

*La vindicación ciudadana de Carlos Thiebaut**

Benjamín Alcalá

En un artículo de 1970¹, Émile Benveniste llamó la atención sobre dos maneras opuestas de entender la relación entre la ciudad y el ciudadano. En español, como ocurre en las demás lenguas modernas con las palabras correspondientes, «ciudadano» es un derivado de «ciudad»; ésta precede a aquél, y aquél tiene que definirse en función de ésta (lo mismo sucedía en griego clásico con *pólis* y *polítēs*). Pero el «modelo lingüístico de la ciudad» que Benveniste cree ver en el latín está construido al revés: *ciuitas* se forma a partir de *ciuis*. No sin cierta paradoja, podría decirse que en este caso «ciudad» deriva de «ciudadano» o que el ciudadano es anterior a la ciudad (como el *socius* es anterior a la *societas* o el *sodalis* previo a la *sodalitas*). «Se es *ciuis*», dice Benveniste, «antes de ser *ciuis* de determinada ciudad»². Aunque todas las lenguas

* Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998. 286 pp.

¹«Dos modelos lingüísticos de la ciudad» [1970], en *Problemas de lingüística general*, vol. II, trad. J. Almela, México, Siglo XXI, 1978, pp. 274-282.

² *Op. cit.*, p. 278. El sentido de la palabra latina es el de «un término de valor recíproco y

modernas han seguido en esto al griego y se han olvidado del latín, lo cierto es que las intuiciones comunes y las teorías filosóficas normativas de todas las épocas no han dejado de titubear entre una y otra concepción. ¿Tiene que definirse el sujeto individual en términos de la comunidad a que pertenece —de forma que al ciudadano lo hace, para bien o para mal, su ciudad—, o todo concepto de comunidad se construye, si ha de ser normativamente válido, a partir de ciertos rasgos de los individuos que la forman —y entonces es el ciudadano el que hace la ciudad? A algunos pensadores antiguos se les atribuye haber creído lo primero, y no faltan teóricos contemporáneos (los llamados comunitaristas) dispuestos a secundarlos con entusiasmo. Según esta manera de pensar, las instituciones, prácticas y costumbres de una comunidad particular modelan a sus miembros y les dotan de nociones adecuadas de lo bueno y de lo justo: el individuo «pertenece» a su comunidad y está «atado» a ella, tanto en la deliberación de sus acciones como en la idea que pueda llegar a tener de sí mismo. La mayoría de los clásicos del pensamiento moderno tomaron, sin embargo, la segunda vía. Los individuos humanos poseen de manera universal ciertos atributos (el autointerés, el miedo, la racionalidad calculadora, sentimientos de simpatía y altruismo, intereses de clase o la adhesión a principios morales, de comunicación y de progreso, y todas aquellas que no

no una designación objetiva: es *ciuis* para mí aquel de quien soy *ciuis*. [...] El término más próximo que pudiera describir en español esta relación será «conciudadano» en función de término mutuo» (p. 276).

La balsa de la Medusa, 45-46, 1998.

cipios autoevidentes de razonamiento moral) que los llevan de hecho o los han de llevar de derecho a preferir determinados tipos de sociedad y a evitar otros. Aunque hoy día la mayor parte de los filósofos normativos se inspira en alguna de estas últimas posibilidades o en una combinación entre ellas (creen, por tanto, que la ciudad la hace o la tiene que hacer el ciudadano), es frecuente que concedan algún grado de plausibilidad, mayor o menor según los casos, a la tesis contraria: el ciudadano que construye su ciudad está a su vez en cierto modo construido por ella.

Carlos Thiebaut ya había dedicado, antes de esta *Vindicación del ciudadano*, varios libros y numerosos artículos a desenredar tan tupida madeja. En particular, en su *Historia del nombrar* (Visor, 1990) propuso una brillante teoría de la identidad individual mediante el análisis de la construcción narrativa del sujeto moderno. En *Los límites de la comunidad* (Centro de Estudios Constitucionales, 1992), llevó a cabo un balance del debate entre comunitaristas y «liberales» donde compatibilizaba la defensa del liberalismo moral y político con el reconocimiento de cierta «verdad del comunitarismo». El lector desprevenido ha de saber que «liberalismo» es aquí un término técnico que nada tiene que ver —de hecho sucede al contrario— con los usos ideológicos más frecuentes hoy día en el continente europeo. «Liberal» tal como se usa en la filosofía política contemporánea está muy cerca de «progresista» (o incluso de «izquierdista»), algo familiar en la cultura política norteamericana. Tam-

bién está cercano, como el propio Thiebaut dice, del uso tradicional del castellano, la primera lengua en que se empleó la palabra «liberal» en un contexto político.

