

EL PLURALISMO DE ISAIAH BERLIN FRENTE AL RELATIVISMO Y LA INCONMENSURABILIDAD (*)

Por DAVID MARTÍNEZ ZORRILLA

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—MONISMO Y PLURALISMO.—PLURALISMO Y RELATIVISMO.—PLURALISMO E INCONMENSURABILIDAD: a) *Inconmensurabilidad sin pluralismo*. b) *Pluralismo sin inconmensurabilidad. La postura de Berlín*.—BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN

No cabe ninguna duda de que Isaiah Berlin ha sido uno de los pensadores más relevantes del siglo xx (1). Filósofo e historiador de las ideas, a lo largo de sus más de doscientos artículos (2) muestra lo brillante y original de su pensamiento, ya sea hablando acerca de la libertad y el determinismo, sobre los autores del Romanticismo y en general de todos aquellos que en su día fueron 'contra la corriente' mayoritaria de pensamiento, sobre la Ilustración, el liberalismo, el monismo, el pluralismo o sobre cualquier otro tema. No faltan motivos para calificarlo de pensador original; prueba de ello es, por ejemplo, su postura en relación con la Ilustración, pues mientras que por un lado se declara admirador de su espíritu crítico y capacidad emancipatoria, que lucha contra todo tipo de superstición y oscurantismo, por el otro es un crítico implacable de su obsesión racionalista y cientificista, como queda de manifiesto en sus escritos sobre G. Vico, J. G. Herder y otros autores 'contrailustrados'. De hecho, otra muestra de originalidad la constituye precisamente su interés por es-

(*) Este artículo ha sido posible gracias al apoyo del *Comissionat per a Universitats i Recerca del Departament de Presidència de la Generalitat de Catalunya*.

(1) Para profundizar en la figura de este autor, tanto desde un punto de vista personal como intelectual, *vid.* la excelente biografía escrita por M. IGNATIEFF: *Isaiah Berlin: a life*, Metropolitan Books, New York, 1998.

(2) Una relación bibliográfica actualizada y traducida al castellano puede encontrarse en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (Eds.): *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Tecnos, Madrid, 1999, págs. 409 a 440.

tudiar autores a menudo olvidados que se caracterizan por haber ido 'contra la corriente', y que además en muchas ocasiones sostienen ideas totalmente opuestas a las de Berlin. También puede hacerse referencia a otros aspectos como el énfasis en señalar la importancia del contexto histórico y cultural para una mejor comprensión de los individuos y de sus ideas (en lugar de hacer referencia a leyes universales o patrones objetivos y atemporales que rigen con independencia de todo tiempo y lugar), o su defensa del liberalismo político al margen de los fundamentos que usualmente se citan para ello (como las doctrinas metafísicas de los derechos naturales, las teorías del contrato social o la concepción utilitarista), además de otros aspectos como la 'huella empirista' que se deja traslucir en toda su obra e incluso su propia concepción pluralista de los valores (quizás el aspecto que, junto con el de su concepción de la libertad, es el más conocido del autor), que constituirá el punto central del presente artículo.

Aunque aparentemente, tanto por el número de publicaciones como por los temas tratados, la obra berliniana parece muy fragmentada y asistemática, lo cierto es que guarda una considerable coherencia interna, hasta el punto de que la mayoría de las tesis sostenidas en diferentes ámbitos se interrelacionan entre sí e incluso se implican mutuamente, de tal modo que forman un conjunto unitario y consistente (3). Ello hace que a poco que se quiera profundizar en algún aspecto del pensamiento de Berlin, necesariamente se tendrá que hacer referencia, siquiera de forma breve, a otros temas a fin de hacer más inteligible el pensamiento del autor.

El objeto del presente artículo es intentar exponer la concepción pluralista de los valores de Isaiah Berlin y tratar de determinar qué conexiones puede tener ésta con el relativismo ético y con el debate acerca de la inconmensurabilidad de los valores, que goza de una gran actualidad pero en el cual Berlin nunca participó de forma directa. No obstante, a raíz de lo indicado en el párrafo anterior, será necesario asimismo hacer una breve referencia a otros aspectos de la obra del autor, como la crítica a las concepciones monistas, la defensa de la libertad individual o la concepción del individuo que sostiene, para poder alcanzar el objetivo propuesto.

El trabajo se estructura en los siguientes bloques:

a) En el primer apartado, llamado 'monismo y pluralismo', se expondrá en términos generales en qué consiste la teoría pluralista de Berlin, para lo cual resultará útil hacer una breve referencia al esquema de pensamiento que el autor denominaba 'monismo', así como a otros aspectos de la obra berliniana.

b) En segundo lugar, en el apartado denominado 'pluralismo y relativismo', se intentarán exponer las relaciones que existen entre la doctrina pluralista y el relativismo ético, dado que en algunas ocasiones se ha afirmado que el pluralismo constituye una forma de relativismo (*extremo que siempre fue negado por el propio Berlin*).

(3) En este sentido, Stuart Hampshire afirma lo siguiente: «The more one reflects about it, the more clearly one perceives that Berlin's political thought is all of one piece and remarkably consistent across the whole wide range of his writings», en S. HAMPSHIRE: «Nationalism», en A. MARGALIT y E. ULLMAN-MARGALIT: *Isaiah Berlin. A celebration*, Hogarth Press, London, 1991, pág. 130.

c) Por último, en 'pluralismo e inconmensurabilidad', se intentarán mostrar las repercusiones que puede tener la teoría pluralista en el actual debate sobre la inconmensurabilidad, a fin de intentar determinar cómo quedaría ubicado Berlin en el referido debate.

