

Pluralismo, conflictos trágicos de valores y diseño institucional

En torno a algunas ideas de Isaiah Berlin

INTRODUCCIÓN

En “Conflicto de valores”, BERNARD WILLIAMS¹ ha ponderado la importancia que para la teoría política en particular ha tenido la contribución de ISAIAH BERLIN a la investigación sobre los “fundamentos del liberalismo”. Entre esos fundamentos cuenta la tesis del “pluralismo de valores”, que para WILLIAMS no ha sido explorada plenamente.

En efecto, según BERLIN, las sociedades liberales contemporáneas se caracterizan por una pluralidad de valores. Estos valores pueden entrar en conflictos. La elección por uno de los valores, que es un acto que se ejerce cuando se intenta “resolver” el conflicto, entraña una “pérdida irreparable”, pues algo valioso se ha perdido. Detrás de la tesis del pluralismo que defiende BERLIN se encuentra la idea de que hay valores “múltiples” mutuamente “irreducibles” y, en muchos casos, “incommensurables”.

La *tesis de la irreductibilidad*, en particular, conduce a pensar que la teoría liberal propugnada por BERLIN es anti-monista². Cuando digo “anti-monista” quiero decir que se opone a que resulte inteligible “reducir” valores a uno que presuntamente los maximizaría al estilo de los utilitaristas. Un utilitarista repugna precisamente por esto los

dilemas morales genuinos pues cree que siempre hay un valor superior que se puede maximizar³. La aclaración que he efectuado es necesaria puesto que con la expresión “monismo” se suelen entender cosas distintas; por ejemplo, para WILLIAM GALSTON⁴ el hecho de que RAWLS propugne un “orden lexicográfico” de principios de justicia lo comprometería con una teoría liberal monista. No estoy muy seguro de cuán aceptable sea esta clasificación de la teoría de RAWLS, pero aquí no necesito explayarme sobre esto.

Por su parte, la *tesis de la incommensurabilidad* significa que hay valores que no se pueden comparar; por ende solo queda entre ellos una elección “radical” no apoyada en ninguna razón última, pues la elección es en sí misma la razón última (tal como pensaba KIERKEGAARD con relación al conflicto entre los valores éticos y estéticos)⁵. Aunque en este ensayo no he de ocuparme con detalle del problema de la incommensurabilidad de valores, tarea que difiero para un trabajo independiente, en este trabajo voy a señalar algunas cuestiones aclaratorias respecto del *alcance* de lo que BERLIN tiene en mente cuando habla de valores incommensurables, sobre todo por la necesidad de separar su posición de otras para las cuales el pluralismo lleva a la incommensurabilidad⁶, y ésta es el eslabón que conecta con el

relativismo. Como mostraré más adelante BERLIN procura separar claramente su tesis sobre el pluralismo de valores de una tesis relativista.

Ahora bien, deseo especialmente subrayar que, para BERLIN, media una conexión profunda entre la tesis del pluralismo de valores conflictivos con la idea de tragedia o *casos trágicos*. Así, en su conocido ensayo “Dos conceptos de libertad”, BERLIN ha sostenido con respecto a los valores que: “Si, como yo creo, éstos son múltiples y todos ellos no son en principio compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social”⁷.

Hay un vínculo entre pluralismo de valores, conflicto y tragedia y el ejemplo de la *Antígona* que brinda BERLIN en *El fuste torcido de la humanidad* avala este vínculo⁸. Pero, ¿tragedia en qué sentido? La respuesta a la pregunta, pese a la luz que sobre ella han proyectado mentes potentes como ARISTÓTELES, PLATÓN, TOMÁS DE AQUINO, WILLIAMS o el mismo BERLIN, no es plenamente nítida.

Aunque todavía no resulta del todo claro cuándo un conflicto es “genuinamente” trágico, suele aceptarse que tal cosa ocurre cuando: i) el conflicto no tiene resolución racional posible, por ejemplo, porque los valores o principios contendores son considerados mutuamente inderrotables⁹ o incomparables; o ii) el conflicto podría ser *resuelto* eligiendo uno de los principios, pero esta elección entrañaría sacrificio o pérdida moral¹⁰.

Cuando digo que la idea de conflicto trágico genuino no es clara estoy pensando, entre otras cosas, en que i) difiere –si es que lo hace– *muy sutilmente* de ii) porque sugerir que hay *resoluciones* “con sacrifi-

cio” podría ser, en realidad, otra manera de decir que *no hay resolución racional o correcta posible*, como se alega en i). Aunque algo diré sobre esto más adelante no podré tratar con detalle el problema en este trabajo.

Con todo, ¿cuál es la idea específica de conflicto trágico que BERLIN tiene en mente? Aunque la respuesta para esta pregunta será considerada más adelante, aquí se puede adelantar que BERLIN se inclina hacia la idea de que un conflicto involucra una elección trágica (de aquí la idea de “tragedia”) en el siguiente sentido: la elección por uno de los valores produce sacrificio o pérdida moral.

Ahora bien, podría pensarse que con esto no se ha avanzado lo suficiente porque la idea de sacrificio puede tener aplicaciones paradigmáticas pero su alcance completo no es del todo transparente. Con todo, no es mi propósito en este trabajo analizar este supuesto déficit de transparencia en la idea de “sacrificio”.

Mi punto para este trabajo consiste en analizar la conexión genérica que existe para BERLIN entre pluralismo de valores y conflictos trágicos. Para analizar esta conexión consideraré, en primer lugar, los principales aspectos filosóficos presupuestos en el pensamiento de BERLIN. En segundo lugar contrastaré algunos de estos aspectos con la visión que RONALD DWORKIN ha ofrecido sobre ellos en un artículo reciente¹¹. Por último voy a señalar algunas cuestiones referidas a la relación entre la visión liberal subyacente al pensamiento de BERLIN y la idea de diseño institucional. Este análisis será importante por la idea que WILLIAMS ha forjado del pensamiento de BERLIN, según la cual la necesidad de “resolver” conflictos trágicos no es tanto una demanda “lógica” como “institucional”¹².

I. ORÍGENES DE DOS MODOS DE PENSAR: EL ERIZO Y LA ZORRA

En su ensayo *El erizo y la zorra*¹³ BERLIN acude a una metáfora del poeta griego ARQUÍLOCO, según la cual “muchas cosas sabe la zorra, pero el erizo sabe una sola y grande”.

No es un misterio ya para ningún filósofo que BERLIN identifica como una verdad conceptual el hecho de que nuestra mejor forma de comprendernos es siendo zorras y no erizos. Erizos son los tiranos o los dictadores que imponen una concepción del mundo que sacrifica o reduce derechos individuales a un presunto *valor maestro*¹⁴.

Para la tesis del pluralismo defendida por BERLIN es una posibilidad conceptual inerradicable el hecho de que haya conflictos entre valores. Así, en un pasaje muy conocido de su libro¹⁵ *El fuste torcido de la humanidad*, BERLIN ha dicho que: “Es evidente que los valores pueden chocar, por eso es por lo que las civilizaciones son incompatibles. Puede haber incompatibilidad entre culturas o entre grupos de la misma cultura o entre usted y yo. Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase; yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo. Podemos discutir nuestros puntos de vista, podemos intentar encontrar un terreno común, pero al final lo que usted persigue puede no ser compatible con los fines a los que yo considero que he consagrado mi vida. Los valores pueden muy bien chocar dentro de un mismo individuo; y eso no significa que unos hayan de ser verdaderos y los otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunas personas un valor absoluto, pero no es compatible con lo que pueden ser para ellas valores no menos fundamentales (la piedad, la compasión) en ciertos casos concretos”¹⁶.

No creo tener que explicar por qué este párrafo es tan extraordinariamente rico para el análisis filosófico. En él anidan tesis no solo sobre los valores, el problema de su comparabilidad y el tema del conflicto, sino también sobre el modo de concebirlos y el alcance de las soluciones para clases de casos. Por ejemplo, respecto del “modo de concebirlos”, BERLIN dice que, del hecho de que los valores choquen, no se sigue que *unos sean verdaderos y otros falsos*. Esto aproxima su forma de ver las cosas a la opinión de WILLIAMS de por qué no se puede hablar de conflictos de valores en estos términos (en contraposición con realistas como PHILIPPA FOOT¹⁷).

Cabe aclarar, de todas formas, que el enfoque de BERLIN no pretende constituir un embate contra el realismo en materia de valores. De hecho para él los valores son “objetivos”¹⁸. En cualquier caso, punto por punto volveré al párrafo arriba citado para mostrar cómo funciona cada uno de estos aspectos que menciono.

Retorno al tema de los orígenes de esta visión pluralista según la cual hay conflictos que no pueden resolverse sin pérdida y, añadido ahora, de manera “final” o “definitiva”.

Por “final” o “definitiva”, BERLIN entiende la creencia, por ejemplo del marxismo, de que hay, después de todo, una solución “final”. Esto a BERLIN le parece “ininteligible”¹⁹ y contrario a la “verdad conceptual” de que los valores estarán en contienda siempre porque será inevitable que aparezcan nuevos problemas y nuevos conflictos. Entonces, la idea de una unidad armoniosa definitiva entre valores es, para él, una *falacia conceptual*²⁰.

Es una falacia, además de lo anterior, suponer que hay algo así como una *escala* que indique invariablemente qué valores son superiores a otros²¹. Esto, dice BERLIN,

implica “falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas del cálculo”²².

Ahora bien, BERLIN radica el origen de su posición filosófica en las lecciones que aprendió de MAQUIAVELO y del par VICO-HERDER, respectivamente.

Cuando MAQUIAVELO revela qué reglas debería seguir el Príncipe para asegurar su poder tanto de las acechanzas dentro de su Estado como fuera de él, indica que las virtudes cristianas (humildad, aceptación del sufrimiento, etc.) no le servirán al Estado de que se trate. Pero, según BERLIN, MAQUIAVELO no cuestiona las virtudes cristianas. Se limita a indicar que la moral del Estado que promueve el Príncipe y la cristiana son *incompatibles* y no señala *ningún criterio* que permita decidir cuál es la vida correcta para los hombres. La combinación de estos dos tipos de valores le parece a MAQUIAVELO una imposibilidad²³.

La lección que obtuvo BERLIN de MAQUIAVELO fue que los valores, necesariamente, serán incompatibles, a contrapelo de la *philosophia perennis* según la cual no puede haber conflicto entre fines verdaderos²⁴.

Pero la lección completa que obtuvo BERLIN no está aun disponible. Falta completarla con ciertas tesis de VICO y HERDER relativas a la “sucesión de culturas humanas”.

A VICO parecía interesarle el hecho de que cada sociedad tenía una visión de su propia realidad. Estas visiones difieren en cada conjunto sucesivo; cada una tiene una visión que *no puede compararse* con las otras; cada visión ha de entenderse en sus propios términos, no necesariamente compartirse²⁵.

A la lección sobre la “incompatibilidad” que BERLIN extrae de MAQUIAVELO se añade

de ahora la “incomparabilidad” o “inconmensurabilidad” que extrae de VICO.

De acuerdo con VICO, BERLIN cree absurdo pensar que se pueda comparar a RACINE con SÓFOCLES o a BACH con BEETHOVEN. Cada uno de ellos responde a valores de culturas distintas. Sin embargo, esta afirmación de BERLIN me parece apremiante para aceptar sin más la incomparabilidad.