Ahora se propone, a lo largo de cinco ensayos, sacar partido para la teoría moral y política, de las nociones de «sujeto reflexivo» y de «sociedad compleja», dos nociones que proporcionan un buen hilo conductor del libro siempre que se comprendan con exactitud. «El ciudadano», dice Thiebaut, «se hace haciendo su ciudad, y las maneras en que ésta se plasma y se construye (...) son indicativos de aquel conjunto de acciones, de sistemas de acción, que le constituyen como ciudadano» (p. 119). Pero pintar el retrato de semejante ciudadano exige preguntarse «cómo es una ciudad que se ha hecho compleja por las diferencias valorativas y creenciales». Que las sociedades contemporáneas son «complejas» puede parecer un lugar común más bien vacío (nadie sostiene, desde luego, que dichas sociedades sean «simples» o de una sola pieza). Thiebaut no pretende establecer una tesis sociológica —algo por el estilo de que cualquier descripción o explicación pertinente de las sociedades contemporáneas ha de hacerse cargo de la existencia de diferencias y particularidades éticas, culturales, de género, religiosas, etc.— porque eso es una verdad sobradamente reconocida. Con lo de «sociedad compleja», Thiebaut da a entender que esa visión descriptiva de sentido común entraña consecuencias normativas muy precisas. Hay complejidad porque nuestras sociedades muestran una «pluralidad de sistemas

de acción» (p. 19) y no son pensables sin «el impacto de las ideas de diferencia y de particularidad» (p. 123), pero la pluralidad de las sociedades modernas no es un mero dato empírico bruto; es obra de un largo proceso de formación en donde la moral ha dejado su huella. Lo anterior puede concretarse en tres tesis. La primera es de tipo normativo: la pluralidad es algo deseable por sí mismo (no sólo resulta que las sociedades contemporáneas son así, sino que si fueran de otro modo serían peores); la segunda es una tesis de filosofía de la historia: la pluralidad de las sociedades contemporáneas es el resultado de un proceso en el que han intervenido destacadamente proyectos y razones morales (es, podría decirse, un resultado de «la razón práctica, la razón que es acción al ser voluntad», p. 16); la tercera es epistemológica: la pluralidad exige cierto perspectivismo porque la comprensión de un mundo plural exige ir alternando las maneras plurales que hay de comprenderlo («el giro copernicano», dice, «reclama pensar de manera distinta no sólo el sistema solar sino también, y de entrada, cada planeta desde cada planeta», p. 19). Creo que estas tres tesis son independientes entre sí (no todo el mundo tiene que sostener las tres a la vez, e incluso puede que haya buenos argumentos para prescindir de la segunda), pero Thiebaut sostiene las tres y defiende que se apoyan recíprocamente. Esto ya no es desde luego un lugar común.

¿Qué significa, por su parte, «sujeto reflexivo»? A primera vista, la expresión puede también resultar trivial (nadie cree, a semejanza de antes,

que el sujeto sea irreflexivo o estólido ni mucho menos que haya de serlo). En un momento del libro, dice Thiebaut que «hemos aprendido que la mera existencia social de un valor, de una norma o de una tradición no es razón para la validez de ese valor, de esa norma o de esa tradición» (p. 54), y que en eso consiste la «capacidad crítica y reflexiva» de que la modernidad «nos» ha dotado. El nosotros de que habla no se refiere a los teóricos o filósofos (cuya mayoría viene sosteniendo cosas así desde hace siglos, antes incluso de los tiempos modernos), sino a los individuos de las sociedades complejas, que son ya ellos mismos reflexivos y que tienen que serlo para poder desempeñarse en ellas sin necesidad de que los filósofos morales se le recomienden. La reflexividad es cierto «poder» de la subjetividad moral que permite tres cosas: «tomar distancia crítica frente a diversos contextos, permitiéndonos no estar atados a un conjunto prefijado de expectativas» (p. 116), discernir la pertinencia de las distintas maneras de entender y de actuar según contextos múltiples (p. 117), y articular con todo ello «un proyecto moral en nuestras vidas» (p. 118). «Una actitud crecientemente reflexiva hacia [las] propias creencias», se dice en el ensayo final del libro, «es tanto un requisito de las versiones fuertes de pluralismo como un resultado surgido de los procesos de interacción en tales versiones» (p. 275).

