

Carlos Thiebaut, *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999, 115 pp. (La balsa de la Medusa. Intervenciones, 99)

Estamos ante un libro excelente. Me atrevería a calificarlo de excepcional. Lo curioso es que esa excelencia se debe, en alguna medida al menos, a las características de la colección Intervenciones, en la que el libro se incluye; esta colección prohíbe las notas a pie de página y las discusiones bibliográficas. Y, en efecto, una de las persistentes desventuras de la filosofía escrita en castellano (en ambas márgenes del Atlántico) consiste en su régimen epigonal: en sustituir la discusión de problemas y la elaboración y el examen de argumentos por la consideración crítica de autores, cuando no, simplemente, por la paráfrasis o el resumen de ciertas opiniones (los vicios del *fervor sucursalero* y del *afán de novedades*). De ese modo, nos topamos con demasiados textos cuyas ansias se reducen a testimoniar una afiliación: no se busca ser filósofo —pensar por cuenta propia algunos problemas— sino que, a la manera de cualquier sectario, nos limitamos a exhibir nuestro arrogante ser kantianos, heideggerianos, habermasianos, derridarianos, rawlsianos, davidsonianos. . . , o lo que las modas internacionales consideren que “ése” es el exhibicionismo que vale la pena en el momento. *De la tolerancia* de Carlos Thiebaut es el bienvenido resultado de pensar por cuenta propia: con sabiduría, con minucia, con compromiso. Pero vayamos ya a la trama de argumentos que conforman el libro. Previsiblemente, me demoraré más en enfatizar los puntos en los que discrepo que en subrayar, una y otra vez, mis constantes aprobaciones.

Las tres primeras secciones conforman una iluminadora discusión —relativamente general— en torno a conceptos morales básicos. Con originalidad, Thiebaut juega con dos inscripciones que Goya da a sus *Desastres*. La primera, el “yo lo vi”, articula el inevitable punto de partida concreto de toda discusión moral: aprehender la presencia del otro; específicamente: recoger la experiencia del daño que sufre un otro. O, si se prefiere un lenguaje más tradicional, reconocer que ese que sufre es mi prójimo que sufre: “Lo que llamamos moral nace en este nombrar lo que olvidamos que era rechazable o lo que empezamos a percibir que lo es” (p. 15).

La segunda inscripción encuadra esa experiencia en el horizonte moral:

No vemos el daño si no percibimos la posibilidad de no dañar, si no lo vemos como resultado de una acción contingente que podría no haber ocurrido. El *daño* que espanta y que necesita nombre, imagen y concepto, el daño que, por lo mismo, se desvanece tam-

bién en el mal nombre, en la imagen torpe y en el concepto ciego, pertenece al reino de la libertad, al espacio de la palabra moral que nos hace gritar ¡*Nunca más!* (pp. 16–17)

La percepción, el “yo lo vi”, y el concepto universalizador, el “nunca más”, se entrelazan en un proceso de aprendizaje. A partir de ciertos rechazos, del “¡nunca más!” aprendemos a decir nuevos “yo lo vi”: a percibir el daño que antes era invisible para nosotros, y a percibirlo como algo evitable, posible de impedirse, comprometiéndonos con deseos, creencias y acciones que harían distinto el curso del mundo. A su vez, estos pasos abren el acceso a nuevas maneras de descubrir la barbarie y a nuevas maneras de rechazarla. . . , en una espiral infinita.

Esa espiral es, además, heterogénea. Thiebaut distingue, al menos, tres componentes: valores, normas, virtudes. Discrepo un tanto con la manera en que Thiebaut elabora la relación entre los valores y las normas. Creo que en su tratamiento a veces está en obra lo que podríamos llamar el “prejuicio de la regla”, un prejuicio cuasiconstitutivo de la tradición kantiana. Thiebaut piensa que los valores “son referencias borrosas, aunque aparezcan en primer plano, y es frecuente que para poderlas entender tengamos que acudir a formulaciones más precisas [. . .], aquellas que se expresan en normas y en principios” (p. 24).