MONISMO Y PLURALISMO

Berlin señala que la historia del pensamiento ha estado tradicionalmente dominada por lo que él denominaba *teorías monistas*. Daba este nombre a todas aquellas construcciones teóricas, presentes desde Platón hasta nuestros días, que, con múltiples variantes y configuraciones, tienen en común el sostener que toda la realidad se conforma a un conjunto de leyes objetivo, inmutable, independiente de todo tiempo y lugar, válido para toda persona en todo momento, que puede llegar a descubrirse siguiendo el método adecuado (ya sea a través de los Textos Sagrados, o de la Razón, o de las Ciencias, o de la Intuición metafísica, o de las Leyes de la Historia, o de la Reflexión interior), y que ofrece, una vez descubierto (si es que llega a descubrirse, pues algunos autores lo habían puesto en duda, aunque no eran contrarios a la idea del monismo como tal), la explicación omnicompreensiva y coherente de toda la realidad, más allá del azar y de las contradicciones aparentes. Tal explicación obviamente comprende los acontecimientos de la naturaleza (el ámbito de las ciencias naturales), pero no se queda ahí, sino que ofrece también todas las respuestas a las cuestiones de valor, a la pregunta acerca de cómo han de vivir los hombres, cuál es la forma *correcta* de vivir y cómo se puede organizar la *sociedad perfecta* (en última instancia se considera según estos esquemas que estas cuestiones también son fácticas), en la que se consigue realizar toda la naturaleza del hombre y alcanzar todos los fines humanos. Éste es un aspecto del pensamiento occidental en el que Berlin insiste, pues lo encontramos en un gran número de ensayos, de los que a modo de ejemplo podríamos citar *La igualdad*, *De la esperanza y el miedo liberado*, *La originalidad de Maquiavelo*, *Vico y el ideal de la Ilustración*, *La persecución del ideal*, *El declive de las ideas utópicas en occidente*, *La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de la sociedad ideal* o *Mi andadura intelectual*. En todos ellos señala que esta concepción se basa en tres presupuestos básicos: «La primera proposición es ésta: todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas. Si un problema no tiene solución correcta, es que no es auténtico (...). El segundo supuesto es que existe un método para descubrir esas soluciones correctas. El que algún hombre lo conozca o pueda, en realidad, conocerlo, es otro asunto: pero debe, en teoría al menos, ser cognoscible, siempre que se utilice para ello el procedimiento adecuado. El tercer supuesto, y quizás más importante en este marco, es que todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo, compatibles entre sí. Esto se desprende de una verdad lógica: que una verdad no puede ser incompatible con otra verdad (...); así que las soluciones correctas, sean soluciones a problemas relativos a lo que hay en el mundo, o a lo que los hombres deberían hacer, o lo que deberían ser (...) no pueden chocar nunca entre ellas

(...). (D)e modo que cuando hayas descubierto todas las soluciones correctas a todos los interrogantes básicos de la vida humana y las hayas unido, el resultado formará una especie de esquema de la suma de conocimiento necesaria para llevar una (o más bien la) vida perfecta» (4).

Pese al dominio que esta forma de pensar ha ejercido a lo largo de la historia, Berlin rechaza este esquema por consideraciones tanto normativas como teóricas.

a) Por una parte, las concepciones monistas, al presentar un modelo de vida perfecta o de sociedad perfecta, imponen un modelo a seguir como el único racional o el único justificado, frente al cual deben ceder cualesquiera otras consideraciones acerca de cómo se ha de vivir o cómo debe organizarse el poder político. Esto es concebido por Berlin como algo negativo, puesto que este autor considera que un aspecto básico y central del ser humano es su capacidad de elección entre las diversas alternativas que se le presentan (en un sentido muy básico de 'elección', no necesariamente como una elección tras una reflexión autónoma y racional), a través de la cual se realiza como ser humano y se dota de una identidad propia. Por ello, desde un punto de vista normativo Berlin defiende la necesidad de respetar una ámbito inquebrantable de libertad negativa para el individuo (5), lo cual a su vez le sirve como fundamento para defender el liberalismo político.

De hecho las teorías de tipo monista pueden además llegar a ser muy peligrosas, puesto que quien se cree en conocimiento de las bases de la sociedad perfecta, puede creerse por ese mismo motivo legitimado para imponerlas, dado que cualquier obstáculo que le interpongan obedece necesariamente a la ignorancia de la verdad (o sencillamente a la mala voluntad): «(S)i sé la verdadera respuesta y tú no la sabes, y tú no estás de acuerdo conmigo, eso es porque eres un ignorante; si conocieras la verdad, tendrías que creer necesariamente en lo que yo creo; si pretendes desobedecerme eso sólo podría ocurrir porque estás equivocado, porque la verdad no te ha sido revelada como me lo ha sido a mí. Esto justifica alguna de las más espantosas formas de opresión y esclavitud en la historia humana, y resulta verdaderamente de lo más peligrosa» (6). En efecto, si se tienen las claves de la sociedad ideal, la sociedad perfecta, en la que todos los fines del hombre y todo lo valioso serán realizados, ningún sacrificio será excesivo, pues ¿qué podría justificar no cometer un daño si el resultado final va a ser el mejor de los posibles? Como gráficamente expone Berlin, para hacer la tortilla hay que romper los huevos; el problema es que se han roto muchos huevos y la tortilla sigue sin existir. Al final, resulta que el daño es cierto y el beneficio incierto.

(4) I. BERLIN: «El declive de las ideas utópicas en Occidente», en I. BERLIN: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Ediciones Península, Barcelona, 1992, págs. 42 y 43.

(5) Acerca del concepto de 'libertad negativa' y su distinción respecto a la 'libertad positiva', *vid.* el conocido ensayo de Berlin titulado «Dos conceptos de libertad», en I. BERLIN: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1988, págs. 187-243.

(6) I. BERLIN: «Mi andadura intelectual», en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARD CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 75.

b) Desde un punto de vista estrictamente teórico, es además destacable que todas las concepciones monistas cuentan con una importante base metafísica, puesto que para justificarse acuden a nociones como las de 'leyes de la historia', 'leyes de la naturaleza humana' o a otros tipos de 'leyes que rigen el mundo o la realidad' que son objetivas, inmutables e independientes de toda actividad humana. Berlin, en cuyo pensamiento puede apreciarse una importante base de empirismo, se muestra muy escéptico en relación a la posibilidad de un conocimiento metafísico, como él mismo reconoce en varias ocasiones: «Jamás he creído en verdades metafísicas algunas —ya fueran verdades racionales como las que expuso Descartes, Spinoza, Leibniz y, en su peculiar y diferente manera, Kant, o en verdades del idealismo (objetivo), cuyos padres Fichte, Friedrich Schelling y Hegel, todavía gozan de algunos discípulos» (7)—. Por supuesto esto afecta a aquellas entidades supraindividuales como la Nación, la Historia, la Iglesia, el Partido, la Razón o el Pueblo, pues «(n)unca acepté ni por un momento la idea de estos super-yos, pero reconocí su importancia en el pensamiento y la acción moderna» (8). En lugar de todo ello es reconocible a lo largo de su obra la importancia del conocimiento empírico y la huella del empirismo, pues todas sus tesis y observaciones teóricas tienen una importante base de observación de la realidad.