Téngase en cuenta que un juicio de comparabilidad sobre dos ítems dados –por ejemplo BACH y BEETHOVEN– es *relativo* a lo que RUTH CHANG denomina un “valor cobertura”²⁶. En el caso de BACH y BEETHOVEN este “valor cobertura” podría ser, por ejemplo, el “talento musical”. No creo que nadie pueda afirmar, sin más, que respecto de tal valor BACH y BEETHOVEN no pueden ser comparados. Y lo mismo podría ser dicho con relación a SÓFOCLES y RACINE, dos escritores preocupados por lo “trágico” que podrían ser comparados respecto del valor cobertura “talento literario” o “talento para escribir tragedias”. Desgraciadamente no puedo discutir aquí con detalle cómo podría funcionar, en contraposición con la afirmación de BERLIN, la comparabilidad entre valores como los que él ejemplifica²⁷.

Pero en cualquier caso, mi puesta en duda de la plausibilidad de lo dicho por BERLIN con relación a la inconmensurabilidad no debe ser llevada aquí más allá. En rigor quiero describir las posiciones principales de BERLIN a este respecto y no desarrollar sus eventuales vulnerabilidades.

Regreso a BERLIN. La tesis de la inconmensurabilidad de los valores se completa con las lecturas que BERLIN hizo del pensador alemán del siglo XVIII HERDER. Así como VICO se interesaba en el tema de la sucesión de civilizaciones, a HERDER le interesaba “compararlas”²⁸. Para HERDER cada sociedad tenía un “centro de gravedad” que la diferenciaba de las demás. Más allá de

los “parecidos” posibles entre civilizaciones, cada una de ellas difería de las otras en aspectos básicos.

Podría decirse que para BERLIN la tesis de HERDER da pie para la inconmensurabilidad en un sentido que guarda cierto “parecido de familia” con la tesis según la cual la comparabilidad entre culturas es problemática en cuanto la misma supone algún tipo de evaluación y ésta es *relativa a una cultura*.

Ahora bien, ¿la tesis de la inconmensurabilidad compromete a BERLIN con el relativismo moral? La respuesta de Berlin es negativa²⁹. Eso supondría adherir a la idea de que los valores son *subjetivos*³⁰, posición que BERLIN descarta. Para él, el choque de valores de ninguna manera puede representarse en términos de un diálogo en que un sujeto diga que le gusta la champaña y el otro el café. Pero, ¿cuál es entonces el alcance de su inconmensurabilidad? Recuérdese que en la extensa frase que cité al comienzo, BERLIN dice que “podemos buscar un *terreno común para entendernos*”. Él cree que los hombres, aun persiguiendo fines distintos, pueden darse luz unos a otros³¹. Según BERLIN, podemos entender ideas de PLATÓN o del Japón medieval. Algo en común tenemos desde que para BERLIN las sociedades no son burbujas impenetrables³².

Con estas ideas puede comprenderse que BERLIN no exagera la inconmensurabilidad; más bien quiere significar que no *todos* los valores son *commensurables*³³ y que en el choque de valores *ambos pueden ser válidos en cierto sentido*, y en esto reside la tragedia del conflicto: en que tengamos razones para perseguir ambos. La idea de que puede haber razones para ambos roza el problema del *empate entre valores*. De este problema, empero, no puedo ocuparme aquí.

En cualquier caso, reténgase de lo señalado hasta ahora lo siguiente: BERLIN pos-

tula que la “resolución” de los conflictos no puede efectuarse sin provocar pérdidas.

Tentativamente lo primero que podría decirse es que su idea de “solución racional” es *debilitada*: pues una solución racional *stricto sensu* es aquella que elimina sin pérdida uno de los valores en conflicto, con lo cual no hay conflicto genuino sino aparente.

La “solución racional” en la que piensa BERLIN podría ser una que esté apoyada en cierta argumentación “racional” que justifique la asignación de más “peso” a un valor. Empero, esto no eliminará *per se* al otro valor en pugna. El valor dejado a un lado quedaría como un *residuo* o como un “recordatorio” de que no hemos hecho algo *del todo correcto*.

Pero si esto es así, la idea de “solución” que estoy considerando es enigmática. Ello es así si la intuición en juego consiste en postular que *solucionar en forma racional* un conflicto trágico supone que se ha *eliminado sin pérdida* alguna a uno de los valores en pugna. Con otras palabras, la *solución racional*, de acuerdo a esta intuición, es *fuerte* en la medida en que *elimina la posibilidad de residuo*. Adoptar en serio esta intuición tiene la ventaja de presentar bajo su mejor aspecto la naturaleza de nuestra aspiración a resolver racionalmente conflictos. Con todo, parece tener una obvia desventaja: si no queda residuo alguno, entonces el conflicto no puede ser *genuinamente* trágico³⁴. Y, si es así, ¿cuál es el lugar, si existe, para este tipo de conflictos?

El argumento anterior, si conserva algún valor, tiene la pretensión de poner en evidencia un problema, a saber: que si el pensamiento de BERLIN alberga la posibilidad de una solución racional *debilitada* de un conflicto trágico, entonces tendría que revisarse su idea de que hay conflictos trágicos genuinos, esto es, conflictos

“irresolubles”. Esto sería así *por definición*. Si conflicto “trágico” es equivalente a conflicto “irresoluble” no puede haber solución en *ningún sentido* y la expresión “debilitada” no es más que un refuerzo inútilmente persuasivo. Con todo, esto puede controvertirse desde que no cabe pensar que exista una sola manera de caracterizar una solución como “racional”. Enseguida retornaré a este punto.

De todas formas lo que parece claro es que una visión *fuertemente conflictualista* como la de BERLIN, contrasta con las apuestas fuertes a la racionalidad en el terreno práctico, tanto en una versión instrumental o utilitarista³⁵ como en una versión deontológica –al menos en sentido estándar– a lo KANT³⁶.

Las mencionadas apuestas tienen, en el campo de la filosofía del derecho, mi campo habitual de trabajo, a un férreo defensor: RONALD DWORKIN. Téngase en cuenta que DWORKIN apuesta por la posibilidad de *respuesta correcta, aun en casos característicamente difíciles*³⁷.

La tesis de DWORKIN con relación a la idea de una única respuesta correcta se complementa con su creencia en que los conflictos trágicos pueden ser, si no eliminados del todo, en gran medida mitigados por una concepción “interpretativista” de los valores. Más adelante me ocuparé de esto.

Pienso que las tesis de DWORKIN no expresan una posición solitaria. Hay todo *un trasfondo filosófico* que, en mi opinión, se puede remontar a lo que BERLIN llama el “ideal platónico”³⁸. Tres rasgos caracterizan a este ideal: i) todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo, todas las demás, necesariamente errores; ii) tiene que haber una vía segura para descubrir estas verdades y iii) una vez halladas, deben ser necesaria-

mente compatibles entre sí y constituir un todo único, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra³⁹.

En rigor, el ideal platónico nos dice que, aun si tenemos déficit en nuestro conocimiento de los valores, aun si tenemos una naturaleza depravada o una inteligencia débil, las respuestas verdaderas –correctas en el caso de DWORKIN– tienen que existir⁴⁰. La tesis postula una realidad ontológica. Para quien no desee convertir el trabajo filosófico en pura exégesis, supongo que no habrá muchos problemas en ver cómo este ideal platónico se refleja en muchas de las posiciones de DWORKIN sobre la respuesta correcta y, concretamente en lo que me concierne ahora, con respecto a los conflictos inevitables entre valores. Precisamente sobre esto último mostraré más adelante la manera en que la posición de DWORKIN, expresada en el artículo “Do liberal values conflict?”⁴¹, parece reflejar este ideal.

Hasta aquí las tesis principales de BERLIN sobre el pluralismo y sus implicaciones para el choque de valores. Pero, ¿cuál es la naturaleza de esta tesis? La pregunta es relevante para mostrar primero *si se puede discutir* con BERLIN y segundo, si lo fuera, *el modo* en que habría que hacerlo.

Adviértase que la tesis de BERLIN se presenta bajo la forma de un *truísmo*. Él sostiene que su tesis según la cual “estamos condenados a elegir y que cada elección puede entrañar una pérdida irreparable”, configura una “verdad conceptual”⁴². En lo que sigue trataré de aclarar el alcance de esto.

II. PRESUPOSICIÓN DE VERDAD CONCEPTUAL EN LA TESIS DEL CHOQUE INEVITABLE DE VALORES DE BERLIN

Como he señalado, BERLIN mantiene la idea de que su tesis sobre el conflicto ine-

vitale de valores, conflicto que no puede ser resuelto sin pérdida, es una verdad conceptual. Lo contrario es una falacia, sin duda también conceptual. ¿Qué significa esto? Significa, al parecer, que BERLIN entiende que se trata de una *verdad analítica*, es decir, la verdad de esta tesis es *interna* a los conceptos mismos que pueden entrar en conflicto⁴³, típicamente, los conceptos de libertad e igualdad que figuran entre los ejemplos más utilizados por BERLIN como emblema de conflicto.

Esta manera de entender los conceptos explica por qué para BERLIN postular tesis opuestas entraña ininteligibilidad y, concretamente, una falacia. Pero si su tesis expresa un truismo en este sentido, resulta difícil concebir cómo someter a discusión filosófica una concepción como la suya. Si se toma en serio la “aparición definicional” de su concepción resulta problemático tratar discusión con ella, pues pretender hacer tal cosa, sería como pretender asediar a una Cartago inexpugnable. Dicho de otro modo, si el truismo de BERLIN es parasitario del funcionamiento interno de los conceptos de libertad e igualdad, su tesis es *analítica* en un sentido definicional clásico. Cualquier “prueba en contra” que se alegara, por ejemplo la existencia de casos en que la libertad y la igualdad no colisionaran, no tendría efecto alguno.

A la luz de lo expuesto, esta carencia de efecto contra el pensamiento de BERLIN es la que podría exhibir una tesitura como la de RONALD DWORKIN —de la que me ocuparé más adelante— según la cual no hay choques entre valores si se acepta una *concepción distinta de los mismos*. Si la tesitura de DWORKIN se asume como una posible objeción contra el pensamiento conflictualista de BERLIN, ella no sería más que el ejemplo de aquella piedra que choca contra una escollera invencible.

Pero, ¿qué pasa si se somete esta forma de ver los conceptos a la impugnación de QUINE según la cual la división entre verdades empíricas y analíticas no es tal porque estas últimas verdades *también* pueden ser sometidas al tribunal de la experiencia? Es probable que la cuestión sugerida por esta pregunta no se pueda zanjar en forma sencilla. Pienso que hay maneras de sostener que ciertas verdades conceptuales, aun si no son analíticas en el sentido habitual, sí pueden reivindicar para sí cierta peculiaridad, respecto de las verdades empíricas, que expliquen por qué la filosofía es un ámbito que todavía puede —y debe— diferenciarse de las ciencias empíricas. Esto lleva a la discusión de cuánto crédito merezca el “naturalismo” a la hora de reformular la naturaleza de la filosofía y su diferencia presunta con las ciencias empíricas. También requiere pensar de qué manera lo “analítico” podría ser “reformulado” de tal manera de mantener cierta analiticidad compatible con el tribunal de la experiencia. Quizás, lo que se denominan verdades conceptuales no sean más que verdades dotadas de cierta *estabilidad empírica* o de “necesidad a posteriori”, como se acostumbra a decir ahora.