Thiebaut ha de responder a la cuestión de cómo se relacionan entre sí una sociedad compleja y un sujeto reflexivo caracterizados del modo que se ha visto, y esto significa habérselas

con el viejo asunto del trato entre la «moralidad» y la «eticidad». Como es seguro que todo hablante culto no especializado del español tiende a conferir a dicho par de términos el sentido opuesto al que poseen en la literatura filosófica, no estará de más tratar de precisar algo la terminología³. Estas dos palabras vierten respectivamente los tecnicismos *Moralität* y *Sittlichkeit* tal como los usó Hegel a lo largo de su obra, y en particular en los *Principios de la filosofía del derecho*. La traducción de la primera por «moralidad» parece inevitable. La segunda se ha vertido, además de por «eticidad», por «ética comunitaria» (así lo ha hecho por ejemplo José María Ripalda) y por «moral objetiva», «civilidad», «vida ética» y «mundo ético»⁴. La moralidad de que se habla en la filosofía práctica contemporánea es cierto conjunto de principios normativos –normas o esquemas de normas–, en su mayor parte de índole abstracta y formal, que se juzga han de determinar la acción humana correcta o justa bajo cualesquiera circunstancias, mientras que la «eticidad» viene a corresponder al conjunto de prácticas, instituciones y costumbres efectivamente dadas de una comunidad particular, en cuanto proporcionan de hecho, aunque lo

³ «En español» dice Thiebaut, «el uso de los términos “moral” y “ética” camina en sentido inverso al uso filosófico germano, hasta el punto de que nuestra lengua entiende más bien la *Moralität* como ética y la *Sittlichkeit* como moral» (p. 105).

⁴ Vid. las observaciones de José María Ripalda en el glosario de su edición de la *Filosofía real* de Hegel, México-Madrid-Buenos Aires Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 390-91.

hagan de manera tácita, el trasfondo de supuestos respecto del cual una norma puede contar como plausible y una valoración como pertinente. Si alguien sostiene, por ejemplo, que no se debe mentir en ninguna circunstancia porque no hay modo de justificar la mentira que no sea inconsistente, se expresa en términos de moralidad, mientras que si afirma que los fines de la institución del matrimonio no consienten el engaño mutuo generalizado –y al mismo tiempo participa de dicha institución o de una comunidad en la que ella existe–, usa una manera de hablar propia de la eticidad.

Según muchas gentes, no hay modo de llevar una vida humana decente si no es con arreglo a principios del primer ámbito; según otras, sólo la existencia de prácticas, costumbres e instituciones del segundo tipo (no es necesario que el matrimonio sea una de ellas) asegura una conducta valiosa. Los grandes modelos de la filosofía práctica contemporánea –sobre todo la teoría de la justicia como equidad de John Rawls y la ética discursiva de Jürgen Habermas, tras cuyos rastros se aventura Thiebaut– han sido teorías de la moralidad y han dejado la eticidad fuera de su horizonte. Esta manera de fijar los contornos de una teoría normativa es, como resulta fácil de ver, afín a las intuiciones liberales. Si hay que hacer caso de los críticos comunitaristas de dichos modelos, es precisamente la opción por la moralidad y el menosprecio de la eticidad lo que convierte a éstos en inútiles (el neotomismo tradicionalista de Alasdair MacIntyre, que Thiebaut rechaza, y la hermenéu-

tica de Charles Taylor, con quien simpatiza en muchos puntos, son los dos exponentes más conocidos de estas críticas). Pero las últimas versiones de las teorías de Rawls y de Habermas no dejan tan claras las cosas; según la concepción del «liberalismo político» del primero, los rasgos de una sociedad bien ordenada (a escala nacional y también cosmopolita) resultan en realidad de la coincidencia entre visiones substantivas razonables que se entrecruzan o solapan⁵; según la concepción de Habermas de una «democracia deliberativa», el principio de una situación ideal de habla o comunicación tiene que encarnarse en instituciones como las propias de los Estados de derecho contemporáneos.