Puede observarse que para Berlin existe una discontinuidad entre el ámbito de las ciencias naturales, en relación a las cuales puede hablarse, al menos en algún sentido, de leyes objetivas y universales, del ámbito de las cuestiones de valor, en el que esta idea es rechazada y sustituida por la construcción que el autor denomina *pluralismo*. Desde una perspectiva histórica, para Berlin el autor que sentó firmemente las bases del pluralismo fue Maquiavelo (aunque estrictamente hablando lo que este autor plantea es un dualismo, más que un pluralismo). En lugar de interpretar su obra como hace por ejemplo Croce, uno de los más reconocidos intérpretes del florentino, en el sentido de afirmar que Maquiavelo separó claramente los ámbitos de la moral y la política, y que su obra es un tratado de ciencia política en el que está ausente toda valoración moral, Berlin entiende que lo que hace es plantear un conflicto definitivo e irresoluble entre dos sistemas morales completos y últimos: por una parte el sistema moral cristiano, fundamentado en los valores de «la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la vida ulterior, la creencia en la salvación del alma individual» (9); y por otra el sistema del mundo pagano propio de sistemas políticos como la Atenas de Pericles o la República romana, por la que el florentino sentía una gran admiración, cuyos valores son «el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justi-

(7) I. BERLIN: «Mi andadura...» *op. cit.*, en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 58.

(8) I. BERLIN: «Mi andadura...», *op. cit.*, en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 66.

(9) I. BERLIN: «La originalidad de Maquiavelo», en I. BERLIN: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pág. 106.

cia y por encima de todo la afirmación de las exigencias propias y el conocimiento y poder necesarios para asegurar su satisfacción» (10). Estos dos sistemas son últimos e incompatibles, y cualquier intento de armonizarlos está destinado al fracaso: no se puede crear un sistema político fuerte si sus gobernantes y ciudadanos quieren cumplir con sus valores cristianos. Ante esta situación la única salida es la elección por uno u otro sistema, y Maquiavelo opta claramente por el de los valores públicos paganos. Su obra plantea, como expone Berlín, una novedad importante que ataca uno de los pilares del pensamiento occidental: «Si Maquiavelo tiene razón, si en principio (...) es imposible ser moralmente bueno y cumplir con el deber como éste fue concebido por la ética europea corriente, y especialmente cristiana, y al mismo tiempo construir Esparta o la Atenas de Pericles o la Roma republicana, ni aun la de los Antoninos, se llega a una conclusión de primera importancia: la creencia de que la solución correcta, objetiva, válida a la pregunta de cómo deben vivir los hombres puede, en principio, ser descubierta, no es en principio verdad» (11).

Desde el punto de vista teórico, el pluralismo básicamente consiste en la tesis según la cual existe un conjunto finito de valores últimos que persiguen los hombres, entre los que se encuentran por ejemplo la libertad, la utilidad, la seguridad, la justicia, el poder, la virtud, la compasión, la igualdad, la fraternidad, etc.; tales valores son irreductibles (no son distintas manifestaciones de un único valor al cual pueden reducirse, como por ejemplo opinan los utilitaristas respecto de la utilidad); además, son en última instancia incompatibles, por lo que no puede acudirse en caso de conflicto a ningún criterio o valor objetivamente superior, debiendo proceder en estos casos a realizar una *elección*, que comporta el sacrificio de alguno de los valores en conflicto, siendo imposible construir una teoría armonizadora, pues como muy bien expresa H. Hardy, «Una mayor igualdad puede significar menos excelencia, o menos libertad; la justicia puede obstruir a la compasión; la honestidad puede a veces excluir a la amabilidad; el conocimiento de sí mismo puede interferir con la creatividad o con la felicidad; o la eficacia puede inhibir a la espontaneidad. Éstas no son dificultades locales temporales: son genéricas, indelebles y a veces trágicos aspectos del panorama moral» (12). Las teorías monistas, al sostener que los valores son compatibles o incluso que se apoyan mutuamente, en realidad provocan el sacrificio de determinados valores, de los que se niega su auténtica entidad e importancia, en favor de otros, presentando el resultado como una realidad objetiva. Frente a ello Berlín sostiene con vehemencia que «La noción del todo perfecto, la solución final, en la que todas las cosas coexisten, no sólo me parece inalcanzable (...) sino conceptualmente ininteligible (...). Algunos de los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Es una verdad conceptual» (13).

(10) I. BERLÍN: «La originalidad...» *op. cit.*, en I. BERLÍN: *Contra la corriente...*, *op. cit.*, pág. 105.

(11) I. BERLÍN: «La originalidad...», *op. cit.*, en I. BERLÍN: *Contra la corriente...*, *op. cit.*, pág. 129.

(12) H. HARDY: «Isaiah Berlin: Una impresión personal», en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 27.

(13) I. BERLÍN: «La persecución del ideal», en I. BERLÍN: *El fuste torcido...*, *op. cit.*, pág. 32.

Otro punto a destacar consiste en que los distintos valores del universo pluralista son *objetivos*, con lo cual Berlin no hace referencia a que tienen una entidad metafísica objetiva e independiente de los seres humanos, sino a que los individuos no tienen libertad para determinar como algo valioso cualquier cosa que se les ocurra. Los individuos son libres y se crean a través de la elección, pero ésta se realiza en el marco de los valores del universo pluralista, respecto de los cuales establecen prioridades y realizan elecciones, en las que se sacrifican unos valores en favor de otros. Expresado de otro modo, un *ser humano normal* no puede dejar de considerar que la seguridad, la libertad o la igualdad, por ejemplo, son en alguna medida valiosos.

Sin ninguna duda, el pluralismo de Berlin plantea algunas cuestiones interesantes, como por ejemplo qué es lo que exactamente puede querer decir con que los valores son 'conceptualmente incompatibles', o también el hecho de que los distintos valores a que hace referencia el autor normalmente son considerados como *conceptos esencialmente controvertidos* (14), lo que supone que existen importantes discrepancias en torno a su significado. No obstante, consideraciones tanto de espacio como relacionadas con el objeto del trabajo hacen que estos temas no puedan ser tratados aquí.