En todo caso aquí no deseo poner en el tapete una discusión que en sí misma justifica un trabajo independiente. Sí creo importante observar dos cuestiones interconectadas que muy bien podrían verse como “metafilosóficas”: Primero, que es necesario desentrañar el tipo de “analiticidad” en juego —si la hay— en el truismo de BERLIN. Esta es una tarea que no puede ser independiente de enfrentar un problema —siempre urticante— como el de la *naturaleza* de la analiticidad; Segundo, que es necesario precisar el alcance del “truismo” que caracteriza la tesis de BERLIN sobre el conflicto de valores, pues de esta tarea pende la posibilidad de discu-

tir y eventualmente refutar una concepción como la de BERLIN⁴⁴.

Respecto de esto último, BERNARD WILLIAMS señala que, cuando BERLIN postula el *rango de verdad conceptual* de su tesis, está argumentando que con ella se puede captar un aspecto “verdadero” de cómo es la *naturaleza humana* con relación a los valores⁴⁵.

De acuerdo con la interpretación de WILLIAMS, BERLIN ha señalado que “estas colisiones de valores –que integran su tesis– son de la *esencia* de lo que son y de lo que somos”⁴⁶.

A la luz de esta cita, el “truísmo” de BERLIN parece asociarse con una concepción de la verdad de raigambre metafísica en cuanto apela al dato de una *naturaleza humana* constituida por ciertos rasgos invariables –o *esenciales*– con respecto a los valores.

Todo lo expuesto hasta aquí pareciera indicar que el truísmo que respalda la tesis de BERLIN sobre el choque de valores no se puede reconstruir sin dificultades. Como mostraré más adelante, BERLIN parece *mitigar* su truísmo cuando admite la posibilidad de *reducir al mínimo* los choques de valores. Su truísmo, de esta forma, se mantendría incólume pero con una esfera de aplicación quizás más restringida.

Ahora bien, la *historia* de las ideas, como se sabe, tiene un papel relevante en el desarrollo del pensamiento de BERLIN. En este sentido, esta *verdad conceptual* sobre la naturaleza humana es *revelada* en cierto *momento histórico* por cierto tipo de sociedad: concretamente la liberal. De alguna manera esto podría entrañar cierta idea de “progreso histórico”, pero aquí no exploraré esta posibilidad. Más bien, es necesario subrayar que esta revelación, articulada teóricamente, es una herramienta para BERLIN de “comprensión adecuada” de los valores

y su papel en la vida. Una comprensión así nos debe mostrar por qué la aspiración a una solución final, donde los conflictos de valores sean aplastados definitivamente, no solo es una falacia sino una peligrosa comprensión. BERLIN, al igual que HEINE, a quien cita, piensa que “los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor podían destruir una civilización”⁴⁷.

La aprensión de BERLIN hacia los absolutos, que desembocan en sacrificios fanáticos de la libertad individual⁴⁸, fueron caracterizados en la misma vena por ÉMILE CIORAN en *Adiós a la Filosofía* cuando, en “Genealogía del fanatismo”, observa que un resguardo contra el mismo consistiría en que “en sí misma toda idea es neutra o debería serlo”.

Sin embargo, admite CIORAN que “el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta figura de suceso: el paso de la lógica a la epilepsia se ha consumado”. De esta forma, señala CIORAN, “nacen las ideologías, las doctrinas y las farsas sangrientas”. La historia, bajo esta forma de pensar, se convierte en un “desfile de absolutos”⁴⁹. Un “absoluto”, para BERLIN, es claramente la postulación de la tesis de la solución final de los choques de valores merced al triunfo de un valor que se declara *supremo* y con capacidad total de disolver las desarmonías de valores.

El tema de la solución final me lleva, de nuevo, al punto de los casos trágicos y qué tipo de enfoque les concede BERLIN. Su rechazo de la aspiración a una armonía definitiva, donde un *valor maestro* domine el escenario de los valores, es lo que hay que ver a continuación para entender qué enfoque da BERLIN de los conflictos trágicos y qué solución –*si la hubiera*– podría darse a estos conflictos.

III. CONFLICTOS TRÁGICOS Y RESOLUCIÓN

Como se ha visto, BERLIN postula que el choque entre valores o principios resulta inevitable en una sociedad. La esperanza de encontrar una salida airosa, esto es, una solución que no sacrifique alguno de los valores o principios en pugna, no está disponible. Es un truísmo que la elección por uno de los valores generará un daño irreparable. Los intentos de “reducir” valores, que son estrategias monistas tales como las promovidas por el utilitarismo, son consideradas inaceptables para BERLIN.

Ahora bien, ¿es cierto que BERLIN no cree en algún tipo de solución para casos trágicos como los producidos por el choque⁵⁰ de valores? ¿Cuál es su concepción teórica sobre los valores? En lo que sigue procuro dar respuesta a estas preguntas.

1. El tipo de solución a casos trágicos

Recuérdese que, en los casos trágicos que enfoca BERLIN, cabría hablar de *respuesta*, pero de una con pérdida moral o sacrificio de algo valioso. Pero, ¿lleva esto a desestimar la posibilidad de solución “racional” para un caso trágico de choque de valores? La respuesta de BERLIN *parece* negativa. Él solo rechaza como una “quimera metafísica”⁵¹ la idea de que haya una solución “final” o una “armonía definitiva” donde los choques de valores sean liquidados para siempre.

En otras palabras, BERLIN no negaría la existencia de lo que THOMAS NAGEL denomina una “presión por la coherencia”⁵², esto es, del *ideal de hacer compatibles* ciertos valores, al menos en cierta clase de situaciones; lo que diría es que la aspiración a una coherencia definitiva es un imposible metafísico y un generador de peligros concretos: regímenes políticos autoritarios.

BERLIN, es mi hipótesis, cree que hay disponible alguna solución racional pero en un sentido mitigado: una solución con sacrificio. “Sacrificio” en cuanto ambos valores o principios en pugna tienen “legítimas” pretensiones de ser realizados⁵³. Así las cosas, la elección de uno, que favorece su realización, *impide* la realización del otro.

No puede ser más patente la *oposición* que existe entre esta manera de concebir choques entre principios con la visión de un filósofo del derecho como ROBERT ALEXY en su reconstrucción de choques entre principios constitucionales que maximizan valores como los que tiene en la cabeza exactamente BERLIN.

Como se sabe, ALEXY postula la existencia de una “ley de colisiones” entre principios, según la cual es posible, mediante el “método de ponderación”, dirimir “racionalmente” qué principio debe ser favorecido, pero de una forma tal que el otro principio no quede afectado⁵⁴. En rigor, ALEXY sostiene que la ponderación tiene una presencia “ubicua” en el derecho⁵⁵.

ALEXY mantiene que la razón general para esta “ubicuidad” está basada en la “estructura del Estado Constitucional”⁵⁶. ¿En qué sentido esto puede iluminar la presente discusión? En el sentido que explicita en gran medida cuáles son las razones que explican que los juristas⁵⁷ se afanen en batallar contra la *posibilidad* de conflictos trágicos genuinos, esto es, conflictos de principios o valores “irresolubles”.

La denodada batalla de los juristas por mostrar que en última instancia existe posibilidad de resolver conflictos con algún tipo de respaldo racional resulta inteligible, pienso, por una cuestión neta de diseño institucional. Concretamente, el diseño institucional, relativo al derecho constitucional, exige, de un modo u otro, una “respuesta” y una que esté “justificada en razones”.

Una motivación fuerte para esto viene explicada por el hecho de que “cualquier interferencia a los derechos o garantías constitucionales”, por ejemplo, una “restricción a la libertad de los individuos”, tiene que estar “justificada”⁵⁸. Esto no es más ni menos que la *contrapartida institucional* de la idea germinal de ISAIAH BERLIN acerca de la necesidad de justificación de las restricciones al valor de la libertad individual.

De acuerdo con ALEXY, las *interferencias en derechos constitucionales* se justifican solo si son “racionales”, lo que en su planteo es equivalente a solo si son “proporcionales”. Los juicios de proporcionalidad son típicos juicios de “ponderación” o “balanceo”⁵⁹.

Yo creo que las soluciones “racionales” de ALEXY *precluyen* —o intentan hacerlo— la idea de que hay sacrificio⁶⁰. Si sus leyes de ponderación de principios en pugna funcionan, diría ALEXY, tal ponderación produce una solución racional que no implica daño o sacrificio para el otro principio, *al menos no un sacrificio que no pueda ser procesado racionalmente en algún sentido*. Así, las soluciones de ALEXY pretenden satisfacer el “óptimo de PARETO”⁶¹. Dicho de otra forma, en la medida en que una solución satisface el óptimo paretiano no puede subsistir la idea de pérdida o sacrificio.

Ahora bien, resulta un *lugar común* pensar que la idea del choque de valores que defiende BERLIN presupone una visión extremadamente *pesimista* del mundo. Pero esto no es necesariamente así si uno admite que él no rehuye totalmente la posibilidad de “ponderación”, a menos que los valores que colisionan se consideren incommensurables en cuyo caso se encontraría bloqueada esta posibilidad.

De todos modos hay que insistir en que si hay ponderación, ésta no eliminará el

sacrificio. Es precisamente esto lo que explica la discrepancia de la idea de ponderación que uno podría formarse a partir de BERLIN respecto de la idea que tiene ALEXY. Esto no puede resultar bizarro desde que no hay una única manera de concebir la ponderación; en rigor se puede hablar, como hace por ejemplo GIORGIO MANIACI⁶², de distintas teorías sobre la ponderación.

Aunque no puedo extenderme sobre el punto pienso que, en el fondo, BERLIN tiene la idea de que, en ciertas ocasiones, se puede *solucionar* un conflicto, *optando por el valor que menos sacrificio* comporte. ISAIAH BERLIN entiende que esta solución es para *el caso en cuestión* y, en este sentido, su visión tiene algún “parecido de familia” con el tipo de *particularismo subyacente* a la concepción que sobre la ponderación tiene un filósofo del derecho como RICCARDO GUASTINI⁶³, para quien una ponderación de principios constitucionales en conflicto implica, al igual que en BERLIN, sacrificio o pérdida y se ejerce para un caso concreto, no habiendo garantías de que la jerarquía que se establece para el caso se extienda a otros casos que se presenten en el futuro⁶⁴.

Ahora bien, como ya adelanté, BERLIN ha mantenido que la cuestión de que los valores choquen no debe ser *exagerada*. Ello es así porque, según él, estos choques “pueden reducirse al mínimo promoviendo y manteniendo un inquieto equilibrio, constantemente amenazado y que hay que restaurar constantemente”⁶⁵.

La *reducción mínima* a la que se refiere BERLIN implica la disposición a “hacer eso que se llama concesiones mutuas: normas, valores, principios, deben ceder unos ante otros en grados variables en situaciones específicas”⁶⁶.

Creo que el tema de las “concesiones mutuas” debe ser subrayado. Apunta a una

cuestión política que habitualmente se dirime con herramientas constitucionales, pues es la Constitución de un Estado la que suele usarse como una herramienta de solapamiento de compromisos básicos que concedan cierta estabilidad a un sistema político. Cuando me refiera a la cuestión del papel de una Constitución en el diseño institucional de una sociedad volveré a este punto.

Por ahora repárese en lo siguiente. BERLIN sostiene que, en el marco de las mencionadas concesiones, los valores tienen que ceder unos a otros en “situaciones específicas”.