El argumento de Thiebaut es deudor de los últimos episodios de esta discusión (más deudor, por tanto, de las últimas obras de Rawls y Habermas que de las primeras). No es extraño que alguien favorable como él a la difuminación de fronteras entre moralidad y eticidad haya recibido con entusiasmo las tesis de quien acaso sea el filósofo normativo más brillante de la última década, Ronald Dworkin y en particular sus ensayos «Liberal Community» y «Foundations of Liberal Equality»⁶. En sus conferencias Tanner de 1990, Dworkin

propuso reconstruir los principios de la igualdad liberal de tal manera que no fueran el resultado de un procedimiento formal de decisión (como lo eran los de *Una teoría de la justicia* de Rawls en 1971), sino de la adhesión a ciertos contenidos éticos substantivos y al mismo tiempo formales. Tal propuesta parecería colocar a Dworkin no muy lejos de algunos supuestos comunitaristas, pero no lo está en absoluto. Lo que él se propone es elaborar una concepción del bien característicamente liberal que evite derivar los principios de la igualdad de meras reglas de procedimiento sin necesidad de echar mano de sistemas de eticidad comunitaria por el estilo de los de MacIntyre y Taylor. Dworkin logra su propósito con una potente «ética del desafío» fundada en la distinción entre intereses «volitivos» (aquellos que necesitan lograrse para aumentar el bienestar de quien los posee) e intereses «críticos» (aquellos que, con su sola posesión, expresan la noción de una vida digna de ser vivida). Alguien tiene, por ejemplo, intereses volitivos cuando quiere saber navegar o ir lo menos posible al dentista y tiene intereses críticos cuando cree que su vida sería frustrante si renunciara a entender las preocupaciones de sus hijos o de sus amigos. En el primer caso, se tiene un interés simplemente porque se posee el correspondiente deseo, mientras que en el segundo caso se desea algo a causa de su interés intrínseco. Los intereses volitivos son de primer orden (lo que uno quiere) mientras que los críticos son de orden superior (aquello que uno quiere querer). La ética del desafío es una ética de intereses críticos; expresa, dice

⁵ Vid. J. Rawls, *El liberalismo político*. Trad. A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, y «El derecho de gentes», *Isegoría*, 16 (1997), pp. 5-36.

⁶ *La comunidad liberal*. Trad. D. Bonilla e I. C. Jaramillo, Bogotá, Universidad de los Andes, 1996. *Ética privada e igualitarismo político*. Trad. A. Domènech. Intr. F. Vallespín. Barcelona: Paidós/UAB, 1993.

Dworkin, «el punto de vista aristotélico de que una buena vida tiene el valor inherente a un ejercicio ejecutado con destreza»⁷, a diferencia de una «ética del impacto» ceñida al valor de los resultados de las acciones. Dworkin cree que para fundar la igualdad liberal hay que acudir al modelo del desafío, y esto quiere decir que no puede haber igualdad ni justicia sin una previa concepción (no poco exigente, por cierto) de la buena vida humana. La concepción dworkiniana del bien está muy lejos del comunitarismo, pero anda comprometida con cierta idea de comunidad. Quien se rige por la ética del desafío verá mermada la bondad de su vida si, viviendo en una comunidad injusta, es indiferente a ello, y esto es indicio de que no puede haber intereses críticos sin que uno de ellos sea el interés activo (de estirpe «republicana») por una buena sociedad, tolerante, justa y democrática.

Carlos Thiebaut sigue con provecho y originalidad la senda de Dworkin, y ello le permite elaborar unas cuantas tesis muy fecundas sobre la relación entre normas y bienes y entre moralidad y eticidad. No creo equivocarme diciendo que, de las casi trescientas páginas del libro, las más valiosas son las dedicadas a presentar y discutir los conceptos de «lógica de la autonomía» y «lógica de la autenticidad» (pp. 83-119) y las dos partes del ensayo final, que se ocupan respectivamente del problema de la tolerancia y de la idea de un sujeto «pos-

⁷ *Ética privada e igualitarismo político*, cit., p. 116.