PLURALISMO Y RELATIVISMO

Berlin en todo momento se declara partidario del pluralismo de valores (como ya hemos tenido ocasión de observar), aunque nunca se ha considerado a sí mismo como relativista moral, ni ha afirmado que el pluralismo esté conectado con el relativismo. A pesar de ello, autores como Leo Strauss han sostenido que el pluralismo es una forma o manifestación del relativismo (15). Pese a ello, Berlin siempre negó la conexión afirmando con vehemencia que pluralismo no es relativismo: «No soy un relativista; no digo: «me gusta mi café con leche y a usted sin ella»; «estoy a favor de la bondad y usted prefiere los campos de concentración»; cada uno de nosotros con sus propios valores, que ni se pueden solapar ni integrar. Yo creo que esto es falso. Creo, sin embargo, que hay una pluralidad de valores que los hombres son capaces de tener y buscar» (16).

Para entender mejor el rechazo del relativismo ético por parte del autor creo que debe enfatizarse el hecho de la vinculación que éste establece entre el relativismo y el subjetivismo: el motivo principal, según Berlin, por el que el pluralismo valorati-

(14) Sobre este tipo de conceptos, *vid.* W. B. GALLIE: «Essentially contested concepts», en *Proceedings of Aristotelian Society*, 56 (1955-56), pág. 167 ss.

(15) *Vid.* LEO STRAUSS: «Relativism», en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1989, págs. 13 a 26.

(16) I. BERLIN: «Mi andadura...», *op. cit.*, en P. BADILLO O'FARRELLI y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 67.

vo no puede considerarse una forma de relativismo es el de que para los relativistas los valores dependen de la voluntad del individuo (o de la comunidad), en el sentido de que son 'creados' libremente por éste (o por la comunidad), que decide de forma soberana acerca de qué considera valioso, sin que exista ninguna entidad objetiva y universal que determine qué es aquello que ha de considerarse valioso. Refiriéndose a esta construcción Berlin habla de los autores románticos, que llevando al límite de la idea del individuo creador (o mejor, voluntad creadora, pues ésta muchas veces también es asignada a un grupo, como la Nación), afirman la neta subjetividad de los valores, pues son creados por esta voluntad soberana. Poniendo como ejemplo a Fichte: «(L)os valores, los principios, objetivos morales y políticos, no son algo objetivamente dado, no se los impone la naturaleza ni un Dios trascendente; «yo no estoy determinado por mi fin; el fin está determinado por mí» (...). (L)os fines no son, como se había pensado durante más de dos milenios, valores objetivos descubribles dentro del hombre o en un reino trascendente mediante alguna facultad especial. Los fines no se descubren ni mucho menos, sino que se hacen, no se hallan sino que se crean» (17).

En contraste con esta visión subjetivista y voluntarista en extremo, Berlin siempre reiteró que el pluralismo no es una forma de relativismo porque los valores son *objetivos*: hay un número limitado de valores humanos, que no dependen de la libre voluntad; éstos y sólo éstos son valores objetivamente 'humanos'. El ser humano, si éste ha de ser considerado como un 'ser humano normal', sólo puede perseguir unos determinados valores, y no cualquier fin imaginable que haya decidido libremente alcanzar. El ámbito de lo que se puede considerar valioso (los fines posibles) es limitado y común a todos los hombres. Es por ello que el autor afirma lo siguiente: «(T)odos los seres humanos deben tener algunos valores comunes, porque de lo contrario dejarían de ser humanos, y también deben tener diferentes valores, porque de no ser así dejarían de ser diferentes como de hecho así lo son. Eso explica por qué el pluralismo y no el relativismo, los múltiples valores son objetivos, forma parte de la esencia de la humanidad antes que de las fantasías subjetivas de las creaciones arbitrarias de los hombres» (18).

¿Pero qué quiere decir Berlin exactamente con que los valores son 'objetivos'? O, dicho de otro modo, ¿a qué forma de 'objetividad' se refiere? Una posibilidad que podría ser rápidamente descartada sería la de considerar que los valores son objetivos en el sentido de que son entidades metafísicas, trascendentes, eternas e inmutables, a las que podemos acceder por algún medio de conocimiento no empírico, como por ejemplo la intuición metafísica. Ya hemos comprobado lo poco proclive que es el autor a este tipo de construcciones, y ciertamente sería sorprendente y contradictorio con el resto de su pensamiento, en el que la base empírica tiene una im-

(17) I. BERLIN: «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de la sociedad ideal», en I. BERLIN: *El fuste torcido...*, *op. cit.*, págs. 212 y 213.

(18) I. BERLIN: «Mi andadura...», *op. cit.*, en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARD CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 68.

portancia fundamental, que considerara que los valores son 'objetivos' en un sentido semejante al expuesto. Lo anterior, que por sí solo sería una razón de peso para abandonar esa interpretación, se ve ratificado por las palabras del propio Berlin, bastante contundentes, cuando sostiene que «el deseo mismo de tener garantía de que nuestros valores son eternos y están seguros en un cielo objetivo quizá no sea más que el deseo de certeza que teníamos en nuestra infancia o los valores absolutos de nuestro pasado primitivo» (19).

La forma de acceder al conocimiento de los valores no puede ser en consecuencia ninguna suerte de intuición metafísica o conocimiento *a priori*. En lugar de ello, y en línea con el conjunto de su pensamiento, dice Berlin que «(e)n cuanto a la cuestión de cuáles son en realidad los valores que consideramos universales y «básicos» (...), a mí me parece que es una cuestión de tipo casi empírico; es decir, que para responderla, hemos de ir a los historiadores, antropólogos, filósofos de la cultura, científicos de la sociedad de varios tipos, y estudiosos en general, que son los que investigan las ideas fundamentales y las formas esenciales de conducta de sociedades enteras, reveladas en monumentos, formas de vida y actividades sociales, así como también en expresiones más manifiestas que sus creencias, tales como las leyes, la fe, la Filosofía y la Literatura» (20). Pero la determinación de la epistemología de los valores todavía no deja cerrada la cuestión de su ontología. Pues el hecho de que para *saber* cuáles son los valores haya que recurrir a la observación empírica es compatible con la afirmación de que éstos *son* creaciones humanas derivadas de su libre voluntad, y en consecuencia puramente subjetivas. Si así fuera, la idea de la naturaleza humana de Berlin y su concepción de los valores como objetivos (lo que en su opinión evitaría el relativismo) se irían al traste.