Esto también apunta al “diseño institucional” en cuanto normalmente son los jueces, órganos de aplicación en un diseño institucional estándar, los que tienen que interpretar el alcance de las concesiones mutuas que han sido expresadas en una Constitución para determinar qué valor debe ceder ante el otro.

En cierto sentido ya ha sido la autoridad normativa, por ejemplo el legislador, quien ha decidido estas concesiones e incluso puede haber establecido una jerarquización de valores previa. Empero, son los jueces los que establecen la jerarquía de los valores en pugna para el caso, para lo que BERLIN llama la “situación específica”. Aquí las aguas pueden dividirse. BERLIN cree que, generalmente, un valor cederá aunque esto, a diferencia de ALEXY, implicará pérdida.

Pero, insisto, esta idea de BERLIN no debiera ser sobreestimada. Primero, porque él cree que hay ciertos equilibrios *precarios* donde puede eliminarse el conflicto. Segundo, porque cree que estos choques entre valores no nos dejan inermes. Se pueden “elegir” valores con cierta expectativa de “racionalidad”. “Racionalidad” en el siguiente sentido, aunque no se puede determinar con claridad, dice BERLIN, *cómo*

elegir o *cuánto* sacrificar⁶⁷ en una colisión de valores, sí puede aspirarse a “suavizar” estas colisiones⁶⁸. Las pretensiones en pugna pueden equilibrarse mediante ciertos “compromisos” puestos en juego en “situaciones concretas” (aquí retornaría el papel de la Constitución como indicadora de compromisos básicos que pueden iluminar la dirección de la solución al caso).

BERLIN aduce que “no todas las pretensiones tienen la misma fuerza”. Es decir, se puede hacer un “balance” o una “ponderación” como la que tienen en mente los filósofos morales o del derecho cuando dicen que se puede determinar qué valor o principio tiene *más* “fuerza” o “peso”.

Pero deseo que se atienda a dos cuestiones que considero importantes con relación a la presente discusión. Primera cuestión, el hecho de que sea posible para BERLIN la ponderación no precluye de ningún modo la inevitabilidad del “sacrificio”. Es más, la admisión del balance o ponderación como “método” de resolución de choques entre valores o principios solo supone que, a veces, especialmente cuando hay *comensurabilidad*, cierto principio o valor puede ser considerado *mejor* que el otro. Pero esto *no es lo mismo* que postular que hay *una respuesta correcta*. Si hay una respuesta correcta no hay conflicto de principios trágico ni en sentido estricto ni en sentido débil (es decir con sacrificio). No puede haber conflictos por razones conceptuales.

Segunda cuestión, hay que lograr ver el *alcance* del balance de valores o principios rivales. BERLIN sostiene que en estas rivalidades “deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas”⁶⁹. Las prioridades, que expresan un acto de ordenación jerárquica entre valores en pugna, son para *situaciones concretas*.

Siendo así, BERLIN pareciera defender una concepción como la del *particularismo*. Se

podría tener la sensación de que este rótulo me pone en la difícil tarea de explicar qué entiendo por particularismo.

No es mi propósito en este trabajo, sin embargo, embarcarme en una empresa de esta índole. Más bien con la expresión “particularismo” quiero dar a entender la idea según la cual BERLIN no rechazaría que haya normas o principios en sentido estándar: esto es, normas “generales”; por lo tanto su particularismo no representa una *amenaza*⁷⁰ para una concepción universalista de las normas y principios⁷¹. Solo quiere decir que la prioridad que hoy se le da a un valor en una situación concreta, 1. Puede variar en una situación concreta; 2. O, en términos más precisos, que la prioridad que hoy se le da a un valor *no es claro* que se pueda generalizar siempre para otras situaciones futuras⁷².

Lo dicho no es más que una manera de decir que, para BERLIN, los valores o principios se reconstruirían en términos de condicionales *prima facie*.

En este sentido se podría barruntar, como FRANCES KAMM, que hay una relación entre la teoría pluralista de los valores de BERLIN y la teoría de SIR DAVID ROSS sobre los “deberes *prima facie*”⁷³.

Sin embargo, la alegada relación podría ser recusada si se sostiene, como hace BERNARD WILLIAMS, que la teoría de ROSS sobre los deberes *prima facie* sería “insuficientemente” conflictual⁷⁴ bajo los ojos de BERLIN. No sé hasta qué punto WILLIAMS puede tener razón, más cuando uno podría ver que la teoría de ROSS comprometería con la tesis del residuo moral. Pero aquí no necesito investigar esto.

Reténgase, entonces, la idea según la cual BERLIN cree en soluciones racionales que pueden implicar sacrificio. “Soluciones” que no se asientan en jerarquías de valores *definitivas* para un caso sino, más bien, en

jerarquías “no concluyentes” o “derrotables” eventualmente en el futuro. Esto, como digo, presupone un particularismo que no necesariamente supone una amenaza para el denominado “universalismo moral”. Si lo que digo es correcto, el particularismo con el que caractericé a BERLIN sería “moderado”.

A este respecto recuérdese aquel pasaje donde BERLIN, al referirse al choque entre valores, ejemplifica diciendo: «Usted cree que siempre hay que decir la verdad, pase lo que pase; yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado doloroso o demasiado destructivo»⁷⁵.

El ejemplo de la verdad sirve para dar crédito a la idea según la cual habría una suerte de *tensión* irresuelta entre “universalismo” y “particularismo”⁷⁶, tanto en la moral como especialmente en el derecho.

Una manera de *suavizar* la tensión, *quizás*, podría consistir en pensar —como los juristas— en las “presunciones legales”. Las presunciones legales, como mostró hace bastante tiempo CHAIM PERELMAN⁷⁷, funcionan sobre la base del “principio de inercia”; ciertos valores tienen, por la inercia de la práctica, cierto valor, pero éste puede ser puesto en cuestión en situaciones específicas. Se *supone* que este cuestionamiento no puede darse en forma caprichosa. Se requiere de “razones” que justifiquen el apartamiento de un valor que viene avalado por el principio de inercia.

Parece no haber dudas de que, en gran parte, la cuestión depende de cómo se conciba la reconstrucción lógica de los valores, principios o normas en pugna. Si la reconstrucción de un deber —el de decir la verdad o no mentir— se hace en términos incondicionados o categóricos como hace KANT, la idea de que a veces esté justificado mentir, por ejemplo cuando entre en juego otro valor rival (salvar un amigo),

no será comprendida y el diálogo entre pensadores como KANT y CONSTANT se asemejará mucho a un diálogo de sordos⁷⁸.

De todas maneras, BERLIN *podría* argumentar que decir la verdad es un valor *prima facie* de mayor peso que mentir, pero a veces su peso cederá, por ejemplo, “cuando sea destructivo” para una persona saber la verdad. Como arguye SISSELA BOK, “la mentira tendrá, inicialmente, un peso negativo”. Generalmente es así y la explicación de PERELMAN de que hay un “principio de inercia” es muy perspicaz para ver por qué mentir requiere de explicación o justificación allí donde decir la verdad ordinariamente no requiere tal cosa⁷⁹.

2. La concepción de Berlin sobre los valores

Como ya se sabe, BERLIN concibe que valores como la libertad y la igualdad pueden entrar en conflicto y que su resolución generará daños irreparables debido a que se dejará de lado un valor que también es *valioso*. ¿Pero cómo se podría reconstruir el pensamiento de BERLIN sin distorsionar el sentido de sus ideas?

En mi opinión, la reconstrucción de RONALD DWORKIN produce cierta distorsión o, dicho en forma menos beligerante, DWORKIN genera esa *impresión* de distorsión.

Dado que a veces las impresiones son por demás frágiles, aquí simplemente voy a *suponer*, para seguir con mi argumento, que si la mencionada distorsión *existiese* en DWORKIN, ésta llevaría agua para su propio molino en dos sentidos. En el primero, para fortalecer su posición —la que hasta ahora no encuentro compulsiva— acerca de por qué la teoría ética, jurídica, y en este caso la política, no son —ni deben ser— “arquimedias”⁸⁰. DWORKIN ejemplifica el arquimedianismo en

teoría política en autores como ISAIAH BERLIN⁸¹. Si arquimedianismo, al menos *en un sentido* de la expresión, implica decir que la teoría política, como parte de la filosofía práctica, no está vinculada con la práctica, la observación de DWORKIN puede ser discutida. Es cierto que hay un problema grave aquí. ¿Qué significa “vinculada”? Esto, desde luego, no es claro. DWORKIN entiende que un no arquimediano rompe la frontera que divide la especulación filosófica respecto de la batalla política. Precisamente, BERLIN ha señalado al respecto que “... a pesar de todos los esfuerzos que, llevados por una ciega pedantería escolástica, se han hecho para separarlas, la política ha estado entremezclada con todas las demás formas de investigación filosófica”⁸².

Nuevamente, es cierto, puede uno preguntarse qué entiende BERLIN por “entremezclada” y por “investigación filosófica”. Pero aun así, la tesis dworkiniana según la cual BERLIN es un *arquimediano a secas* no necesita ser aceptada sin más.

El segundo sentido en que, me parece, se podría pensar que DWORKIN distorsiona a BERLIN es cuando lo presenta como un “libertario” estricto⁸³, esto es, como un filósofo que defiende *a rajatablas* la “libertad negativa”⁸⁴ como único valor rector. Si es el caso, y si yo no estoy distorsionando a DWORKIN, esto, nuevamente necesita ser revisado.

Para ver por qué, repárese en las siguientes citas tomadas de reflexiones de BERLIN:

“Es verdad que ofrecer derechos políticos y salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres que están medio desnudos, mal alimentados, enfermos y que son analfabetos, es reírse de su condición; necesitan ayuda médica y educación antes que puedan entender qué significa un aumento de su libertad o que puedan hacer uso de ella. ¿Qué es la libertad para aquellos que

no pueden usarla? Sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta? Lo primero es lo primero [...] la libertad individual no es la primera necesidad de todo el mundo. Pues la libertad no es la mera ausencia de frustración de cualquier clase; esto hincharía la significación de la palabra hasta querer decir demasiado o querer decir demasiado poco”⁸⁵.

No creo tener que resaltar, mediante el uso de cursivas, cada expresión de este largo párrafo citado para suponer, por la vía de un simple experimento mental, los posibles reparos que BERLIN podría tener con relación a la reconstrucción de DWORKIN.

Lo que dice BERLIN no excluye el problema del “sacrificio”. Él señala que “La libertad no es el único fin del hombre. Igual que el crítico ruso BELINSKY, yo puedo decir que si otros han de estar privados de ella –si mis hermanos han de seguir en la pobreza, en la miseria y en la esclavitud–, entonces no la quiero para mí...”.

Pero, agrega BERLIN, “con una confusión de términos no se gana nada. Yo estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar que brille la desigualdad o que se extienda la miseria”.

El sacrificio, como se ve, está inevitablemente presente para BERLIN. Sin embargo, hay un punto crucial para calibrar sus diferencias con una postura como la de DWORKIN (que aún no he explicitado).

BERLIN rechaza que haya “confusión de términos”. Creo que con esto BERLIN quiere señalar que los términos “libertad” e “igualdad” son conceptualmente “independientes”, algo que DWORKIN sí reconstruye con muchísima claridad y justeza⁸⁶.

Con otras palabras, BERLIN repugna la confusión conceptual; confusión que surgiría de concebir los valores en forma “no independiente” y argüir, en forma subrepticia, que hay algo así como una “libertad

social”. Para BERLIN sería una estrategia generadora de confusión hablar así porque supondría, subrepticamente, meter el valor igualdad dentro del valor de la libertad individual, disfrazando las cosas con la expresión “libertad social”⁸⁷.

