CÓMO SER TOLERANTE SIN RENUNCIAR A TENER RAZÓN

[*Claves de Razón Práctica*, nº 118, diciembre de 2001, págs.71-76]

1. Decía Marx que la libertad está tan arraigada en los hombres que ni aun sus enemigos reniegan de ella: «ningún hombre combate la libertad; a lo sumo, combate la libertad de los demás.»[1] Algo semejante podría decirse hoy de la tolerancia, pues no hay quien no reclame el debido respeto hacia sus opiniones, sobre todo si están en minoría, por más que se resista luego a ejercerlo recíprocamente cuando el viento sopla a su favor. ¿Es esto incoherencia, hipocresía, ventajismo? Sin duda, pero no sólo. El diccionario de la RAE da tres acepciones del verbo «tolerar»: «1. Sufrir, llevar con paciencia; 2. Permitir algo que no se tiene por lícito; 3. Resistir, soportar, especialmente alimentos, medicinas, etc.» Es decir, cosas que son en sí mismas costosas o desagradables de hacer. En cambio, del sustantivo «tolerancia» dice: «Respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes a las nuestras.» El diccionario, como es su obligación, recoge en este caso muy bien nuestro uso inconsistente de las palabras: siendo el de tolerancia un concepto con connotación positiva, no lo define como «la disposición a sufrir, llevar con paciencia, resistir o soportar las opiniones o prácticas de los demás, aunque las consideremos ilícitas», que sería en principio lo más lógico, sino que habla de «respeto y consideración» y se deja por el camino la licitud o ilicitud de eso que hay que respetar y considerar, que ahora se describe neutralmente como «diferente». Si se combinan los dos significados,

---

[1] Karl Marx, *Examen de los debates sobre la prensa*. MEGA, vol. I: 1, i.

vemos que la incoherencia o la hipocresía de los que demandan tolerancia y no la practican resulta en el fondo bastante natural: hay que ponerse de parte de *la* tolerancia, pero *toleramos* a regañadientes y cuando no hay más remedio, como el que se traga la medicina.

La pregunta se desprende por sí sola: ¿por qué esa diferente connotación de «tolerar» y «tolerancia»? ¿Cómo hemos llegado a hablar de la tolerancia como un *bien* y no, en todo caso, como un *mal menor*? ¿No hay algo extraño en tener que respetar lo que uno tendería a ver como ilícito, o en permitir a otros lo que uno no se permitiría a sí mismo? Supongamos que soy una persona razonable que, después de una reflexión rigurosa, imparcial y desapasionada, llega a la convicción de que hacer algo está mal. Esa convicción mía no emana directamente de la tradición o el prejuicio, sino de un argumento meditado. Entonces, ¿debo tolerar que eso que me parece malo se haga? Y si lo tolero, ¿no lo haré a regañadientes, sólo para evitar producir un mal mayor —por ejemplo, que los otros se molesten conmigo y me llamen intolerante y me marginen o me agredan? En tal caso, la tolerancia sería en efecto sólo un mal menor para asegurar la convivencia pacífica, igual que la policía o los ejércitos, lo cual no parece justificar que se hable de ella con tanto entusiasmo.

El problema que desasosiega a todo racionalista consecuente, pero ingenuo y rudimentario, se resume en lo siguiente: si alguien *tiene razón* en lo que piensa, no parece lógico —en todo caso, sólo prudente— que sea tolerante con los que piensan del modo *equivocado*; y cuando *no tiene razón*, tampoco parece lógico —sino, a lo sumo, humanamente comprensible— que reclame tolerancia de los demás; por tanto, la tolerancia sólo sería un auténtico bien, no un mal menor o un interés egoísta, cuando nadie tiene razón o cuando todo el

mundo la tiene, y esto choca con su idea de que, en principio y para cada caso, lo normal es que algunas personas tengan razón y otras se equivoquen. El racionalista ingenuo dará un paso en la dirección correcta si de aquí extrae la conclusión de que la razón como noción *absoluta* no es compatible con que la tolerancia sea un *valor*; para que la tolerancia sea realmente un valor, es preciso renunciar a la idea de una razón absoluta. Ahora bien, ¿cómo habría que entender entonces los conceptos de tolerancia y razón de modo que podamos aspirar *a la vez* a ser tolerantes con las ideas de otros y a no estar equivocados en las nuestras (dando por sentado que todos tenemos esas dos aspiraciones, ser racionales y ser tolerantes)?