Pero Berlin no acepta el subjetivismo y por eso insiste repetidamente en que los valores no dependen de la voluntad, sino que son objetivos, precisamente en el sentido de que *no son creaciones de la libre voluntad* (no en el sentido de que son entidades metafísicas). Para él la convergencia que la observación empírica refleja respecto de ese número finito de valores de los distintos individuos y sociedades viene a ser como un *síntoma* o manifestación de un fundamento más profundo, un fundamento o 'naturaleza humana', que es algo intrínseco e inescapable al ser humano y que lo define como humano, que hace que los valores sean los que son, y no cualesquiera otros. Para remarcar esa objetividad incluso hace una significativa comparación entre los valores y los hechos de la naturaleza observable: «Creo que esos valores son objetivos: que su naturaleza, el hecho de perseguirlos, es parte de lo que significa ser un ser humano, y esto es algo que se da como objetivo. El hecho de que los hombres sean hombres y las mujeres sean mujeres y no perros y gatos, ni mesas ni sillas es un hecho objetivo; y parte de ese hecho objetivo es que hay ciertos valores, y solamente aquellos que los hombres, mientras sigan siendo hombres, pueden

(19) I. BERLIN: «Dos conceptos...», *op. cit.*, en I. BERLIN: *Cuatro ensayos...*, *op. cit.*, pág. 243.

(20) I. BERLIN: *Cuatro ensayos...*, *op. cit.* (Introducción), pág. 55.

perseguir» (21). Aunque no es éste el lugar para hablar de epistemología, resultan bastante plausibles las teorías que afirman que no podemos acceder a la realidad tal como realmente es, sino que lo que percibimos es al menos en parte una creación de nuestra estructura cognoscitiva, que la configura a través de esquemas como pueden ser por ejemplo el tiempo y el espacio y las categorías del entendimiento. Lo que resulta destacable de este punto es que en un sentido, pues, nuestro conocimiento de la realidad empírica es subjetivo, aunque lo llamamos 'objetivo' al menos por el hecho de que no podemos controlarlo a voluntad: aunque lo que percibamos sea una construcción subjetiva, no podemos controlarlas libremente; lo percibimos como lo percibimos, y sobre ello podemos incluso crear un sistema de leyes generales. En relación a los valores, la idea de Berlin puede ser semejante: seguramente los valores no son algo 'objetivo' en el sentido de una realidad o un mundo de valores, sino que son producto de una creación humana; pero al igual que los hechos de la naturaleza, no podemos configurarlos a voluntad.

El punto fundamental no es que los valores sean dependientes o trascendentes a los seres humanos, pues es probable que sean creaciones humanas; lo fundamental es que no quedan a merced de una voluntad creadora y sin límites. Por ello parece plausible la interpretación de J. Gray, quien entiende que la posición de Berlin sería la de un *realismo interno*, a la manera de H. Putnam (a quien remite): los valores serían creaciones históricas, o en todo caso no independientes de la actividad humana, pero que «no dejan de ser, empero, materias o sujetos independientes, respecto de los cuales nuestras creencias pueden ser verdaderas o falsas» (22). También podría resultar útil la distinción que en ocasiones se realiza entre *realismo* y *objetivismo*: mientras que el realismo es la postura que mantiene la existencia real y externa (y por tanto metafísica) de las entidades a las que se refieren nuestras proposiciones, el objetivismo, en este sentido, sería una postura más modesta que se limitaría a afirmar que, con independencia del carácter ontológico de los referentes de nuestras proposiciones (que pueden ser meras proyecciones humanas), no podemos configurarlos a voluntad, sino que cobran cierta independencia respecto de los deseos de cada uno, por lo cual las proposiciones acerca de los mismos pueden ser verdaderas o falsas, según un estándar independiente de la voluntad subjetiva de un individuo concreto.

Con ello parece que Berlin ha conseguido eludir la «amenaza» del subjetivismo, pero ¿basta con eso para evitar el relativismo ético? El relativismo en ética puede adoptar cuanto menos dos configuraciones distintas (aunque quizá fuera más adecuado decir que el relativismo puede operar en dos distintos niveles) (23):

(21) I. BERLIN: «Mi andadura...», *op. cit.*, en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 67.

(22) J. GRAY: *Isaiah Berlin*, Novatores, Valencia, 1996, págs. 96 y 97.

(23) Además de las distintas formas de relativismo aquí expuestas, puede hablarse también de relativismo como una tesis de *ética sociológica* o *descriptiva*, que se limita a exponer las creencias morales que de hecho tienen los distintos individuos y grupos sociales, señalando que diferentes sujetos (indivi-

b) *Relativismo como tesis metaética*. Si bien el ámbito de la metaética es muy amplio y en él se incluyen consideraciones de muy distinta naturaleza, tales como el análisis lingüístico de los juicios éticos (qué clase de enunciados son y cómo debe entenderse el discurso moral desde el punto de vista de las funciones del lenguaje), o el discurso acerca de las funciones que cumple la ética en las relaciones humanas, bajo esta denominación pretendo únicamente hacer referencia a uno de los ámbitos que usualmente se entienden comprendidos dentro de la metaética y que es el relativo a la posibilidad de justificación de los juicios éticos. Se trata, dicho brevemente, de determinar qué condiciones deberían darse para que fuese posible una justificación última y definitiva de los juicios de la ética normativa (o, de otro modo, determinar qué condiciones —si algunas— deberían cumplirse para poder afirmar que se tiene *conocimiento ético* en sentido fuerte, de forma análoga a las condiciones que deben cumplirse para afirmar que se conoce algo en el ámbito empírico), de tal modo que pudiera afirmarse que tales juicios éticos cuentan con la garantía definitiva de ser los más justificados (o simplemente los correctos, siendo todos los demás erróneos). La negación de la posibilidad de alguna o algunas de estas condiciones supondrá en consecuencia negar la posibilidad de un conocimiento ético en sentido fuerte y por tanto la asunción de una postura relativista en el ámbito de la metaética.