La diferencia entre BERLIN y DWORKIN es, en mi criterio, *metodológica* en el siguiente sentido. Uno apuesta a definir conceptos como libertad e igualdad en forma “independiente” (BERLIN) y el otro en forma “no independiente” (DWORKIN). La “independencia” de los conceptos es destacada por BERLIN cuando sostiene que «cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila»⁸⁸.

Siendo así, creo desaguisado defender la idea de que BERLIN apuesta por el valor libertad negativa *en forma excluyente*. Esto, además, indicaría una contradicción pragmática en el corazón mismo de una teoría que se auto-asume como pluralista.

Es cierto, y en esto podría estar pensando DWORKIN, que BERLIN concede a la libertad individual un peso fortísimo desde que revela el truísmo de que, en el fondo, solo hay individuos y derechos de individuos⁸⁹. Pero el truísmo de BERLIN tampoco es del todo claro porque a veces sostiene que es una verdad conceptual y a veces sostiene que se trata de algo que es “más verdadero que...”, lo cual no parece ser lo mismo. En efecto, él señala que “El pluralismo, con su grado de libertad negativa que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio positivo...”⁹⁰.

Es verdad que BERLIN fustiga el error en el que viven las diferentes posiciones que han sustentado la concepción de la libertad “positiva”.

Para BERLIN, aunque las concepciones de la libertad negativa y la positiva puedan ser vistas como partes de la misma cosa, se han desarrollado, a lo largo de la historia, en direcciones conceptualmente divergentes⁹¹. La divergencia es tal que ya no se pueden presentar como dos interpretaciones de un mismo concepto sino de dos concepciones irreconciliables sobre los fines de la vida⁹². Si esto es así, ni siquiera podría pensarse en que haya un “desacuerdo genuino” entre ambas, desde que no refieren a un mismo concepto.

Ahora bien, ¿este carácter irreconciliable supone que BERLIN excluye por completo la concepción de la libertad positiva como podría sugerir cierta lectura de lo reconstruido por DWORKIN? La respuesta tiene que ser negativa. Cuando BERLIN habla del carácter “irreconciliable” entre la concepción negativa y positiva de libertad, lo dice desde una derivación de su tesis sobre el conflicto inevitable entre valores con sacrificio o pérdida moral. Lo que él quiere decir es que “ambas pretensiones no pueden ser satisfechas por completo”⁹³.

Pero la concepción *positiva* de la libertad tiene su “grano de verdad” también (entre otras cosas, por esto decía que la tesis sobre el truísmo en BERLIN no es del todo clara). Efectivamente, él afirma que: “... es una profunda falta de comprensión social y moral no reconocer que la satisfacción que cada una de ellas busca es un valor último que, tanto histórica como moralmente, tiene igual derecho a ser clasificado entre los intereses más profundos de la humanidad”⁹⁴.

Así, el truísmo estricto de BERLIN trastoca en algo menos analítico de lo que podría suponerse: la concepción de la libertad negativa es “más verdadera” que la positiva, menos “peligrosa” y “más humana”.

Es decir, BERLIN busca ver de qué manera se evita el riesgo de una sociedad au-

toritaria que liquide los derechos individuales. Puede haber “sacrificios” de la libertad negativa y de hecho los hay que se encuentran “justificados”. En esta vena, BERLIN ha mantenido: “No quiero decir que la libertad individual sea, incluso en las sociedades más liberales, el único criterio, ni siquiera el dominante, para obrar socialmente. Obligamos a los niños a que se eduquen y prohibimos las ejecuciones públicas. Esto es, desde luego, disminución de la libertad, y lo justificamos basándonos en que la ignorancia la educación bárbara o los placeres y excitaciones crueles son peores para nosotros que la cantidad de restricciones que se necesitan para reprimirlos”⁹⁵.

BERLIN explica que la justificación de la disminución de la libertad se apoya en nuestra concepción de lo que “constituye una vida humana” en un sentido “no fanático” o “pervertido”⁹⁶.

Creo que con todas estas citas, entonces, puede verse con más justeza la posición de BERLIN. Cada vez que se opta por un valor “distinto”, “independiente” del de libertad individual, hay “sacrificio”; pero el sacrificio puede estar *justificado* cuando se apoya en concepciones morales no fanáticas de lo que constituye el florecimiento de la vida humana y, además, cuando no traspasan ciertas fronteras mínimas acerca de la libertad individual; fronteras definidas en nuestros compromisos básicos. Abordaré el tema de los compromisos cuando vea el papel de la Constitución en el diseño institucional de una sociedad pluralista *a la* BERLIN.

Pero ahora vuélvase a lo siguiente. Ni BERLIN es un libertario a rajatablas como el que parece presentar DWORKIN en su “Hart’s postscript and the character of political philosophy”, ni es un “arquimediano” al menos en varios sentidos de los que promueve DWORKIN. Es cierto que BERLIN favorecería la idea de que las teorías filosóficas

sean “descriptivas” y en esto DWORKIN tendría razón en decir que es un arquimediano, pues es cierto que para este último la posición arquimediana reposa *paradigmáticamente* en la creencia de un “metanivel” descriptivo de las prácticas. Pero BERLIN, como he dicho, sostiene, indudablemente en forma vaga, que filosofía y política están entremezcladas e, incluso, que la filosofía política es una rama de la “filosofía moral” en el descubrimiento de las ideas morales en el ámbito de las relaciones políticas⁹⁷. BERLIN admite que es cierta concepción moral sobre el florecimiento de la vida la que anida en la justificación de ciertas disminuciones aceptables de libertad individual. Aquí no habría discrepancia de BERLIN con las ideas que DWORKIN defiende como parte de una concepción no arquimediana.

No es muy claro, desde luego, qué significa *ser una rama de la filosofía moral*; tampoco es claro si BERLIN concibe las teorías morales como puramente descriptivas o les concede funciones normativas. Pero no me expediré sobre este punto. Más bien, prefiero retornar a una cuestión que juzgo crucial: las diferencias entre BERLIN y DWORKIN pueden enfocarse, como observé, en clave “metodológica”. Mientras BERLIN define en forma independiente los conceptos implicados en valores políticos y morales, DWORKIN emplea la *estrategia opuesta*. Pero, ¿cuál es la relevancia de señalar aquí esta diferencia? La relevancia —*si existe*— estriba en que esta diferencia es la que permite entender por qué mientras BERLIN acepta la idea de tragedia (en el sentido que expliqué) DWORKIN no lo hace o busca de poner reparos que lleven a la tragedia a ser una “mínima expresión” de la vida⁹⁸.

Del DWORKIN que sugiere, casi al final de su “Is there no really right answer in hard cases?”⁹⁹, que puede haber supuestos

de indeterminación en las teorías morales¹⁰⁰ al DWORKIN de “Do liberal values conflict?” hay una distancia considerable. En “Is there no really right answer in hard cases?” reconoce, en forma marginal y bastante tibia, que puede “no haber respuesta correcta” en un caso difícil (el no usa ahí la expresión trágico) por virtud de algún tipo más problemático de indeterminación o inconmensurabilidad en la teoría moral¹⁰¹.

A este respecto no está de más recordar que tanto la indeterminación como la inconmensurabilidad son síntomas que recurrentemente se describen como indicadores de casos trágicos o dilemas morales estrictos o genuinos¹⁰². DWORKIN no desarrolla en el artículo mencionado las consecuencias de esto que *podría* resultar fatal para la tesis de la respuesta correcta.

Ahora bien, en “Do liberal values conflict?” sí se hace cargo específicamente del problema de los dilemas morales que surgirían de las tesis de BERLIN¹⁰³. Sus razones para rechazarlos, o llevarlos a su mínima expresión¹⁰⁴, no son de lógica deóntica. No muestran cómo los dilemas se oponen a principios deónticos válidos como el de “aglomeración” y el “debe implica puede”. Tampoco son razones como las que propiciaría MACINTYRE al fustigar la tradición liberal y mostrar por qué vale la pena optar por una tradición que para él encarna *superioridad racional* sobre las otras (como la dupla ARISTÓTELES-TOMÁS DE AQUINO) para la cual, una vigorosa doctrina de unidad de las virtudes, repelería los dilemas¹⁰⁵. Para MACINTYRE los dilemas serían producto de concepciones erróneas derivadas de la Ilustración y reforzadas por una pléyade de filósofos analíticos.

Las razones de DWORKIN son *metodológicas*, es decir, de *diseño de teoría*. Estas razones son desarrolladas en “Do liberal values conflict?” así como también, y muy

específicamente, en “Hart’s postscript and the character of political philosophy”. Veamos esto.

En cuanto a lo *metodológico*, lo que DWORKIN sostiene es que una manera de evitar la idea de que los valores entren en conflictos que conduzcan a “elecciones trágicas” es *cambiando de concepción*. La concepción de BERLIN lleva a la tragedia pues ha definido los valores en forma “independiente”¹⁰⁶.

Sin embargo, el desafío de los filósofos no arquimedianos —es decir de los que libran batallas en la práctica *como* los políticos— es “construir concepciones que eliminen conflictos entre valores como la amistad, el patriotismo, la libertad o la igualdad”¹⁰⁷.

La idea de DWORKIN es que los valores forman parte de una “red de convicciones políticas” que se interrelacionan en forma holística, esto es, no “jerárquica”¹⁰⁸. Es posible ir refinando las concepciones de los valores y para ello es necesario adoptar tanto una actitud “interpretativa” como una actitud que vea que no se puede definir un valor en forma aislada sino en vinculación con los otros valores.

¿Cuál es la metodología en el diseño de conceptos? En “Los Derechos en serio” DWORKIN asume un modelo *constructivista* por oposición a uno *natural*¹⁰⁹.

Este constructivismo es un tanto vacilante en “Objectivity and truth: you’d better believe it”, pues no es claro a qué tipo de ontología apuesta DWORKIN¹¹⁰. Pero en “The Hart’s Postscript and the character of political philosophy” y en “Do liberal values conflict?” parece inclinar las cosas hacia un método realista moral, esto es, un método que asume que en el mundo hay “hechos normativos”¹¹¹.

El diseño de conceptos, por consiguiente, no es un diseño descriptivo del uso de pa-

labras en una comunidad o algo así¹¹². Tampoco pretende ser un estudio descriptivo que descubra hechos normativos¹¹³ de la *misma forma* en que se descubren *hechos físicos* como el ADN¹¹⁴. Se trata de hechos “normativos” y esto para DWORKIN exige de las teorías filosófico prácticas la adopción de un *punto de vista evaluativo* —moral— como *directriz* de la descripción de esos hechos. De qué manera puede ser plausible que un punto de vista evaluativo-moral guíe la descripción es algo que no puedo discutir en este trabajo.

Lo que deseo subrayar es que DWORKIN sostiene que se puede evitar la idea de conflicto si se asume una metodología que conecte los conceptos en una red de convicciones. Pero esta *red de convicciones* no descansa en el vacío. Es aquí donde hay que presuponer la existencia de un mundo de hechos normativos que reflejan estas convicciones.

Sobre esto quisiera decir lo siguiente. Primero, que DWORKIN parece condenar la concepción de BERLIN a una petición de principio subyacente al truísmo del que parte, responsable de la idea de conflictos inevitables. Pero DWORKIN desestima la circularidad posible de su propia concepción. La estrategia consistiría en pensar que su “red de convicciones” es, en todo caso, ejemplo de un círculo “virtuoso”.