creyente» (pp. 259-282). En polémica con Charles Taylor⁸, Thiebaut sostiene que hay dos «lógicas» en el uso de los conceptos morales. Aunque se ciñe a los de autonomía y autenticidad, me parece que los argumentos del libro pueden extenderse —y su autor debería intentar hacerlo— a otros (como acaso el de dignidad y el de juicio práctico, que caerían a mi modo de ver del lado de la autonomía, o los de habilidad, creatividad o fortuna moral, más cercanos a la autenticidad)⁹. Por exponerlo de modo sumario, Thiebaut cree que cuando se dice de alguien que es autónomo (o cuando uno lo predica de sí mismo) se emplean las palabras de manera distinta que cuando se dice que es (o que eres, o que soy) auténtico, y que el uso de estos términos exige distinguir netamente las dos

⁸ Vid. su obra *La ética de la autenticidad*. Trad. P. Carbajosa. Intr. C. Thiebaut. Barcelona, Paidós/UAB, 1994.

⁹ Una larga tradición del pensamiento occidental ha querido —seguramente con buenas razones— que la empresa de definir lo bueno y lo correcto sea considerada como parte de la tarea de lograr una vida buena o un mundo correcto. Esto ha llevado a que la filosofía moral haya privilegiado casi siempre los predicados morales de signo favorable —como «justo», «valioso» o «noble», o, para el caso «autónomo»— sobre los negativos. Pero el trato conceptual con el mal no es necesariamente parte de una mala vida ni un paso para un mundo peor. De hecho, el análisis de los predicados morales negativos («vil», «bellaco», «perverso», «mezquino»..., la lista es muy larga) merece más desvelos filosóficos que los históricamente acostumbrados, porque a veces descubre más cosas. Viene todo esto a cuento de que puede ser hartamente más fecundo estudiar la lógica de la *inautenticidad* que la de su predicado contrario.

«lógicas» o esferas de lenguaje. La lógica de la autonomía es «presuntiva» o hipotética —«sólo podemos *suponer* de alguien que es autónomo, tomarlo como si fuera autónomo, comportarnos con él como si lo fuera; no hay forma en que podamos verificar que sea autónomo» (p. 91)—, mientras que la de la autenticidad es «asertiva» y por tanto puede verificarse y falsarse. La autonomía exige el condicional *si...*; la autenticidad, el causal *porque...* Uno puede fracasar al querer ser auténtico, pero no tendría sentido decir de alguien que ha fracasado al ser autónomo o en su autonomía.

Thiebaut cree que el error de Taylor está en afirmar que la autonomía ha de definirse en términos de autenticidad y en pasar por alto la necesidad de un «doble registro» de la subjetividad moral. Si todo es aserción en la ética y si además esas aserciones están determinadas por el marco social y cultural de los asertores (Taylor cree, además, que la religión desempeña un papel importante en dichos marcos), entonces la eticidad devora a la moralidad y reduce lo normativamente correcto a lo socialmente dado como bueno. Thiebaut, desde luego, no pretende llevar a cabo una aniquilación de signo contrario. Él cree que la lógica asertiva de la autenticidad es indispensable, pero piensa que los sujetos reflexivos se caracterizan por someterla de modo constante a la perspectiva hipotética y presuntiva de la autonomía (p. 95); el mecanismo consiste en separar adecuadamente las dos lógicas (de modo que ninguna anule a la otra) para después medirlas y confrontarlas mutuamente. «Si reconozco como auténtica

una expresión personal que yo, por mi parte, nunca adoptaría como auténtica, modifico de hecho lo que entiendo por autenticidad» (p. 271). Las formas de interacción de las sociedades complejas deberían haber familiarizado a sus miembros con este proceder, y Thiebaut cree que el desafío de la diferencia obliga a hacerlo consciente. Acaso una eticidad homogénea puede describirse sin apelar a la moralidad; una que esté crecientemente diferenciada se malentendería a sí misma si no lo hiciera. Por decirlo a la manera de Dworkin, cuando los intereses volitivos son del tipo de los que poseen los ciudadanos de una sociedad compleja, la interpretación misma de esos intereses lleva a tener que formar intereses críticos. Me parece que la crítica a Taylor es extraordinariamente acertada; de lo que ya no estoy tan convencido es de que la autenticidad haya de ocupar un lugar tan central en la filosofía normativa como el que Thiebaut le concede. Se elogia a alguien llamándolo auténtico no porque él se haya propuesto serlo (de suerte que la atribución en primera persona es en extremo precaria), sino porque ha desarrollado *con otras motivaciones* cursos de acción que lo hacen merecedor de ese predicado. La autenticidad es un efecto esencialmente lateral, porque el propósito de ser auténtico no es apropiado para alcanzar el logro correspondiente. (Es aconsejable incluso desconfiar un tanto de quien está muy seguro de su propia autenticidad). Esto no ocurre con otros términos de los llamados densos, como «sensible», «consecuente» o «insobornable», y tampoco por cierto con «veraz». Si todo ello es