La primera cuestión, pues, es la de determinar cuáles tendrían que ser las condiciones que deberían cumplirse para poder defender la posibilidad de que pueda haber juicios éticos que sean objetiva y definitivamente los más justificados. Considero que para ello deberían concurrir tres condiciones, que son necesarias y conjuntamente suficientes (27):

1. En primer lugar, debería existir una realidad moral objetiva (como por ejemplo un mundo de los valores), al menos en el sentido de 'objetividad' referido más arriba, como independencia de la voluntad humana. Porque si los juicios éticos son subjetivos, si dependen de la libre voluntad de cada uno sin que puedan apoyarse en algo externo a ellos o que no puedan controlar a voluntad, entonces no existe razón alguna para considerar que los juicios éticos de un individuo sean mejores o más justificados que los de cualquier otro (en el sentido de justificación objetiva y definitiva, puesto que en otro sentido más modesto todavía podríamos considerar que algunos juicios están más justificados que otros, como aquéllos que tienen en cuenta un mayor número de circunstancias que concurren en una situación, o que se basan en datos más adecuados y precisos, o que no son parciales en algún sentido, o que hacen un mejor uso de la racionalidad formal, por poner algunos ejemplos). Pero lo que parece claro es que si no disponemos de la posibilidad de acudir a ese 'juez imparcial' de la objetividad se desvanece la posibilidad de aspirar a la 'justificación definitiva'.

2. En segundo lugar, tendría que ser posible por algún medio acceder al conocimiento de esa realidad moral objetiva. En este punto caben muchas posibilidades:

(27) Debo mostrar mi agradecimiento a J. L. MARTI por sus valiosas aportaciones en este punto.

puede ser a través de una intuición metafísica u otro tipo de capacidad de conocimiento *a priori*, o puede ser la observación de la realidad empírica el medio para extraer después los elementos de ese mundo objetivo; asimismo, puede ser una facultad concedida a todo ser humano o sólo a algunas personas especialmente capaces por su bondad y sabiduría. Pero en todo caso, tal realidad ha de ser susceptible de ser conocida, de algún modo y por alguna persona, pues si está vedada definitivamente al ser humano, en la práctica es como si no existiera, pues nadie podría pretender que sus juicios morales estuvieran amparados por la realidad moral. En cualquier caso, además, debe ser posible obtener un conocimiento verdadero o justificado de esa realidad, para lo cual se precisa de un criterio para distinguir en este ámbito entre la mera creencia y el conocimiento, tal como se hace en el plano empírico.

3. Por último, el mundo objetivo de la moralidad ha de poder proporcionar respuestas concretas y unívocas a las diferentes cuestiones morales que se les plantean a los hombres. Ello ha de ser así, puesto que el juicio moral que estará justificado de forma definitiva para la cuestión de que se trate (por ejemplo, la pena de muerte, el aborto, la eutanasia, la discriminación positiva, etc., pero también cuestiones mucho más específicas, como el caso en que se haya hecho una promesa sincera cuyo cumplimiento probablemente daría lugar a un grave perjuicio) será aquél que coincida con la solución que disponga para esa cuestión. Si esa realidad moral no ofrece esa solución unívoca, el juicio moral (por ejemplo, 'no se deben cumplir las promesas si pueden provocar graves daños a inocentes') no podrá pretender gozar de justificación definitiva. Esa situación tanto puede deberse a motivos epistémicos (que en caso de ser insalvables conducirán a la misma situación que si los motivos por los que no existe una respuesta concreta son sustantivos) como a motivos sustantivos (como ocurriría por ejemplo en el caso de que los valores fueran inconmensurables, a lo que seguidamente nos referiremos).

Para aquel que considere que concurren las tres condiciones anteriormente descritas, podrá hablarse de juicios éticos objetiva y definitivamente justificados (o simplemente *correctos*, en un sentido fuerte del término), con lo que eludirá la posibilidad de un relativismo en sentido metaético. Por el contrario, será suficiente con negar alguna de las tres condiciones para poder considerar a alguien como relativista en este sentido.

A pesar de lo anterior, creo que resultaría útil hacer una distinción en función del tipo de rechazo que se haga a la idea de la justificación de los juicios éticos. El rechazo puede hacerse de forma radical, con lo que hablaríamos de un *relativismo metaético en sentido fuerte*, o de forma moderada, con lo cual nos hallaríamos frente a un *relativismo metaético en sentido débil*.

En sentido fuerte, ser relativista consiste en el rechazo de las tres tesis anteriores hasta el punto (que no se deduce lógicamente de este rechazo) de defender que no existe (en el sentido de que no es posible que exista) ninguna ética normativa que esté *más justificada* que otra. Por el contrario, todas son igual de 'válidas' (o 'inválidas'), sin que ninguna pueda pretender ser superior por estar fundamentada en mejo-

res razones que las demás. Esta teoría puede ir (de hecho suele ir) acompañada del relativismo en el ámbito de la ética normativa (se dice que como todas las concepciones son igual de válidas o justificadas, se debe ser tolerante y no juzgar a otros con otros valores ni intentar imponerles los nuestros), pero debe destacarse que son dos aspectos independientes: es perfectamente posible sostener que la propia visión está tan (in)justificada como cualquier otra y, sin embargo, valorar los actos de los demás conforme a ella o, más aún, intentar inculcar a los demás las convicciones propias.

Probablemente incluso de forma más clara que en relación a la ética normativa, la postura de Berlin no puede ser considerada relativista conforme a esta visión metaética. En todo momento el autor está convencido de que no todos los sistemas éticos son igual de válidos o están igual de (in)justificados, lo que se manifiesta en el hecho de que considera que el liberalismo, con su defensa de la libertad negativa, es el sistema más justificado porque es el que mejor se adapta a las exigencias de la naturaleza humana (28), mientras que otras concepciones limitan o eliminan al menos una parte de 'humanidad' al individuo, al negarle la posibilidad de elección. Por tanto desde su punto de vista pueden aportarse razones en favor de una mayor justificación de una teoría respecto a las demás.