Segundo, DWORKIN no cree que la cuestión de los conceptos sea convencional, que dependa de significados o de la elaboración de leyes estadísticas. Cree que, así como hay hechos físicos que muestran cuál es la verdadera naturaleza del ADN o de los tigres o del oro, hay hechos normativos que dicen cómo son *realmente* la libertad y la igualdad. Y aquí las consideraciones históricas de BERLIN no tendrían valor concluyente para desmentir la genuina naturaleza de los mencionados valores¹¹⁵.

Tercero, DWORKIN cree que esta presunción realista no precluye una actitud interpretativista que refine los conceptos, elimine posibles conflictos, buscando las mejores concepciones político-morales de los conceptos.

Sea como fuere, no estoy seguro de hasta qué punto el *interpretativismo* de DWORKIN, que pareciera tributario de cierta variante del “constructivismo”, puede ser compatible con el realismo. Pero aun si lo fuera, por ejemplo bajo una versión de “realismo interno” a la Putnam, no veo por qué la asunción de un realismo moral debiera comprometer con la eliminación de los conflictos. Al menos esto no es lo que piensan realistas morales como PHILIPPA FOOT que argumentan que “realismo moral” y “dilemas morales” son *compatibles*¹¹⁶.

De cualquier modo, necesito ahora que se advierta lo siguiente. Mis críticas a DWORKIN, si en algo estuvieran justificadas, no deben ser exacerbadas. Mi idea ha sido, en todo caso, pensar en argumentos que BERLIN puede suministrar en réplica a la reconstrucción que de él ofrece DWORKIN.

Pero la idea de DWORKIN de que los conflictos trágicos pueden ser morigerados en gran medida de acuerdo a qué tipo de concepciones sobre los valores estén disponibles no me parece trivial. Todo lo contrario.

En rigor, DWORKIN tiene dos frentes a los que puede apuntar. Uno el de los dilemas morales. DWORKIN no está solo en el intento de mostrar que los dilemas morales genuinos no existen o se reducen a la mínima expresión¹¹⁷. Otro, frente es el de las tesis “inconmensurabilistas” de BERLIN. El problema de la inconmensurabilidad todavía está demasiado abierto para los filósofos del derecho, de la moral y de la política como para que se dé pleno crédito a las tesis de BERLIN. RUTH CHANG¹¹⁸ dedica un trabajo minucioso a mostrar por qué las tesis

incomparabilistas no son tan fuertes como se puede pensar. Sobre estos argumentos prometo un trabajo independiente.

V. CONFLICTOS, CONSTITUCIÓN Y DISEÑO INSTITUCIONAL

El liberalismo sustenta la tesis del pluralismo de valores en diversas interpretaciones. En mi caso he examinado con cierto detalle una en particular: la de ISAIAH BERLIN. Su tesis postula que hay conflictos inevitables y que estos conflictos generan pérdidas irreparables. Los valores no son reductibles unos a otros y, en varias ocasiones, pueden resultar inconmensurables.

¿Resulta compatible esta manera de pensar con algún diseño institucional de resolución de conflictos? Pienso que la respuesta de BERLIN, como la de cualquier otro liberal, tiene que ser positiva.

La tesis de BERLIN tiene tres aspectos que quiero poner de relieve. El primero es que el conflicto entre valores no puede ser adecuadamente visto en términos lógicos (inconsistencia) debido a que el valor que se sacrifica no es falso como la hipótesis eliminada de una inconsistencia (en esto BERNARD WILLIAMS ha sido influenciado por BERLIN¹¹⁹). El segundo es que los conflictos que se presentan en una misma persona, o entre dos personas, o entre varias, o entre grupos de una misma cultura o entre miembros de distintas culturas no tiene que ser visto como algo necesariamente *patológico* sino que puede ser enfocado como una manifestación de la riqueza compleja de la naturaleza humana y como una fuente reveladora de nuestro carácter moral. El tercero es que, tanto para BERLIN como para WILLIAMS, la *necesidad* de resolver conflictos no es tanto “lógica”¹²⁰ como social o

institucional¹²¹. Pienso que esta necesidad típicamente se encuentra encarnada por el derecho, al menos en las sociedades liberales contemporáneas.

Como se sabe, una tradición de la filosofía del derecho que ha destacado especialmente la *naturaleza institucional del derecho* es el positivismo jurídico. Con la mentada idea de diseño institucional yo aludo aquí a la existencia de un conjunto de órganos, instituciones jurídicas, como los legisladores, jueces, etc., que disponen de recursos para “ordenar” los conflictos sociales. De aquí no pretendo “derivar” ninguna tesis particular con respecto a los *tipos de relaciones* que quepa establecer entre derecho y moral.

El punto es que en un diseño institucional estándar de ordenamiento de conflictos hay dos órganos relevantes: judiciales y legislativos.

El *contexto judicial* se encarga muy especialmente de ordenar conflictos. Ordenar un conflicto supone establecer una “jerarquía” entre los valores o principios rivales. Esta jerarquía es la que resulta de un “balance” o “ponderación”, a results del cual surge qué valor o principio resulta “mejor” satisfacer. Pero es claro que con esto se abren problemas que aquí no podré considerar. Porque, ¿qué se entiende por “jerarquía”? ¿Qué entender por balance o ponderación? Las respuestas son de hecho muy divergentes, tanto en la teoría moral como en la jurídica.

El *contexto legislativo*, por su parte, es el que permite dar cuenta de lo que BERLIN denomina los “compromisos básicos” que *reduzcan* el nivel de conflicto social¹²².

Precisamente, la función de los *compromisos básicos* reside en “reducir” conflictos. Pero las reducciones que tiene en mente BERLIN deben entenderse apropiadamente. A este respecto es importante comprender

que para BERLIN los compromisos básicos, que suponen “equilibrios” entre partes contrapuestas, son *precarios* y no se puede aspirar —a menos de caer en una falacia o un absurdo— a un equilibrio definitivo en que todos los conflictos hayan desaparecido tras el logro de una armonía entre valores que adquiera carácter perenne.

En los compromisos en que está pensando BERLIN hay sacrificios, en especial que atañen a la libertad individual. Pero estos sacrificios pueden estar *justificados a veces*.

Ahora bien, los *compromisos básicos* a los que refiere BERLIN son necesarios para salir de un posible problema del liberalismo: cómo explicar, por un lado, cierta cohesión o unidad social (aun en la heterogeneidad) y cómo dar cuenta de la estabilidad política de un sistema, por el otro.

En este marco, una estrategia común en el liberalismo es la de un “consenso básico” que se exprese institucionalmente respecto de un “coto” de derechos individuales que estará excluido del cambio legislativo ordinario (en que las mayorías tienen el rol principal) y respecto del tipo de “control” “constitucional” de las decisiones gubernamentales o legislativas que pueden afectar el contenido de ese coto: los derechos individuales que son tan relevantes para BERLIN.

Como se sabe, la cuestión dista de ser sencilla dentro del mismo liberalismo. Hay muchos que no están convencidos respecto de este diseño y que creen, incluso, que se trata de un diseño que no es tributario de un genuino liberalismo. Esta es la posición de los liberales “igualitarios” que, en el mundo de habla hispana, están representados por un teórico como ROBERTO GARGARELLA¹²³ y en el mundo anglosajón por JEREMY WALDRON¹²⁴. Hay otros, en cambio, como GARZÓN VALDÉS, que no están convencidos de la salida que propone este

igualitarismo debido a que diluye el contenido del coto y remueve el control de constitucionalidad por considerarlo contramayoritario. Para GARZÓN VALDÉS¹²⁵ tanto el coto como el control de constitucionalidad son el diseño más apropiado para una sociedad liberal y pluralista, pues es la única manera de conservar a ULISES “atado” como piensa JON ELSTER.

No voy a entrar aquí en esta polémica. Más bien, voy a suponer que está disponible la idea de consenso como una herramienta que permitiría hacer compatibles dos cosas dentro del liberalismo: su teoría de los valores (el pluralismo) y su teoría de la solución de conflictos (el diseño institucional).

Si el consenso cae, esta es mi hipótesis de trabajo, el liberalismo podría colapsar debido, por una parte, a una contradicción pragmática entre las dos teorías mencionadas y, por la otra, a una falta de recursos para explicar la unidad social básica y la estabilidad y viabilidad de un diseño de organización normativa de la sociedad.

Ahora bien, siguiendo a JOHN RAWLS se puede ver que el consenso puede ser analizado en dos niveles: un nivel constitucional y un nivel más profundo y amplio (el del “consenso superpuesto”).

Haciendo pie en el planteo rawlsiano se admite que el consenso deviene relevante en una sociedad pluralista debido a que las distintas visiones acerca de cómo vivir pueden fracturar la estabilidad de un sistema. El punto es cómo lograr una concepción política que sea aceptada por la mayoría de los ciudadanos. Este problema es el foco de la obra *Liberalismo político* de RAWLS¹²⁶. A RAWLS le interesa en esta obra mostrar, no cómo puede justificarse una teoría de la justicia que sea aceptable (tarea que acomete en su *Teoría de la justicia* de la mano de las nociones de “posición original” y

“equilibrio reflexivo”), sino una que sea “practicable” o “viable”.

El objetivo de RAWLS en *Liberalismo político*, como ha señalado HUGO SELEME, es desarrollar una concepción filosófico-política cuyo objetivo “sea diagramar y evaluar el diseño institucional”¹²⁷ de una sociedad.

Hay una disputa que SELEME mantiene con ROSENKRANTZ en torno a decidir si *Liberalismo político* sacrificó al *Rawls filósofo* para dar lugar al *Rawls ideólogo* de un conjunto de valores determinado (el de la sociedad americana). Aquí no me interesa examinar ese debate, sino mostrar que el consenso se puede ver como una herramienta para ordenar con cierto grado de estabilidad ciertos valores, y que ese ordenamiento puede darse en dos niveles: el constitucional y el superpuesto.

El *consenso constitucional* es la “primera etapa” del diseño institucional en que se interesa RAWLS. Aquí trata de mostrar el papel de la Constitución en el ordenamiento de la rivalidad política; ordenamiento que, como tal, está basado en un diseño “procedimental” al que todos fácilmente puedan adherir desde que no están comprometidas visiones sustantivas acerca de la vida (educación, religión, sexualidad, etc.).

El *consenso superpuesto*¹²⁸ es la “segunda etapa” que RAWLS tiene en mente para hacer viable un mínimo de estabilidad social por sobre la posibilidad de un pluralismo que genere un nivel de conflicto exacerbado.

Este consenso evita los “conflictos” “subsistentes”¹²⁹ que pueden emerger del consenso constitucional que se restringe solo a cuestiones procedimentales de diseño, pero deja fuera las cuestiones sustantivas acerca de las distintas visiones sobre el modus vivendi de los agentes morales de una sociedad. Para RAWLS el consenso “superpues-

to” es más “profundo” y “amplio”¹³⁰. Más “profundo”, en el sentido que abraza una concepción política de la justicia (en este caso la justicia como “imparcialidad”). Más “amplio”, en el sentido que abraza principios políticos de convivencia que van más allá de las cuestiones procedimentales promovidas por el consenso constitucional. Aquí podrían abrirse frentes problemáticos, entre otros, los siguientes:

Primero, con respecto a la distinción trazada entre aspectos “procedimentales” y aspectos “sustantivos” que distingue a ambos tipos de consenso. Uno puede ver que es una “reconstrucción conceptual” y no una imagen descriptiva del mundo porque, de hecho, uno podría mostrar que el consenso superpuesto está “implícito” (o incluso explícito) en una Constitución (tanto la Constitución como “documento” como la Constitución desarrollada en un corpus doctrinario que uno denominaría “constitucionalismo”)¹³¹. Pero no creo que RAWLS niegue esta observación, apenas superficial.