2. En esta presentación del problema —abiertamente ingenua ella misma— aparecen mezcladas cuestiones de hecho con juicios de valor, el tener o no tener razón de los argumentos con el estar bien o estar mal de las acciones, a sabiendas de que para muchos tal mezcla constituye una negligencia imperdonable o una grosera falacia. Pero no podría ser de otra forma: sin embarcarme ahora en una argumentación general de por qué la estrategia de separar tajantemente ambas cosas en realidad sólo sirve para barrer los problemas debajo de la alfombra, me limitaré a sostener que no se puede entender nada de la cuestión normativa de la tolerancia si se separa de la cuestión epistemológica del conocimiento y la verdad. No es del todo accidental que, en la jerga filosófica, aquellas teorías epistemológicas que sostienen que el conocimiento debe estar apoyado en ciertas creencias básicas absolutamente verdaderas e incuestionables, que serían como el cimiento seguro de todo el edificio del saber, reciban el nombre de «fundamenta-

listas», el mismo que se aplica a determinadas opiniones morales o religiosas caracterizadas por su intransigencia.

Para alcanzar al menos un atisbo del proceso por el que la tolerancia ha llegado a representar un valor positivo, consideremos primero una situación como la siguiente. Sabemos que en ciertas enfermedades graves el único tratamiento efectivo puede resultar desagradable y doloroso. Cuando el paciente es un niño o alguien privado de discernimiento, lo normal es que rechace el tratamiento, pese a lo cual no dudamos en contrariar su voluntad, conscientes de que sería inadmisible dejar morir a alguien víctima de su ignorancia o de su debilidad de juicio. Nosotros *sabemos* lo que el enfermo desea (curarse) y lo que necesita (el tratamiento), y esa certeza nos autoriza a vencer su resistencia irreflexiva y primaria. Es nuestra superioridad de juicio lo que nos confiere una gravísima responsabilidad, de la que resulta tanto más difícil escapar por cuanto es el bien de otros, y no el nuestro, el que está en juego.

Allí donde puede reclamarse tal superioridad de juicio, el bien, la justicia o la verdad percibidos desde esa atalaya como ciertos no se pueden negociar, sino que reclaman un compromiso activo y sincero. Situados en esa perspectiva privilegiada, ¿cómo asumir la tolerancia con el mal, la injusticia o la falsedad? Un pediatra que no prescribiera inyecciones por respeto a la ignorancia de sus jóvenes pacientes, un juez que dictara sentencias injustas por respeto a la ignorancia de sus conciudadanos erigidos en piquete de linchamiento, un científico que respaldara creencias falsas por respeto a la ignorancia de los guardianes de la tradición, lejos de mostrarse tolerantes, estarían conduciéndose como irresponsables, cínicos o cobardes. Ésta es aproximadamente la perspectiva de las cosas que tenía la sabiduría antigua, razón

por la cual nuestra tolerancia no aparecía nunca en sus catálogos de virtudes ético-políticas. Tal ausencia no se explica tanto por una diferencia en la «fibra moral» —al fin y al cabo, seguimos hallando en esa vieja sabiduría verdaderos modelos de excelencia humana—, cuanto por una diferente concepción de la racionalidad y de sus usos. Si creyéramos, como creía Platón, que hay una Forma universal que es la Justicia con mayúsculas —lo objetivamente justo, lo justo en sí mismo, no lo que es justo en mi opinión o en la vuestra— y que la razón puede reconocerla directa e infaliblemente, entonces coincidiríamos con él en que el buen gobernante no debe atenerse ni a su propia opinión ni a la de los demás —no debe ser ni autócrata ni demócrata—, sino a *lo objetivamente justo según la razón*. Tal vez debamos ser compasivos o magnánimos con las opiniones ignorantes o no conformes a la razón, pero nunca tolerantes o respetuosos con ellas.

En cambio, nuestra idea de la tolerancia tiene un significado más positivo que el de ser generosos con los errores del prójimo. Cuando el emperador Marco Aurelio escribía: «los hombres han nacido los unos para los otros; instrúyelos o sopórtalos»,[2] combinaba civismo y soberbia en la mejor tradición de la vieja nobleza romana, pero estaba aún lejos de expresar nuestra tolerancia, la cual, como atestigua el diccionario, no es una cuestión de soportar pacientemente sino de respetar y considerar.