En su versión moderada, el relativismo metaético supone la negación de una o varias de las tres tesis arriba indicadas, pero sin por ello negar toda posibilidad de justificación de los juicios éticos o de establecer comparaciones entre ellos en función de la entidad de las razones que los apoyan y fundamentan. De este modo sigue siendo posible hablar de justificación en materia moral, aunque sin que sea posible asirse a algo análogo a la verdad objetiva, de tal manera que siempre será posible que a la luz de nuevas y mejores razones (nunca definitivas) podamos modificar nuestras creencias éticas.

¿Cuál sería la posición de Berlin en relación a esta última concepción? Berlin parece afirmar la primera de las condiciones: existe un conjunto de valores que son objetivos y consustanciales al ser humano, que no puede crearlos ni configurarlos a voluntad (aunque lo que sí puede hacer libremente es establecer prioridades y jerarquías libremente, a través de la elección). También parece sostener la segunda de las tesis: los valores son cognoscibles, no a través de oscuros mecanismos apriorísticos, sino mediante una observación serena, profunda y sin prejuicios acerca de cómo es y cómo se comporta el hombre. El problema parece estar relacionado con la tercera de las condiciones: ese mundo moral objetivo, compuesto por ese conjunto de fines humanos últimos, múltiples e irreductibles, en muchas ocasiones no puede ofrecer respuestas concretas y unívocas a la pregunta de cómo debe comportarse el ser hu-

(28) Sobre este punto, *vid.* por ejemplo P. BADILLO O'FARRELL: «Pluralismo, libertad, decencia. Consideraciones en torno a la filosofía política de Isaiah Berlin», en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, págs. 153-193; y E. GARCÍA GUTIÁN: «El pluralismo liberal de I. Berlin», en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, págs. 293-308.

mano. Esos valores están en pugna, pues son incompatibles y además son inconmensurables, lo que implica que en los casos de conflicto no podemos acudir a un patrón o medida común y de carácter objetivo. En lugar de ello, el hombre se ve condenado a la elección, en ocasiones trágica y radical, que implica sacrificar unos bienes en favor de otros. En ausencia de este criterio o medida objetiva para dirimir conflictos entre inconmensurables (la misma expresión ya es un pleonasma), no puede hablarse de la solución objetiva y definitivamente correcta. Este hecho le conduce pues a ser un relativista en este concreto y limitado sentido.

Conviene recordar que ser relativista metaético en sentido débil no implica serlo ni en sentido fuerte ni en el ámbito normativo (a los cuales suele hacerse principalmente referencia cuando se dice que alguien es un relativista). El rechazo de Berlin a la posibilidad de un criterio que permita obtener la solución definitivamente correcta en los conflictos no le conduce ni mucho menos a afirmar que cualquier elección, cualquier ordenación que se establezca entre valores en juego, es igual de válida o justificada; sostiene en cambio que existen sistemas morales mejor justificados que otros, o apoyados en mejores razones que otros. Él mismo da cuenta de ello cuando sitúa el valor de la libertad negativa por encima de los demás y ofrece buenas razones para ello. Considero que esta interpretación es la más adecuada para entender por qué incluyó la siguiente cita de *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, de J. Schumpeter, al final de su ensayo *Dos conceptos de libertad*: «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno (...), y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro» (29). La 'validez relativa' se concreta al aspecto de que no se puede contar con una justificación totalmente definitiva (y que deja la puerta abierta a que una nueva consideración en profundidad del tema nos lleve a la conclusión de que existen otras opciones mejor justificadas); pero esto no impide que se puedan 'defender sin titubeo', si se consideran más justificadas que las demás concepciones en pugna.

PLURALISMO E INCONMENSURABILIDAD

El debate acerca de la inconmensurabilidad ha alcanzado en los últimos años un gran nivel de complejidad, debido en parte al gran número de autores que están abordando el tema (baste citar, entre otros, a J. Raz, B. Williams, T. Nagel, Ch. Larmore, S. Hurley, R. Dworkin, D. Statman o R. Chang). A fin de clarificar la exposición y el análisis, y aun a riesgo de no mostrar ni dar a entender las auténticas dimensiones de la discusión, voy a basarme en la obra de J. Raz (30), probablemente una de las exposiciones más claras y sistemáticas sobre el tema.

(29) I. BERLIN: «Dos conceptos...», *op. cit.*, en I. BERLIN: *Cuatro ensayos...*, *op. cit.*, pág. 243.

(30) J. RAZ: *The morality of Freedom*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1986. Cap. 13: Incommensurability, págs. 321-366.

Según Raz, «A and B are incommensurate if it is neither true that one is better than the other nor true that they are of equal value» (31). Si conforme a esta definición dos elementos son incommensurables, no podrá establecerse entre ellos una ordenación valorativa en términos de 'mejor que', 'peor que' o 'del mismo valor que'. De este modo, la incommensurabilidad es una instancia de incomparabilidad [si bien no la única, como señala el autor (32)].

La imposibilidad de elaborar una relación de este tipo entre los elementos incommensurables provoca la ruptura de la transitividad, ya que puede darse el caso de que, siendo A y B incommensurables, haya otro elemento C, que siendo mejor que A siga sin ser mejor, peor o del mismo valor que B. Puede ponerse el siguiente ejemplo: al intentar comparar el *Hamlet* de Shakespeare con *La pasión según San Mateo* de J. S. Bach, podemos encontrarnos con que no podemos decir que una es mejor que la otra, pero tampoco que las dos sean del mismo valor (esto requeriría la dudosa premisa de que podemos hallar un criterio común de valoración para la obra literaria y musical de ambos autores). Supongamos ahora, sólo como ejemplo, que el *Requiem* de Mozart es mejor que *La pasión según San Mateo* de J. S. Bach; pues bien, aunque ello fuese así, podríamos seguir manteniendo que la obra de Mozart no es ni mejor ni peor que el *Hamlet* de Shakespeare, ni tampoco que son del mismo valor. Si la obra de Shakespeare y la de J. S. Bach hubiesen sido del mismo valor, entonces el *Requiem* de Mozart debería necesariamente ser mejor que las otras dos.

Tal ruptura de la transitividad es concebida por Raz como un *signo* de incommensurabilidad (*mark of incommensurability*), pero no como su definición, puesto que es el carácter incommensurable de las alternativas lo que provoca la ruptura de la transitividad, y no esta ruptura lo que convierte a las opciones en incommensurables.