así, la autenticidad no constituye el correlato «asertivo» de la autonomía, sino tan sólo uno más de los predicados densos de la lógica asertiva, y quizá no el más interesante.

La argumentación sobre la tolerancia del último ensayo es un buen compendio de las tesis principales del libro. Thiebaut cree que la idea de tolerancia prevaleciente en el pensamiento moderno ha sido de corte «negativo»: tolerar algo o a alguien es, según ella, simplemente consentir la expresión de creencias que no compartimos o no interferir en prácticas ajenas por completo a las nuestras. Esta caracterización recuerda desde luego a la de la libertad negativa de Isaiah Berlin, e invita a buscar el concepto paralelo de una «tolerancia positiva». El modelo clásico de la tolerancia «se queda corto ante (...) la nueva conciencia multicultural» (p. 267), lo que equivale a decir que es insuficiente para una sociedad compleja. Al sujeto reflexivo le viene pequeña la tolerancia clásica, porque sin un aprecio activo por lo diferente —algo que va más allá del mero consentir o soportar—, el proceso de formación incesante de intereses críticos quedaría pronto bloqueado. «Una vez que se aprende una verdad diferente (...) a contrapelo de nuestras verdades asentadas (...), es nuestra propia noción de verdad la que se modifica y ha de hacerse reflexiva, por ejemplo, haciéndose más formal y más abstracta» (p. 271). Para tal fin, la tolerancia negativa es ciertamente algo muy magro y estrecho; sin dejar de rendirle el homenaje que merece por sus servicios de freno a la barbarie, es preciso sustituirla por la disposición a

complejizar o mudar las creencias propias en función de las ajenas. A lo largo del libro se habla varias veces —a alguna me he referido ya de pasada— del «republicanismo» como tercera vía entre el enfoque liberal y el comunitario. Este término es extraordinariamente impreciso en el debate contemporáneo y viene a designar, con muy distintos acentos, la defensa de una «virtud cívica» como elemento esencial de la ciudadanía. La crítica de Thiebaut a la tolerancia negativa es un buen ejemplo de lo que cabe llamar en puridad una tesis republicana. «Una sociedad integrada reflexivamente en pluralidad de voces», afirma, «requeriría de sujetos que sean no sólo ya antifanáticos o antifundamentalistas, sino activa y militantemente promotores de esa reflexividad en sí mismos y en los demás» (p. 156). Es como si las sociedades complejas crearan sujetos reflexivos, pero los crearan en cierto modo a medias; junto a la reflexividad como resultado histórico habría de alzarse una reflexividad activa que constituiría el territorio de la virtud cívica.

La tolerancia moderna, que surgió del temor a los peligros de un mundo dividido, debe ahora transfigurarse para satisfacer el aprecio por la riqueza de un mundo plural¹⁰.

¹⁰ Después de leer a Thiebaut, uno tiene la tentación de creer que John Stuart Mill, clásico moderno donde los haya en la defensa de la tolerancia, es un precursor del concepto «positivo». Quizá sea a fin de cuentas así, aunque queda por saber lo que Mill habría pensado si su horizonte hubiera sido adecuadamente planetario y cosmopolita. Mill es un buen teórico del pluralismo interno a las sociedades liberales, pero no es seguro que su aparato conceptual le