La historia del pensamiento moderno ha sido en cierta manera la historia de la pérdida progresiva de identificación con esa razón impersonal y absoluta. La idea de una razón por encima de los individuos, de una Verdad y un Bien con mayúsculas a los que debemos someternos sin condiciones, desaparece gradualmente en favor de una

---

[2] Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro VIII, 59.

razón cada vez más humanizada e interiorizada: primero como «luz natural» que a todos alumbra desde dentro (Descartes), luego como «naturaleza humana» mezcla de pasión y discernimiento (Hume), finalmente en la forma de esa disposición plural y cambiante que hemos aprendido de las ciencias históricas y humanas. Con ello el concepto de tolerancia ha ido cargándose de significado positivo. Si originalmente tenía sólo el sentido de la *condescendencia* (presente en los matices del verbo «tolerar»), lo cual implicaba una desigual autoridad entre quien tolera y lo tolerado —de ahí que un progresista ilustrado e igualitarista como Thomas Paine aún lo rechazara como el reverso apenas maquillado de la misma moneda del despotismo—, con el tiempo esa direccionalidad de arriba a abajo terminará por desaparecer en favor de un acto de aceptación de las otras creencias y prácticas en pie de igualdad con las propias (con ese respeto y consideración mencionados en la definición del sustantivo «tolerancia»). Podríamos leer esto como la derrota histórica de Platón ante su contemporáneo Protágoras, para quien el hombre era la medida del bien, la justicia y la verdad, y no éstos la medida del hombre. Es decir, no hay Bien, Justicia o Verdad con mayúsculas a los que los hombres deban plegarse, nada es bueno o justo o verdadero por sí mismo, sino sólo si es deseado, consensuado o creído por los interesados. Para Protágoras, una ley no era justa o injusta en sí misma, como sostenían Platón y Sócrates, sino que *la hacía justa* el consentimiento de aquéllos que habrían de padecerla.

Separada del concepto platónico de la razón y sus Formas eternas, la situación del enfermo sin uso de razón se revela como un modelo totalmente inadecuado para el trato con creencias y valores ajenos. ¿Por qué iban a ser los otros los enfermos ignorantes y

nosotros los médicos sabios? ¿Por qué no al revés? Si no hay una razón absoluta en cuyo nombre actuar por el bien objetivo del otro, si ya no podemos decir con total confianza que *sabemos más y mejor* que los demás, toda imposición se torna ilegítima. Al dejar de hablar en nombre de una instancia soberana y más fuerte que cualquier individuo, el viejo imperativo moral de hacer el bien caiga quien caiga (aun si cae uno mismo) se degrada en autoritarismo y fanatismo, y lo que antaño fuera visto como cinismo, irresponsabilidad o cobardía se inviste ahora de la dignidad de la virtud.

3. En lo que la vieja razón absoluta pudiera tener de trasunto de la tiranía política y religiosa, su derrota histórica debe saludarse como un logro emancipatorio. La pregunta siguiente es: ¿cuál es la alternativa *racional* a una razón absoluta? Evidentemente, una «razón relativa», pero ¿qué significa eso exactamente? La paradoja que gravita sobre la tolerancia consiste en que la igualdad de derecho de todas las creencias y valores puede traducirse muy fácilmente en la más atroz desigualdad de hecho y en pura dominación. En efecto, una tolerancia interpretada en términos de «todo vale» o «todo está bien», que hiciera tabla rasa de toda compulsión racional para ideas y conductas, que anulara cualquier posibilidad de promover el bien sobre el mal, lo justo sobre lo injusto o lo verdadero sobre lo falso, no se distinguiría en nada de la ley de la selva. La tolerancia como principio indiscriminado de no-intervención, como absoluta y radical *indiferencia* («*a quien nada le parece malo, ¿qué puede parecerle bueno?*», se preguntaba Marcial), no es más que el encumbramiento de la razón de la fuerza por el indirecto y sibilino método de arrebatarle toda su fuerza a la razón.

Obviamente, ni la «razón relativa» ni el principio de tolerancia que emana de ella aspiran a esto. Ya que la tradición moderna nos ha dejado huérfanos tanto de un bien y una justicia absolutas como de una verdad absoluta (todo iba en el mismo paquete de la razón platónica), echemos un vistazo a lo que sucede en el ámbito de la verdad y el conocimiento en busca de mejor iluminación para esos conceptos.

Para empezar, el relativismo moral implícito en el concepto de tolerancia no tiene por qué significar que nada nos parezca malo, como dice Marcial, del mismo modo que el relativismo cognoscitivo implícito en el concepto de falibilidad no significa que todo nos parezca falso. El falibilismo sostiene que ninguna descripción de la realidad tendrá nunca asegurada la verdad, que todo conocimiento es, por su propia naturaleza, provisional y revisable; éste es un principio que todos los científicos idealmente comparten y que les mueve a examinar y criticar continuamente sus teorías en busca de alternativas. Se da por hecho que siempre puede haber una teoría mejor, y la única manera de saberlo es no enrocándose en las que ya se tienen y estando abiertos a otras formulaciones, por excéntricas o improbables que parezcan. De modo que el relativista, más que creer que todo vale, cree que todo *podría* valer en principio, y que la noción de un bien o una justicia absolutas, como la de una verdad absoluta, sólo sería un estorbo para el progreso y el perfeccionamiento al hacer que nos atrincheremos en nuestras creencias y las declaremos definitivas.

