia positiva para los casos que Thiebaut describe como tolerancia negativa: casos en los que entran en conflicto creencias razonablemente discutibles. Una persona tolerante es, así, aquella que a) sabe “pasar por alto” los desacuerdos de poca monta (tolerancia negativa) y b) respecto de los desacuerdos decisivos tiene el coraje de tener, con razones, deseos y creencias de segundo orden que la lleven a desestimar muchos desacuerdos de primer orden (tolerancia positiva).

Me he detenido a elaborar con cierta minucia dos intrincados conjuntos de problemas del libro *Vindicación del ciudadano* de Carlos Thiebaut. Sin embargo, éstos, aunque muy importantes y ramificados, de ningún modo agotan la riqueza de ese libro, y ni siquiera ofrecen una vaga imagen de sus argumentaciones y temas centrales. Mi concentración en estos problemas, además del interés propio que ellos revisten, buscó también indicar algo. En un mundo y, sobre todo, en una lengua tan proclive en años recientes a *lo light* —digamos, a la literatura *light*, pero también, ay, a la filosofía *light*— quise confrontar a un pensador que nada tiene de ello. Porque Thiebaut, aunque desborda por completo el alcance de lo que podríamos llamar un “pensador técnico”, tampoco rehuye los tecnicismos. Su argumentar, prolijo y cauteloso, posee, a la vez, el tono inconfundible de una filosofía profundamente comprometida con su circunstancia y con los combates de la razón en contra de la barbarie. De ahí el carácter imprescindible y hasta urgente —como decía al comienzo— de un libro como éste.

CARLOS PEREDA