Un ejemplo:

la tolerancia, nuestro borroso valor, podrá formularse en una norma que da forma más nítida a la intuición que encarna; esa norma pretende tener alcance universal, pues se predica para todos en todas circunstancias, pero a la vez regula un tipo específico de comportamiento. Al hacer explícito su campo de aplicación hace también explícita su manera de rechazar el daño. Propongamos esa norma: “no pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten”. (p. 25)

En contra de afirmaciones como éstas de Thiebaut (posteriormente, en las pp. 26–27 y ss., Thiebaut las matiza) me inclino a creer que valores y normas, en lo referente a la precisión, se encuentran en pie de igualdad. (Lo borroso y lo preciso no tienen nada que ver con lo particular y lo general o universal.) Wittgenstein ha enseñado que seguir una regla no constituye ninguna actividad mecánica, sino que —por formalizada que esté su expresión— aplicarla inevitablemente depende de hábitos personales y de tradiciones sociales. Nadie sigue

una regla en el vacío. Por otra parte, no olvidemos que la aplicación de una regla es parte del entendimiento de la misma.

Una dificultad de la tradición kantiana —desde Kant mismo hasta Habermas— consiste, insisto, en el “prejuicio de la regla”: en que se da por sentada la descripción de las situaciones que deben universalizarse, el “yo lo vi”, sin darnos cuenta de que casi todo el esfuerzo moral radica en el “trabajo de la percepción”: en arduamente irnos despojando de las sucesivas cegueras morales (entre otras, de las sucesivas fantasías morales). Apelamos a valores y aplicamos reglas en las maneras en que se describen las diferentes situaciones.

Por supuesto, atender el “trabajo de la percepción” no debe hacernos olvidar el “trabajo del concepto”. Ambos se alimentan recíprocamente. Para volver a usar el *dictum* kantiano: el primer trabajo sin el segundo es ciego, el segundo sin el primero es vacío.

A partir de la cuarta sección se entra de lleno en la discusión de la tolerancia. En otra parte¹ intenté razonar mis discrepancias en torno a la política conceptual de Thiebaut en lo que se refiere a este concepto. Thiebaut distingue entre una tolerancia negativa o tolerancia del soportar, y una tolerancia positiva o tolerancia del comprender:

La tolerancia positiva es la otra cara de la tolerancia negativa. Ésta nos reclamaba sólo que restringiéramos nuestros iniciales desacuerdos sobre la base de un sistema superior de razones (de razones de estrategia, de razones prudenciales, de razones que expresan la universalidad de la dignidad y de la libertad humanas). Pero comprender las razones de otros y aceptarlas de tal suerte que modifiquen, aunque sea localmente, las propias es darle al otro un lugar en el espacio de nuestras argumentaciones. (p. 68)

Haré dos observaciones sobre el decisivo mecanismo de “darle al otro un lugar”. Primero, es un mecanismo múltiple, porque hay que otorgar muchos lugares: un lugar social al otro o justicia distributiva, un lugar cultural o multiculturalismo, un lugar político o democracia, un lugar epistémico o la capacidad de restringir de antemano el ocupar *todo* el espacio de las razones o falibilismo. Segundo, este múltiple mecanismo de darle al otro un lugar merece más los nombres de “respeto” y, sobre todo, de “hospitalidad” que el de “tolerancia positiva”.

Una de las preocupaciones que, con razón, recorren las últimas secciones de este libro es el de los límites de la tolerancia, que es la preocupación de que la tolerancia degenera en el “tolero todo”,

¹ Véase mi reseña de *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja* de Carlos Thiebaut, *Crítica*, vol. XXX, no. 90, 1998.

mejor conocido como “todo vale”. Quien tolera todo tiene que tolerar también la eliminación de la tolerancia por parte de la intolerancia. Así, el concepto de tolerancia se convierte en un concepto suicida. Sin embargo, ¿dónde y cómo trazar los límites que impidan que la tolerancia se destruya a sí misma?