La primera virtud asociada a la tolerancia sería, pues, mantenernos abiertos a formas de vida alternativas de las que poder aprender, obligarnos a dar audiencia al menos a otras propuestas, y ello porque ya no hay un bien absoluto que ninguna pueda reclamar para sí. Pero esto, con ser mucho, no es suficiente. Cualquiera que no tenga una vi-

sión beatífica de las relaciones humanas percibe que propenden al conflicto; ¿afronta el principio de la tolerancia este hecho con algo más que buenas intenciones? Siguiendo con el paralelismo, también el conocimiento está edificado sobre el conflicto: la ciencia no es la suma de todas las explicaciones científicas —que siempre están cambiando y sobre las que nunca hay unanimidad—, sino la suma de *métodos* acordados para arbitrar los conflictos entre explicaciones rivales; los científicos no comparten necesariamente teorías, sino reglas de juego. Tales reglas, por cierto, no han sido dictadas por nadie ni figuran con letras de oro en parte alguna, ni siquiera hubo que esperar a que se fijaran para que la investigación echara a andar: simplemente se han ido haciendo sobre la marcha como resultado de la propia labor investigadora, constituyen el código implícito que da identidad a ese intangible que denominamos «comunidad científica» (como todo código, puede ser violado, y de hecho frecuentemente lo es, pero esto no altera en nada la situación). Ahora bien, si la ciencia se las apaña sin una medida absoluta de la verdad para gestionar sus conflictos entre teorías, tampoco necesitamos una medida absoluta del bien o la justicia para arbitrar los conflictos entre valores y prácticas. Lo que sí necesitamos es un cierto tipo de «comunidad moral» vinculada, no necesariamente por el acuerdo en las creencias de sus miembros, pero sí por el respeto a ciertas reglas y métodos. De hecho, la condición básica de un relativismo racional es la formación de una tal comunidad de individuos que, conservando su derecho a la discrepancia y a suscribir valores distintos a los del resto, se comprometen con normas de procedimiento comunes.

Pues bien, la tolerancia representa la primera de esas normas y la condición de posibilidad de cualquier otra; la tolerancia es el primer

paso y el más decisivo en la progresiva *autoconstitución* de una «comunidad moral». Esta expresión, como ya he dicho, no connota ningún tipo de unanimidad en torno a contenidos (como tampoco la expresión «comunidad científica»), sino que es esencialmente *pluralista*, entendiendo por pluralismo —y le tomo prestada la definición a Hilary Putnam— preservar la diferencia preservando al mismo tiempo la comunicación. Por lo demás, es obvio que tampoco debe entenderse por «comunidad moral» un grupo selecto de especialistas; si la «comunidad científica» está formada por todos los investigadores científicos, la «comunidad moral» estará formada por todos los agentes morales, es decir, por todos los individuos.

La pertenencia a una tal comunidad no obliga a nadie a hacer suyos los valores del otro, ni a que le gusten, ni siquiera a que renuncie a combatirlos: obliga sólo a reconocer su legitimidad como candidatos al consenso de la comunidad en pie de igualdad con los propios; obliga a ser permeable y receptivo, a estar dispuesto a escuchar de buena fe, a intentar entender, a no condenar de antemano. Obliga, en definitiva, a renunciar a la costumbre, la autoridad o a la pura y simple coacción como métodos para determinar valores y hacerlos llegar a los demás. Por tanto, hay muchas cosas que la tolerancia excluye, muchas cosas que la tolerancia no permite tolerar: en conjunto, todas aquéllas que impiden la construcción de esa comunidad a la que ella contribuye. Las interpretaciones de la tolerancia en términos de no-injerencia en los códigos morales de los otros se refutan a sí mismas: permanecer indiferente o pasivo ante principios que se presentan bajo *formas* exclusivistas, opresivas o coactivas que niegan el derecho a comparar y debatir sus *contenidos*, es destruir las condiciones de posibilidad mismas de la tolerancia en cuyo nombre dice adoptarse tal actitud.

4. Poco o nada objetarán hasta aquí quienes ven en buena parte ya plasmado este ideal de «comunidad moral» en nuestras modernas sociedades democráticas. Pero el modelo conjugado de tolerancia y racionalismo con el que venimos especulando (y nunca mejor dicho) abre en realidad pocas perspectivas a la autocomplacencia.