Como se ha visto hace un momento, la tolerancia positiva hace «más formal» y «más abstracta» la noción de verdad (y, puede añadirse, el conjunto de las creencias) del tolerante. Este tolerante positivo será sin duda un «poscreyente» que ha hecho «reflexivo el hecho de creer». Quiere esto decir «que aquello que creemos queda pendiente de sus justificación a cada paso (justificación quiere decir, aquí, capacidad de ser presentado como válido en el contexto de un nuevo lenguaje adecuado, o más adecuado, a aquello a lo que las creencias refieren)» (p. 278). El sujeto reflexivo y poscreyente es hijo de una sociedad compleja (este es el tributo que Thiebaut paga a la eticidad), pero el desarrollo de sociedades complejas en las que merezca la pena vivir exige que el sujeto mejore sin cesar su ejercicio reflexivo y logre formas más elaboradas de poscreencia (aquí la moralidad vuelve por sus fueros). Thiebaut está convencido, y esto es esencial para su argumento, de que la reflexividad poscreyente es de naturaleza *formal*: se define por ciertos procedimientos de revisión de creencias y esos procedimientos no dependen del contenido de lo que se cree. La verdad es que no se le puede negar en esto su buena parte de razón, aunque sólo sea porque los individuos de las sociedades complejas han de hacer frente a menudo a la asimilación de creencias radicalmente inesperadas que nin-

permita ir más allá de ellas (sí lo ha hecho John Rawls en «The Law of Peoples», y esto le convierte en alguien que bordea con audacia los límites mismos del liberalismo).

guna teoría fundada en contenidos podría anticipar. Pero la decisión por la formalidad del procedimiento no está libre de llevar a resultados contraintuitivos. Si todo consiste en ir elaborando intereses cada vez más críticos, es fácil pensar que una creencia está más justificada que otra por el solo hecho de haberse formado con posterioridad a ella o de pertenecer a un orden superior de intereses. Y esto no parece que sea así siempre. A veces puede ser mejor detener el proceso de revisión de creencias, o incluso retroceder a creencias ya superadas, que entregarse de lleno a la vorágine reflexiva. Es verdad que la suspensión afortunada de la reflexión puede ser un acto reflexivo (a semejanza de la renuncia racional de la racionalidad de que ha hablado Jon Elster), pero otras veces no tiene por qué serlo; puede ser, por ejemplo, obra de emociones que se abren paso a contracorriente del proceso de revisión de las creencias. Emociones como la compasión o la indignación son capaces de tirar por tierra conquistas señeras de la actividad reflexiva, y en ciertas circunstancias no es malo que esto ocurra.

No hará falta advertir a estas alturas que la *Vindicación del ciudadano* es un libro denso y difícil. (Llamar «ensayos» a las cinco partes de que consta el libro puede resultar engañoso en la medida en que sugiere la posibilidad de una lectura independiente de cada uno). Exige cierto conocimiento previo de no poca literatura filosófica contemporánea y una atención resistente a la pereza, pero normalmente la filosofía no es fácil ni ligera. Es acreedor, me parece, aparte

de a los elogios académicos al uso, a tomarse el trabajo de discutirlo con cuidado. Quien esté al tanto de los últimos trabajos de Rawls, de Habermas, de Taylor y de Dworkin hallará en este libro precisiones y críticas de interés a las obras de dichos autores, y el interesado por la filosofía moral y política (como también al lector de filosofía sin más y el científico social con inquietudes teóricas) no se arrepentirá del esfuerzo de leerlo. Quiero insistir en que los ensayos segundo y quinto contienen no sólo las partes más originales de la argumentación de Carlos Thiebaut, sino también ideas merecedoras de elaboración posterior. El nivel de desarrollo técnico alcanzado por la filosofía contemporánea (en particular por la anglosajona) condena, desde luego, al ostracismo al que quiera regirse por la improvisación adánica propia del pensamiento español; dedicarse a la filosofía exige tener en cuenta muy de cerca lo último que se ha escrito en

lugares donde reina un grado de profesionalidad capaz de ahuyentar al más inflado de los *dilettanti*. Pero una vez que se ha alcanzado el nivel suficiente de rigor profesional —y esta *Vindicación del ciudadano* lo acredita sobradamente— no hay que tener miedo a caminar un buen trecho sin andaderas. Quiero decir con todo esto que Carlos Thiebaut no debería renunciar a un desarrollo más ambicioso y extenso de sus ideas sobre las dos lógicas de la subjetividad moral y sobre los procesos reflexivos de formación y revisión de creencias, aunque lo primero le obligue a emprender pesquisas que vayan más allá de la autonomía y la autenticidad y lo segundo lo coloque en el empantanado terreno fronterizo entre la filosofía moral y la epistemología. Desde luego, sería bastante malo para la filosofía española que renunciase a seguir adelante con uno de los programas teóricos más solventes de los abordados entre nosotros.