Es imposible fijar esos límites ofreciendo una lista de criterios precisos, fijos y generales. No obstante, somos capaces de dar algunos indicios de tales límites, indicios que, de caso en caso, tendrá que aplicar nuestra capacidad de juicio.

Ya se aludió al indicio de que la tolerancia debe evitar su propia destrucción. Topamos con otro indicio cuando la tolerancia entra en conflicto con otros valores. Para reconstruir mejor esos conflictos creo que se gana algo adjetivando la tolerancia: reconociendo que el concepto de tolerancia desempeña un papel diferente: a) en las costumbres; b) en la política; c) en la religión; d) en el arte; e) en las ciencias. . . Así, en algunos casos la tolerancia entrará en conflicto con el pudor, o con el derecho de los otros, o con la justicia, o con la excelencia estética, o con la verdad. . . Thiebaut toma otro camino: parece negar la posibilidad de estos conflictos (al menos, en la relación entre la tolerancia y la justicia), defendiendo —implícitamente— algo así como la unidad de la virtud. Sin embargo, no entiendo por qué alguien no podría ser tolerante e injusto, o tolerante y cobarde, o tolerante y con total carencia del sentido del pudor. . .

Otro punto en el que a veces, creo, tenemos que contrabalancear a Thiebaut es en su tendencia hacia el “intelectualismo”, en la forma de un —para usar otra horrible palabra de desmesura— “reflexivismo”:

Pues tan importante es descubrir nuestra condición reflexiva en lo que hemos aprendido como estar atentos a los nuevos aprendizajes que previsiblemente habremos de acometer. El riesgo de reincidir, como tantas veces hacemos, en el daño y en la barbarie, incrementa la responsabilidad de nuestra condición reflexiva. (p. 98)

Acrecentar la capacidad reflexiva es fundamental. Pero recordemos que ella tiene su lugar en medio del operar de las otras capacidades. Y tengamos presente que, en muchísimas ocasiones, reflexionar resulta un obstáculo, pues a menudo lo que se necesita es saber cómo reaccionar de inmediato. Así, el “trabajo de la percepción” incluye el hecho de que seamos capaces de convertir en rutinas parte de nuestros aprendizajes. Supongamos que me voy de vacaciones y, para que me cuide la casa, tengo que elegir entre Susana, una mujer espontánea, de buenos sentimientos aunque poco reflexiva, pero a la que jamás le pasaría por la cabeza quererme robar o producir un incendio, y Alberto, que si bien

tiene fuertes tentaciones de hacerlo, su enorme capacidad reflexiva y su no menos fuerte capacidad de autocontrolarse se lo impediría. Confieso que no dudaría un minuto en confiarle el cuidado de mi casa a Susana, y no a Alberto. No en vano, una de las condiciones de la virtud en Aristóteles era su carácter de hábito. La reflexión es importante, pero no lo son menos los hábitos y la educación sentimental. Y también hay una reflexión viciosa: la que sucumbe en vértigos argumentales, entre otros, el vértigo simplificador que conduce al “reflexivismo”.

En la última sección del libro se discuten las “nuevas barbaries”. Thiebaut tiene razón en sospechar que todas las variantes de “relativismo” y de “diferencialismo” —otras tantas palabras de desmesura— conducen a formas de barbarie. Sin embargo, me interesa insistir en que el rostro más perdurable y, tal vez, más inmunizado de la barbarie continúa siendo la gran exclusión que implica la pobreza.

De la tolerancia es un libro inteligente e imprescindible, que se lee con pasión de principio a fin. Cualquier lector, tanto en sus acuerdos como en sus discrepancias con Carlos Thiebaut, percibirá con facilidad que nos encontramos ante un pensador agudísimo, fresco, profundamente moral.

CARLOS PEREDA
jcarlos@servidor.unam.mx