Llevemos la especulación un paso más allá con ayuda del paralelismo que estamos explotando: la tolerancia es la condición necesaria para la formación de una «comunidad moral» en el sentido especificado, pero no puede ser el *fin último* de ésta, del mismo modo que la «comunidad científica» se asienta sobre la falibilidad de las teorías, pero su objetivo no es elaborar teorías que fallen. El único motivo por el que los humanos producimos valores es determinar cómo se vive una buena vida. La tolerancia es una llamada a la comunicación y al diálogo, pero ¿para qué queremos dialogar y comunicarnos? En este punto, prestigiosos relativistas como Richard Rorty vienen diciendo que no cabe un «para qué», que el fin no es otro que el placer mismo de la conversación. Ciertamente hay algo de razón en esto. La idea de una buena vida no tiene por qué ser algo unívoco, un ideal en el que todos deban coincidir. Por el contrario, es más realista suponer que las diferencias de carácter en las personas y de tradición en las culturas darán lugar a apreciaciones distintas sobre el tipo de vida que merece la pena vivirse, sin que quepa decir que unas son objetivamente preferibles a otras. En este sentido, la comunicación no tiene por qué tener una finalidad específica (bien es verdad que, en tal caso, tampoco es en absoluto *necesaria*; el pluralismo se reduce aquí a preservar la diferencia por la diferencia misma). Lo que ya resulta menos realista es pensar que la comunicación, una vez que se da, carezca de

consecuencias, o que las formas de vida individuales y culturales puedan aspirar a algún tipo de «pureza» solipsista. La cultura se transmite por contagio —a diferencia de la naturaleza, que se transmite por herencia—, lo cual quiere decir que no hay contacto cultural que no altere de un modo u otro el estado inicial de las partes (lo que algunos filósofos y antropólogos llaman *comprensión* de otra cultura, como una forma ideal de penetrar en sus significados sin traducirlos a los nuestros, puede compararse al intento —inútil— de observar una partícula de materia sin interferir en su estado). Es un hecho que el contacto relativamente estable y prolongado entre grupos humanos tiende a unificar en ellos creencias y valores; un nombre genérico para esto es «sociabilidad». Cuando el contacto tiene lugar en un contexto de dominación, el resultado no es otro, naturalmente, que el de la imposición forzada de los valores del grupo dominante sobre el resto. Esto es justamente lo que aspira a subsanar la formación de una «comunidad moral» y lo que la dota de un «para qué»: la tolerancia es la regla del juego, pero el juego consiste en *crear* valores que podamos compartir desde un diálogo no coactivo entre valores inicialmente contrapuestos.

Diversidad y tolerancia pueden tomarse como fines en sí mismos en la medida en que cada cual tiene derecho a buscar de manera autónoma su propia forma de felicidad. Pero, a la vista de que somos sociables, y de que el contacto intercultural es hoy un fenómeno de dimensión planetaria, diversidad y tolerancia son también medios orientados a un fin ulterior, el de que la relativa pero inevitable homogeneización de formas de vida que tiende a producirse en esas circunstancias discurra por cauces racionales. Por eso la tolerancia no clausura el debate moral, el derecho a discutir los valores de los otros

y a tratar de extender los propios, siempre que éste se le reconozca a todas las partes. Si en el ámbito de la moral y del derecho no estuvieran implicados intereses comunes respecto de los cuales los distintos sistemas de valores chocan y pugnan entre sí, no habría ninguna necesidad de construir una «comunidad moral», del mismo modo que no habría «comunidad científica» si cada científico tratara de explicar con sus teorías sólo su mundo privado. La tolerancia sí podría limitarse entonces a un distante «vive y deja vivir», el pluralismo a mera preservación de la diferencia sin imperativos de comunicación (es decir, a indiferencia mutua); pero ya vimos a qué conduce este no-intervencionismo moral en situaciones prácticas reales. Ello viene a significar, en fin, que la tolerancia no es tanto una cuestión de intentar no herir las susceptibilidades de los que piensan de otra manera, cuanto de ser todos menos susceptibles. Lo dijo Bertrand Russell cuando fue víctima de la intolerancia de las autoridades políticas y religiosas de Nueva York, que en 1940 le impidieron enseñar en su universidad por sus opiniones en materia de religión y de sexo: «en una democracia es necesario que la gente aprenda a soportar que ofendan sus sentimientos.»[3]

Pero decir que el relativismo racional demanda la formación y articulación de una «comunidad moral», en la que los valores puedan debatirse mediante una comunicación libre, es decir poca cosa si no tenemos alguna idea del tipo de criterios y pruebas que resultarían apropiados en ella. Como ya se apuntó a propósito de la «comunidad científica», esto constituye un momento en la construcción misma de tal comunidad, no un dictado externo que preceda a su existencia. En todo caso parece claro, en analogía una vez más con los

---

[3]Carta a *The New York Times* de 26 de abril de 1940.

procedimientos que han llegado a generalizarse en la práctica del conocimiento, que los requisitos racionales imponen como mínimo la adopción en ella de lo que John Dewey llamaba una actitud *experimentalista* en la formación y discusión de los valores. Veamos en qué sentido.