En *segundo* lugar, resta ver en qué medida los principios que aparecen en el consenso superpuesto son “imparciales” o no y en qué medida responden a una estructura imparcial o al contenido de un sistema ideológico y jurídico particular. Este es el tipo de problema que subyace a disputas como las sostenidas en el mundo de habla hispana por filósofos como SELEME y ROSENKRANTZ. En el fondo, el problema puede ser visto no a partir del mismo RAWLS sino de sus contendores más conocidos porque, como es ya sabido, suele aprenderse mejor cómo funciona una manera de pensar leyendo las reconstrucciones de aquellos que la desafían. En este sentido uno puede traer aquí a MACINTYRE. Sus conocidas obras *Tras la virtud* y *Justicia y racionalidad* son intentos sistemáticos por mostrar por qué esta imparcialidad, tal como

es diseñada dentro de la tradición a la que responde RAWLS, no logra ser imparcial ni resolver los problemas que tiene en frente. Sin duda el planteamiento de MACINTYRE es complejo en cuanto obedece a una trama argumentativa que apunta en varias direcciones, muchas de ellas orientadas a cuestionar a la filosofía analítica. No voy a discutir esto, sin embargo, en este lugar.

El *último* tema que quiero dejar sugerido es el siguiente. La *estabilidad social* que se lograría con el diseño institucional construido por JOHN RAWLS no puede ser comprendido sin un *complemento* que él desarrolló en su *Teoría de la justicia*. Me refiero a su idea de “orden lexicográfico”¹³². Para RAWLS los conflictos entre valores pueden ser resueltos mediante este método que establece jerarquías estrictas de antemano. Esto es sumamente relevante para discutir luego cuestiones como el conflicto de principios y el alcance de la ponderación, el ordenamiento jerárquico de principios, etc., en autores como ALEXY o GUASTINI, que he mencionado antes. Digo esto porque para muchos autores, tales como GUASTINI, las jerarquizaciones no son *ex ante* sino *ex post* y *ad hoc*. Pero RAWLS no es un particularista en lo que atañe a la *organización jerárquica de valores* sino un universalista como KANT, de quien se reconoce deudor. No es casual que, tanto para RAWLS, como para KANT, los conflictos trágicos no puedan tener cabida. Para ambos los deberes morales son “completos” en el sentido de que son “capaces de ordenar cualquier par de pretensiones que se les presente”¹³³.

Sin embargo, no todos los liberales comparten este tipo de diseño institucional. Para filósofos liberales como WILLIAM GALSTON los ordenamientos de valores, o de “compromisos básicos” en el *lenguaje* de BERLIN, que desarrolla una Constitución, no pue-

den ser más que “parciales”. No son, por definición, “completos” debido a que GALSTON no cree posible eliminar conflictos con estrategias como el orden lexical¹³⁴. GALSTON entiende que los conflictos son posibles y que las soluciones siempre son *prima facie*. Calificar a qué tendencia responde GALSTON, si una particularista o una universalista, no es algo que yo vaya a hacer aquí. GALSTON da muchísimos argumentos que parecen emparentados con un particularismo “moderado”. Pero, como ya se sabe, toda la terminología sobre el problema del particularismo-universalismo que aparece en la literatura de filosofía moral y jurídica es tremendamente variable, múltiple y confusa. Las fronteras entre universalismo y particularismo no son nada claras pero no es éste el lugar para desarrollar esta problemática.

GUILLELMO LARIGUET

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

1. BERNARD WILLIAMS. “Conflicto de valores”, en *La fortuna moral*. Trad. SUSANA MARÍN, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 97.

2. WILLIAM GALSTON. *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, 2002, p. 8.

3. CHRISTOPHER GOWANS. “Introduction. The Debate on Moral Dilemmas”, en *Moral Dilemmas*, CHRISTOPHER. W. GOWANS (Ed.), Oxford University Press, 1987, pp. 7 y ss.

4. GALSTON. *Liberal pluralism*, cit., p. 8.

5. Hay alusión a esto en ALASDAIR MACINTYRE. *Tras la virtud*. Trad. AMELIA VALCÁRCCEL, Barcelona: Crítica, 2001, pp. 60 a 65.

6. Posición criticada por RUTH CHANG. “Introduction”, en *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, RUTH CHANG (Ed.), Harvard University Press, 1997, pp. 1 y ss.

7. ISAIAH BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. JULIO BAYÓN, Madrid: Alianza, 2003, p. 277.

8. BERLIN menciona la divergencia sobre la tragedia de tres enfoques: el de SÓFOCLES, HEGEL y SARTRE.

Aunque no desarrolla este punto más allá de esta mención. Cfr. ISAIAH BERLIN. “Persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Trad. JOSÉ MANUEL ÁLVAREZ FLÓRES, edición HENRY HARDY y prólogo SALVADOR GINER, Barcelona: Ediciones Península, 1998, p. 31.

9. TERRANCE McCONNELL. “Moral Dilemmas”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 2. (se encuentra en internet).

10. Cfr. CHRISTOPHER GOWANS. “Introduction. The Debate on Moral Dilemmas”, cit., p. 18.

11. RONALD DWORKIN. “Do liberal values conflict?”, en *The Legacy of Isaiah Berlin*, RONALD DWORKIN, MARK LILLA y ROBERT. B. SILVERS (Eds.), New York Review Books, 2001, pp. 73 a 90.

12. WILLIAMS. “Conflicto de valores”, en *La fortuna moral*, cit., pp. 101, 108 y 109.

13. ISAIAH BERLIN. *El erizo y la zorra. Ensayo sobre la visión histórica de Tolstoi*. Presentación MARIO VARGAS LLOSA, Trad. MARIO MUCHNIK, Barcelona: Muchnik Editores, 1982, p. 39.

14. Cfr. también “Lo uno y lo múltiple” en “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, cit., pp. 274 y ss.

15. BERLIN. “Persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad*, cit., pp. 30 y 31.

16. *Ibidem*.

17. Cfr. PHILIPPA FOOT. “Moral Realism and Moral Dilemma”, en *Moral Dilemmas*, CHRISTOPHER GOWANS (Ed.), cit., pp. 250 a 270.

18. En cuanto para él “existen” los valores. Cfr. BERNARD WILLIAMS, en ISAIAH BERLIN *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Trad. FRANCISCO GONZÁLEZ ARAMBURU, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 25. TAYLOR señala que habría en la tesis de BERLIN una presuposición “realista”. Cfr. CHARLES TAYLOR. “Plurality of goods”, en *The Legacy of Isaiah Berlin*, cit., p. 113.

19. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 32.

20. *Ibid.*, p. 35.

21. Sobre esto véase el análisis proporcionado por RUTH CHANG. “Introduction”, en *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, cit., pp. 1 y ss.

22. BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit., p. 279.

23. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 27.

24. *Ibid.*, p. 28. El que BERLIN contra ponga su idea de los conflictos de valores a la *philosophia perennis* no es casual. Téngase en cuenta que, tanto para TOMÁS DE AQUINO, como para ARISTÓTELES, no hay conflictos trágicos genuinos. Sobre las posiciones de am-

bos puede verse el análisis efectuado por ALASDAIR MACINTYRE. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Trad. y presentación ALEJO JOSÉ. G. SISON, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2001, pp. 189 y 190.

25. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 28.

26. CHANG. “Introduction”, cit., p. 5.

27. Por ejemplo, mostrando cómo no hay “fallas formales” que bloqueen la comparación. La condición formal de una comparación es que haya un valor de cobertura con respecto al cual la comparación pueda proceder. Ya hemos visto que esto podría no ocurrir si: i) el valor de cobertura no existe, o ii) aun si está establecido o implicado no cubra los items. Sin referencia a un valor con respecto al cual la comparación proceda, la no comparación puede ser entendida. Una falla sustantiva de comparabilidad, por el contrario, presupone que las condiciones de posibilidad de la comparabilidad y la incomparabilidad se mantienen, pero como cuestión sustantiva, los items no pueden ser comparados con respecto al valor cobertura. Cfr. CHANG. “Introduction”, cit., pp. 27 a 34.

28. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 29.

29. Es decir, el “pluralismo” de los valores no es una tesis que implique un “relativismo” de los valores. Una tesis parecida defiende actualmente JOSEPH RAZ en “The Practice of Value”. Ver [http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Raz_02.pdf].

30. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., pp. 30 y 36.

31. *Ibíd.*, p. 29.

32. *Ibíd.*, p. 30.

33. BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit, p. 279.

34. Cfr. GOWANS. “Introduction. The Debate on Moral Dilemmas”, cit., p. 18.

35. Como se sabe, JOHN STUART MILL piensa que los valores pueden ser ordenados a través de un valor maestro como el de “utilidad”. Véase GOWANS. *Ob. cit.*, pp. 7 a 9.

36. Como se sabe, para KANT no puede haber conflicto genuino entre deberes perfectos. Un análisis completo de su argumento se encuentra en CHRISTOPHER GOWANS. “Introduction. The Debate on Moral Dilemmas”, cit., p. 7.

37. Por ejemplo en RONALD DWORKIN. “¿Pueden ser controvertibles los derechos?”, en *Los derechos en serio*. Trad. MARTA GUASTAVINO, Barcelona: Planeta Agostini, 1993, capítulo 13.

38. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 25.

39. *Ibíd.*, p. 25. Ver explicación histórica general

que BERLIN analiza: PLATÓN, estoicos, racionalistas del siglo XVII, empiristas del siglo XVIII, etc. *Ibíd.*, p. 24.

40. *Ibíd.*, p. 25.

41. *The Legacy of Isaiah Berlin*, cit., pp. 73 a 103.

42. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 32.

43. Cfr. WILLIAMS. “Liberalism and loss”, en *The legacy of Isaiah Berlin*, cit., p. 95.

44. Desgraciadamente qué significa “refutar” una tesis filosófica también es un intrínquis que requiere de reflexión propia. “Refutar” una tesis filosófica es algo que no resulta claro hasta que no se sepa qué *método de refutación* se tiene en mente. La refutación que usa SÓCRATES en los *Diálogos* de PLATÓN no es exactamente la misma que sugieren los personajes que dialogan en *La República*. En esta última, PLATÓN esquematiza una teoría eidética que, si fuera construida, permitiría establecer con neutralidad qué posición, acerca de un tema en discusión, por ejemplo qué es la justicia, es la mejor. Es decir que hablar de refutación no aclara mucho hasta que no se explicite el método. Pero aun explicitado se podría ser escéptico con respecto a la posibilidad misma de refutación en la filosofía. Pero aquí no avanzaré sobre esto.

45. Cfr. WILLIAMS. “Introducción”, cit., p. 26.

46. BERLIN. “Persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad*, cit., p. 31.

47. BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit., p. 216.

48. Por ejemplo, al estilo del *Estado total* de CARL SCHMITT.

49. ÉMILE CIORAN. *Adiós a la filosofía y otros textos*, Prólogo, Trad. y selección FERNANDO SAVATER, Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 7.