5. De acuerdo con el modo habitual de hablar, los valores determinan los fines de nuestra conducta: si considero que el equilibrio ecológico es un valor, quiero decir que debería haber acciones cuyo fin fuera mantener dicho equilibrio. En cambio, el problema de qué acciones en concreto realizan ese fin es un problema de medios: si afirmo que la prohibición de fabricar frigoríficos que consuman CFC's favorece el equilibrio ecológico, estoy diciendo que ése es un medio conducente —entre otros— al fin en cuestión. Determinar los medios más adecuados para alcanzar fines dados es algo que aprendemos de la experiencia: sólo un método experimental nos permitirá descubrir la relación entre los CFC's y la proporción de ozono en la atmósfera, la relación del ozono con la radiación solar sobre la biosfera y la de esa radiación sobre el equilibrio ecológico y la viabilidad de la vida en general. Si alguien pusiera en duda la eficacia de aquella prohibición como medio adecuado para el fin que se persigue, habría de hacerlo armado de pruebas experimentales susceptibles de convencer a los demás. Por el contrario, suele suponerse que la discusión sobre los fines mismos escapa a los criterios relativamente concluyentes de la experiencia: si alguien cuestionara la deseabilidad del equilibrio ecológico, su carácter de valor o su prioridad sobre otros, nos encontraríamos ante algo así como una diferencia «de principio», o ante «sensibilidades morales» irreductibles.

Esta idea de que los métodos para ponernos racionalmente de acuerdo en los fines, en caso de existir, deben ser completamente heterogéneos respecto de los métodos para ponernos racionalmente de acuerdo en los medios, ha ejercido una extraña seducción entre los teóricos de la racionalidad práctica, pese a ser marcadamente anti-intuitiva. Pues, ¿cómo deciden las personas sobre sus fines? ¿Han mirado en su interior, han cerrado los ojos para escuchar la voz de su «sentido moral»? ¿Qué fines se nos aparecen cuando cerramos los ojos? Uno diría que con los ojos cerrados es imposible ver nada, ni hechos ni valores. ¿Podríamos saber que la biosfera está en peligro con los ojos cerrados? Y si no lo sabemos, ¿cómo podríamos decidir con los ojos cerrados que el equilibrio ecológico es un valor? Suponer que primero determinamos abstractamente nuestros fines y luego nos aplicamos a buscar los medios necesarios para materializarlos puede ser un esquema reductivo válido para analizar formalmente cierto tipo de decisiones, pero está lejos de constituir un modelo psicológicamente realista de la conducta (en especial, la dicotomía medios-fines funciona bastante bien como reconstrucción *ex post facto* de las acciones, pero a duras penas como descripción de su génesis). Medios y fines forman en la vida real un continuo indivisible: dicho escuetamente, el fin es algo así como el sentido implícito en el medio, el vector que expresa la dirección de un movimiento y que, como sucede en los movimientos reales, no existe fuera o al margen del objeto mismo que se mueve. El medio, como decía Dewey, es el propio fin «en marcha»: no actuamos *para* alcanzar fines, sino que alcanzamos fines *actuando*. De ahí que el fin no *pueda* (imposibilidad lógica) hacer aceptable un medio inaceptable, o no pueda *justificar* los medios.

Esto implica, en primer lugar, que no se puede elegir un fin sin elegir al mismo tiempo los medios necesarios. Un fin no es una fantasía que nace dejando volar la imaginación: nadie ha *elegido* realmente el fin —o, al menos, no lo ha elegido irrevocablemente, como inspirado por alguna intuición de naturaleza categórica— mientras no haya elegido los medios de ese fin; puedo especular con tal o cual posibilidad, pero en tanto no sepa qué habría que emprender para realizarla, mientras ignore lo que acarrea y si estoy dispuesto a hacerlo, no existe aún *como fin*. Por consiguiente, y en segundo lugar, los fines y los medios no se pueden dar ni conocer de manera separada. ¿Quiere usted la paz universal? Pues no lo sé, depende del precio: si la paz universal se obtiene poniendo a la población mundial bajo el toque de queda, o mediante la práctica industrial de lobotomías, no la quiero. Si alguien nos dijera que ha elegido como fin prioritario de su vida la paz universal, pero no nos informara de los medios que piensa poner en práctica, no sabríamos si nos las habemos con un santo o con un nazi (¡y qué absurdo sería decir que uno y otro coinciden en los fines mientras que discrepan *sólo* en los medios!). Y si afirma no conocer aún los medios que conducen a la paz universal (o los aplaza: «eso ya se verá»), todo lo que puede replicársele es que no ha elegido nada; el «fin de su vida» es un juguete verbal sin relevancia práctica, ya sea moral o política —o bien, más probablemente, encubre otra cosa. (El lector puede sustituir «paz universal» por «autodeterminación de los pueblos» si lo que busca es un ejemplo, digamos, más pegado al terreno.)

En general, los fines separados de sus medios no son nada, de donde se sigue, en tercer lugar, que toda discusión racional sobre fines es inseparable de una discusión sobre medios. Los fines no surgen *ex*

abrupto como consecuencia de una «intuición moral» o de una «decisión de principio», expresiones éstas de gran eficacia retórica y nulo contenido. Por lo tanto, nada impide que exploremos acuerdos en torno a lo que denominamos «nuestros valores», salvo ese dogma de los fines sagrados, los valores innegociables y los principios irrevocables que tantos tienden a identificar con la razón última y quintaesenciada de lo Moral; y ello se hace descendiendo al terreno experimental y palpable de las acciones y sus efectos concretos sobre la experiencia, de su capacidad para incrementar o disminuir la *calidad* de la misma. Reservado el no pequeño margen que les corresponde a los criterios particularistas (individuales o de grupo) para apreciar esa calidad, no hay razón para excluir la posibilidad de universalizar otros. En este sentido, la razón de ser del debate en una «comunidad moral» sería argumentar la superioridad de los valores propios y promover los fines asociados a ellos, de la misma forma que el científico arriesga al debate público su teoría favorita en la convicción de que resistirá. Ser tolerante no implica, pues, renunciar a tener razón: al contrario, implica que uno cree que sus razones son tan buenas que podrán convencer a otros, y por eso reclama un diálogo libre con ellos.

Volviendo al ejemplo anterior, existe un ecologismo fundamentalista que quiere convertir la naturaleza en un museo donde las cosas se miran pero no se tocan, y existe un capitalismo fundamentalista para el que sólo cuenta el beneficio inmediato, aunque los perjuicios mediatos sean incalculablemente mayores. Ninguno de ellos ha fijado racionalmente sus fines, sino que se ha dejado poseer por éstos y pone luego la argumentación a su servicio. Sólo por eso el desacuerdo entre ambos resultará irreductible, y no porque haya algo en el hecho de ser un fin para las acciones que haga irrelevante la argumentación experimental.

Si de lo que se trata es de nuestro bienestar (tanto la producción de bienes como el equilibrio ecológico se justifican en esos términos), parece obvio que lo apropiado es tratar de determinar medidas objetivas de ese bienestar y discutir luego empíricamente qué tipo de acciones arrojan un mejor saldo, y que esa discusión sea pública y abierta, de manera que los verdaderos interesados —el conjunto de la comunidad— pueda tener la última palabra.

El debate de estos asuntos en un contexto racional no se propondría despertar la conciencia ecológica de la gente, ni ganar adeptos para la libre empresa. «Conciencia ecológica», «libre empresa», pertenecen a ese tipo de expresiones connotativas con las que se busca introducir fines apriorísticos, prefabricados, en la cabeza del público, y por tanto actitudes cerradas e innegociables. No es necesario «concienciar» a nadie de que su bienestar es importante: pero sí es esencial intercambiar información sin restricciones sobre el alcance real de los medios para conservarlo o incrementarlo, sobre lo que es factible y con qué consecuencias de acuerdo con el conocimiento empírico disponible. Aunque suene a paradójico, una «comunidad moral» lo es tanto más cuanto menos se hable en ella de valores y más de hechos (esto es, cuanto más se aleje de las técnicas del *marketing*). Medida por este rasero, la nuestra es alarmantemente pobre: continuamente se reclama de nosotros que simpaticemos con este o aquel valor, que amemos la naturaleza o que contribuyamos al crecimiento económico, y que entendamos los inconvenientes aparejados —si es que no se ha tenido éxito en ocultarlos por completo— como un sacrificio necesario en aras de ese Bien con mayúsculas.

¿Quién no ha presenciado uno de esos insufribles debates televisivos sobre las drogas? A la opinión del funcionario de turno, para