50. Un análisis de la naturaleza de estos choques se encuentra en THOMAS NAGEL. “Pluralism and coherence”, en *The legacy of Isaiah Berlin*, cit., pp. 108 y 109.

51. BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit., p. 275.

52. Cfr. THOMAS NAGEL. “Pluralism and coherence”, cit., p. 111.

53. Para HEGEL éste era el núcleo de la tragedia. Al respecto, véase el análisis que proporciona CHRISTOPHER GOWANS. “Introduction. The Debate on Moral Dilemmas”, cit., pp. 10 y 11.

54. ROBERT ALEXY. *Teoría de los Derechos Fundamentales*. Trad. ERNESTO GARZÓN VALDÉS, revisión RUTH ZIMMERLING, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

55. ROBERT ALEXY. “On balancing and subsumption.

A structural comparison”, *Ratio Juris*, vol. 16, n.º 4 (2003), p. 436.

56. *Ibidem*.

57. Las razones que, con respecto al tipo de razones que esgrimiría un filósofo moral, podrían ser vistas como peculiares a un ámbito como el derecho.

58. ALEXY. “On Balancing and supsumption”, cit., p. 436.

59. *Ibidem*.

60. En contra de esta idea se ha pronunciado el profesor CARLOS BERNAL PULIDO en discusiones que hemos mantenido sobre este punto.

61. Cfr. ALEXY. *Teoría de los Derechos Fundamentales*, cit., pp. 112 y 164 (nota pie de página 222). En “Derechos, razonamiento jurídico y discurso racional”, en *Derecho y Razón Práctica*. Trad. ERNESTO GARZÓN VALDÉS, México, Fontamara, 2002, p. 37, ALEXY afirma que los “derechos como principios exigen óptimos de PARETO”.

62. Cfr. GIORGIO MANIACI. “Algunas notas sobre coherencia y balance en la teoría de Robert Alexy”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 20, México (2004), p. 169.

63. Uso la idea wittgensteniana de parecido de familia porque entre BERLIN y GUASTINI no hay denominadores comunes. Más allá de los parecidos, ellos tienen diferencias importante porque, mientras para el primero la cuestión de los valores es objetiva, para el segundo es fuertemente subjetiva.

64. RICCARDO GUASTINI. “Los principios en el derecho positivo”, *Distinguendo. Estudios de teoría y metateoría del derecho*. Trad. JORDI FERRER I BELTRÁN, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 167 a 171. Analizo esto en mi trabajo “Conflictos trágicos y ponderación constitucional. En torno a algunas ideas de GUSTAVO ZAGREBELSKY y RICCARDO GUASTINI”, actualmente en elaboración.

65. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 37.

66. *Ibid.*, p. 36.

67. Por eso, en términos paretianos, un orden entre valores no puede ser cardinal. En el presente trabajo no me ocupo de esto.

68. BERLIN. “Persecución del ideal”, cit., p. 35.

69. *Ibidem*.

70. Sobre esto cfr. BRUNO CELANO. “Particolarismo, caratterizzazioni di desirabilità, pluralismo etico. Considerazioni sulla forma del ragionamento pratico”, Versión manuscrita.

71. Ésta es también la idea de HANS JOAS. “Pluralismo de valores y universalismo moral”, Trad. LUIS FELIPE SEGURA, en *Creatividad, acción y valores*.

Hacia una teoría sociológica de la contingencia, México: Biblioteca Signos, 2002, p. 50.

72. BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit., p. 225.

73. DWORKIN. “Discussion”, en *The legacy of Isaiah Berlin*, cit., p. 134.

74. Respuesta de BERNARD WILLIAMS a FRANCES KAMM en “Discussion”, cit., p. 134.

75. BERLIN. “Persecución del Ideal”, cit., p. 30.

76. Cfr. GALSTON. *Liberal pluralism*, cit., p. 73.

77. CHAIM PERELMAN. “What the philosopher may learn from the study of law”, pp. 102 y 103. Citado por GALSTON. *Liberal Pluralism*, cit., pp. 69 a 72, 75.

78. Sobre la disputa KANT-CONSTANT ver TZVETAN TODOROV. *El jardín imperfecto. Luces y sobras del pensamiento humanista*. Trad. ENRIQUE FOLCH GONZÁLEZ, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 313 a 318.

79. SISSELA BOK. *Lying: Moral choice in public and private life*, p. 30. Citada por GALSTON. *Liberal Pluralism*, cit, p. 75.

80. RONALD DWORKIN. “Hart’s Postscript and the Character of Political Philosophy”, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 24, n.º 1 (2004), pp.1 a 3.

81. *Ibid.*, p. 6.

82. ISAIAH BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit., p. 217.

83. Cfr. DWORKIN. “Hart’s postscript and the character of political philosophy”, cit., pp. 5 y ss.

84. DWORKIN. “Do liberal values conflict?”, cit., p. 84.

85. BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit., p. 223.

86. DWORKIN. “Do liberal values conflict?”, cit., p. 85.

87. Cfr. BERLIN. “Dos conceptos de libertad”, cit., p. 225.

88. *Ibid.*, p. 224.

89. *Ibid.*, p. 239.

90. *Ibid.*, p. 279.

91. *Ibid.*, p. 239.

92. *Ibid.*, p. 273.

93. *Ibid.*, p. 274.

94. *Ibidem*.

95. *Ibid.*, p. 277.

96. *Ibidem*.

97. *Ibid.*, p. 218.

98. Así, mientras el liberalismo de BERLIN sería “trágico” el de DWORKIN sería “no trágico”.

99. Cfr. por ejemplo RONALD DWORKIN. “Is there no really right answer in hard cases?”, en *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, p. 144.

100. Tal sería el caso típico de los “dilemas morales” o casos trágicos que ponen bajo severa crisis la tesis de DWORKIN del carácter plenamente “determinado” del derecho (recuérdese sus procedimientos para repeler la vaguedad) y de la respuesta correcta.

101. DWORKIN. “Is there no really right answer in hard cases?”, cit., p. 144.

102. Cfr. por ejemplo, RUSS SHAFER LANDAU. “Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV, n.º 2 (1994), pp. 332 a 335.

103. Un complemento de estas ideas se encuentra en la discusión de DWORKIN con NAGEL, WILLIAMS, LILLA, etc. Cfr. “Discussion”, cit., pp. 121 y ss.

104. DWORKIN. “Do liberal values conflict?”, cit., p. 90.

105. Cfr. ALASDAIR MACINTYRE. *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Trad. y presentación ALEJO JOSÉ. G. SISON, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2001, pp. 189 y 190.

106. DWORKIN. “Do liberal values conflict?”, cit., p. 85.

107. Cfr. DWORKIN. “Hart’s postscript and the character of political philosophy”, cit., p. 18.

108. *Ibíd.*, pp. 14 y 17.

109. *Ibíd.*, pp. 11 y ss.

110. Por ejemplo ésta es la opinión de filósofos como JUAN CARLOS BAYÓN. “Derecho, convencionalismo y controversia”, en *La relevancia del derecho. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*, PABLO NAVARRO y CRISTINA REDONDO (Comps.), Barcelona: Gedisa, 2002, p. 59.

111. DWORKIN. “Hart’s postscript...”, cit., p. 13.

112. DWORKIN. “Discussion”, en *The Legacy of Isaiah Berlin*, cit., p. 126; también en “Hart’s postscript and the character of political philosophy”, cit., pp. 8 y ss.

113. DWORKIN. “Hart’s Postscript...”, cit., p. 13.

114. *Ibíd.*, p. 11.

115. DWORKIN. “Do liberal values conflict?”, cit., p. 86.

116. PHILIPPA FOOT. “Moral Realism and Moral Dilemma”, en *Moral Dilemmas*. CHRISTOPHER GOWANS (Ed.), cit., p. 251.

117. Por diversas razones, filósofos como KANT o MILL cuestionan que pueda haber dilemas morales genuinos. Para CHRISTOPHER GOWANS. Ambos filósofos son resumidos en el mismo rechazo por HARE. Cfr. RICHARD HARE. “Cómo resolver racionalmente problemas morales”. Filósofos analíticos contemporáneos como EARL CONEE igualmente rechazan la existencia de dilemas morales genuinos. Cfr. EARL CONEE. “Against moral dilemmas”, en *Moral Dilemmas*, cit., pp. 239 a 249. La lista, desde luego, podría continuarse.

118. CHANG. “Introduction”, en *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, cit., pp. 1 a 34.

119. Recuérdese que BERLIN ha sostenido que si hay un conflicto de valores esto no significa que un fin sea verdadero y el otro falso.

120. WILLIAMS entiende que el conflicto entre valores no puede ser tratado como análogo al conflicto entre proposiciones sino entre “deseos”, los cuales no pueden ser verdaderos ni falsos. De esto, como se sabe, WILLIAMS deriva un ataque a la plausibilidad del realismo moral para dar cuenta de dilemas morales genuinos y para atacar, en última instancia, a la viabilidad filosófica misma del realismo moral. BERNARD WILLIAMS. “Ethical Consistency”, en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1993, p. 167.

121. Los presupuestos de esta necesidad institucional son variados. Un presupuesto común es el de que los jueces tienen el deber inexcusable de resolver conflictos sociales. Pero debería ser claro que del hecho que exista este deber no se sigue la eliminación de la posibilidad conceptual de conflictos trágicos genuinos.

122. Pero esto para BERLIN no puede ser más que un equilibrio provisorio, pues la amenaza de cambio está siempre disponible desde que BERLIN, como Heráclito, cree que todo cambia permanentemente. Para mí el apoyo que BERLIN traza en HERÁCLITO es complicado, porque no tengo del todo claro el alcance metafísico que tiene la idea del cambio, pero aquí no voy a tocar este problema.

123. Cfr. ROBERTO GARGARELLA. “El contenido igualitario del constitucionalismo”, en *La relevancia del Derecho. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política*. PABLO NAVARRO y MARÍA CRISTINA REDONDO (Comps.), Barcelona: Gedisa, 2002, especialmente pp. 217 y ss.

124. Por ejemplo, JEREMY WALDRON. “A Right-Based Critique of Constitutional Rights”, *Oxford Journal of Legal Studies*, n.º 13 (1993), pp. 18 a 51.

125. ERNESTO GARZÓN VALDÉS. “Representación y Democracia”, en *Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, especialmente pp. 644 y 645.

126. JOHN RAWLS. *Liberalismo político*. Trad. SERGIO RENÉ MADERO BAEZ. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

127. HUGO SELEME. “Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto”, *Isonomía, Revista de Teoría y*

Filosofía del Derecho, 18 (2003), p. 194.

128. JOHN RAWLS. "The idea of overlapping consensus", citado por HUGO SELEME en "Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto", cit., p. 192.

129. Cfr. WILLIAM GALSTON. *Liberal pluralism*, pp. 67 y 68.

130. RAWLS. *Liberalismo político*, pp. 163 a 165.

131. GALSTON. *Liberal Pluralism*, cit., pp. 63 a 65, analiza qué principios conceptuales, a su juicio,

subyacen al constitucionalismo.

132. JOHN RAWLS. *Teoría de la Justicia*, Trad. MARÍA DOLORES GONZÁLEZ. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 52.

133. ROBERTO GARGARELLA. "La teoría de la justicia de John Rawls", en *Las teorías de la justicia después de John Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 36.

134. GALSTON. *Liberal Pluralism*, cit., p. 68.