quien la custodia de la salud pública como supremo bien autoriza a toda clase de prohibiciones y persecuciones, por lo demás contraproducentes, o a la del médico paternalista y olvidadizo de los modestos límites de su autoridad, se opone la del paladín de la transgresión como fin en sí misma, o quizá la de algún paranoico debelador de la naturaleza castradora del Estado, etc., etc. La discusión acaba antes de haber empezado y se ve suplantada por una refriega inane y tediosa. El moderador interviene al final, con aire aséptico, para decir que el programa ha cumplido su misión de «estimular el debate» y que cada cual debe sacar sus propias conclusiones. ¿Qué conclusiones? Pues sencillamente *qué valor prefiere usted*: el placer, la salud, la autonomía personal, el derecho a la evasión, el orden público... Lo malo es que todos suenan igual de bien, porque todos están bien, y esto ya lo sabíamos antes de empezar la emisión. Lo que tal vez ignoremos, y seguiremos ignorando acabado el programa, es un buen número de hechos relevantes: hechos de la química, como qué es una «droga» y cuántos tipos hay; hechos de la fisiología, como qué efectos producen, de acuerdo con qué dosis y para qué individuos; hechos de la antropología, como cuál ha sido su presencia y función en las culturas tradicionales; hechos de la economía, como el funcionamiento de su mercado, el destino de sus beneficios y la naturaleza, origen y ramificaciones de las organizaciones que las controlan; hechos de la historia del derecho y del derecho comparado, como la evolución de su tratamiento legal y sus variantes respecto de otras mercancías potencialmente peligrosas, y un largo etcétera. ¿Qué esfuerzo real —gubernamental, científico, mediático— se dedica al conocimiento y difusión de estos hechos, imprescindibles para formar racionalmente un juicio de valor sobre las drogas y para definir fines en relación con

ellas? Nadie parece interesado en que asignemos los valores por nosotros mismos; los valores se nos ofrecen ya formados, y los hechos se administran parcial e interesadamente para que respalden un juicio decidido de antemano. Una vez más, no es preciso que nadie nos convenza de las bondades de la salud o de las bondades del placer; pero, como argumentaba Aristóteles con su lucidez y sensatez proverbiales, «razonar que los placeres son malos porque algunos causan perjuicio a la salud, es como razonar que la salud es mala porque algunas cosas saludables causan perjuicio al bolsillo.»[4] Acceso al conocimiento y autonomía de juicio, en lugar del bombardeo habitual con valores predigeridos y listos para el consumo (ya sea una sana longevidad o una vida trepidante en el filo de la navaja), es lo que haría de nosotros agentes libres y responsables, y no meros sujetos de adoctrinamiento. Y eso es todo lo que separa a una comunidad de fieles de una —cada vez más improbable— comunidad racional.

El trato que de este modo se nos dispensa se corresponde todavía con el del enfermo privado de discernimiento, pues no se nos convoca a un diálogo para que acordemos qué hacer y cómo (en aquellos asuntos en que el consenso resulte de por sí deseable), sino que se nos pide que hagamos esto o lo otro para alcanzar un fin que se justifica de una vez por todas por su bondad intrínseca. En tales condiciones, no es de extrañar que el fundamentalismo anide cómodamente en nuestras autoproclamadas sociedades abiertas y tolerantes, como es el caso —uno de tantos— de la imposición coactiva del valor absoluto de la vida a quienes ya sólo encontrarían una experiencia placentera y digna de ser vivida en la propia muerte.

---

[4] Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro VII, xii, 4.

Recapitulemos. La pérdida de un concepto absoluto de razón y de fundamentación última para nuestros juicios ha conferido a la idea relativista de tolerancia su actual connotación positiva. Hemos dejado de pisar terreno firme; pero —por decirlo con la metáfora de Charles Peirce, tal vez el primer valedor consciente de una razón antifundamentalista— es precisamente porque estamos en mitad de un pantano por lo que podemos seguir avanzando: si nuestro suelo fuera limpio y sólido, no habría necesidad de ir a ninguna parte. Ya que todos los pasos se han vuelto tentativos e imprevisibles, cada uno de ellos debe someterse a la prueba experimental y la discusión pública. Es esta perspectiva falibilista, paralela a la que define también nuestras prácticas de conocimiento, la que proporciona su soporte racional a la tolerancia, es decir, al principio procedimental de reconocer a cada uno el derecho a poner a prueba sus creencias y a criticar las de otros, junto con la obligación de asegurar que esto siga siendo posible indefinidamente. Una perspectiva que se separa tanto del racionalismo ingenuo como de ese no menos ingenuo relativismo según el cual la tolerancia no pasaría de ser un «valor occidental» (relativización que pretende alcanzar también al conocimiento científico, por supuesto). Pero la tolerancia no puede relativizarse culturalmente como el valor de una tribu: independientemente de dónde haya nacido, implantarla es declarar que ya no valen los valores de las tribus, sino únicamente lo que vaya surgiendo de la autocrítica y experimentalista «comunidad moral». Abogar por la tolerancia es reclamar y reconocer el derecho a discutir y a experimentar, a proponer algo mejor o más eficaz, y no sacralizar cualesquiera fines o valores por el mero hecho de presentarse como tales. El racionalista, al menos, no puede verlo de

otro modo: ha abrazado el principio de no asentir nunca sin razón, que es justo lo contrario de la razón de asentir siempre y por principio.

Ángel Manuel Faerna
Profesor Titular de Filosofía
Universidad de Castilla-La Mancha