Más interesante desde el punto de vista del análisis que nos ocupa es la importante consecuencia de que al no ser posible una ordenación en términos de preferencia comparativa entre los distintos elementos incommensurables, se produce una incapacidad de la razón para hallar una 'respuesta correcta' a la hora de realizar una elección. Esta cuestión constituye un aspecto central que suele presidir la discusión entre los partidarios y los detractores de la idea de la incommensurabilidad.

Si bien nada impide en teoría que se produzca una situación de incommensurabilidad entre dos elementos cualesquiera (33), donde esta cuestión ha cobrado un mayor interés es en el ámbito del razonamiento práctico (principalmente en la filosofía moral), en el cual se discute si la tesis de la incommensurabilidad puede resultar adecuada para dar cuenta de al menos algunas de las situaciones en las que existe un (cuanto menos aparente) conflicto entre deberes morales (o comportamientos no fa-

(31) J. RAZ: *The morality...*, *op. cit.*, pág. 322.

(32) Insiste Raz en que una situación de incomparabilidad puede también deberse a otras causas como por ejemplo a problemas de vaguedad del lenguaje.

(33) Raz mismo plantea como posibles casos de incommensurabilidad algunas elecciones moralmente irrelevantes, como la elección entre la alternativa de una taza de té y una de café, o la de pasear una tarde por el parque o quedarse en casa leyendo un libro.

cultativos, en general), como por ejemplo el caso en que el cumplimiento de una promesa pueda causar importantes perjuicios a inocentes. En casos como éste se produce, cuanto menos *prima facie*, una colisión entre dos obligaciones cuyo cumplimiento conjunto es incompatible en ciertas circunstancias concretas (en este caso la obligación de cumplir las promesas y la obligación de no dañar a inocentes). En algunos casos estas situaciones de colisión pueden alcanzar extremos muy serios, dando lugar a lo que se suele conocer como *dilemas morales*. Éstas son situaciones en las que las alternativas en conflicto están amparadas en razones muy importantes, de tal modo que sea cual sea la decisión final, se producirá una gran pérdida de valor moral, puesto que ninguno de los deberes en conflicto consigue, en un balance de razones, desbancar al otro, conduciendo a un resultado final siempre insatisfactorio. Se trataría de situaciones como aquella en la que la única manera de evitar la muerte de un grupo de personas inocentes sea causando la muerte a otra persona, también inocente. En tal caso, sea cual sea la decisión final, el resultado se presenta como inaceptable, puesto que la obligación de no matar a un inocente es muy fuerte, al igual que la obligación de evitar, si está a nuestro alcance, que mueran personas inocentes.

Algunos teóricos manifiestan que la noción de inconmensurabilidad constituye un buen instrumento teórico para dar cuenta y reconstruir adecuadamente estas situaciones. Los casos de dilemas morales auténticos serían, al menos algunos de ellos, ejemplos de alternativas inconmensurables. En estas situaciones, en consecuencia, no puede hablarse de una 'solución correcta' discernible racionalmente.

Frente a esta postura otros filósofos niegan la existencia de inconmensurabilidad en el ámbito moral (o del razonamiento práctico en general). Para ello pueden adoptarse al menos dos estrategias distintas: *a)* puede sostenerse que existe una pluralidad de valores o principios que sustentan las obligaciones morales, pero que, a diferencia de lo que afirma la concepción pluralista, estos valores o principios son compatibles entre sí, de tal modo que los conflictos serán en todo caso sólo aparentes (al menos uno de los deberes en conflicto será aparente, por lo que al final sólo uno de ellos —como máximo— será nuestro auténtico deber); *b)* la otra posibilidad consiste en negar la pluralidad (incluso entre elementos compatibles entre sí) y sostener que todas las obligaciones o deberes morales se fundamentan en un único principio o valor. Tal cosa es lo que afirman los utilitaristas, al sostener que el único valor, al cual todo lo que consideramos valioso es reductible, es el de la utilidad, normalmente entendida como la maximización del bienestar para el mayor número de personas. De este modo, el único resultado posible en toda alternativa será que una de ellas es mejor que la otra o que las dos son del mismo valor, por lo que resultará indiferente por cuál de ellas nos inclinemos.

Sea cual sea el mecanismo adoptado, las dos concepciones expuestas tienen en común el afirmar que en todo caso existe una solución correcta (sostienen la 'tesis de la respuesta correcta', en adelante 'TRC'), y por tanto la negación de la inconmensurabilidad, dado que esta última es mantenida por los autores que sostienen la negación de TRC (en adelante, 'N-TRC').

Es precisamente en el seno de este gran debate entre los autores que sostienen TRC [entre los que se sitúan por ejemplo W. D. Ross (34), R. Dworkin (35), D. Statman (36), y, con ciertas peculiaridades, S. Hurley (37)] y los que sostienen N-TRC [como el propio J. Raz, B. Williams (38), T. Nagel (39) o Ch. Larmore (40)], en el que se enmarca la discusión sobre la inconmensurabilidad, dado que ésta se entiende como un argumento en favor de N-TRC.

La cuestión que me interesa abordar ahora es la relación que puede establecerse entre el pluralismo y la inconmensurabilidad, para así poder después relacionar el pensamiento de Berlin con esta cuestión. Parece bastante claro que no plantea problemas de compatibilidad el sostener al tiempo las tesis del pluralismo y de la inconmensurabilidad (si los valores son plurales, últimos e incompatibles, no pudiendo acudir a un criterio de resolución de conflictos, dos alternativas fundamentadas en distintos valores pueden resultar inconmensurables), así como tampoco los plantea el negar ambas. La cuestión es más problemática e interesante en los otros dos casos: a) ¿puede sostenerse la inconmensurabilidad sin sostener también el pluralismo?; y b) ¿puede sostenerse el pluralismo sin sostener asimismo la inconmensurabilidad?

a) *Inconmensurabilidad sin pluralismo*

Si realizamos una primera aproximación al problema, puede parecer que sostener la tesis de la inconmensurabilidad requiere también ser partidario de la tesis pluralista. Un dato que apunta en esa dirección consiste en que si negamos la concepción pluralista de los valores también parece desaparecer la inconmensurabilidad en el ámbito práctico. Como ya se ha indicado, dicha negación podría llevarse a cabo de dos maneras: a) puede sostenerse que existe una pluralidad de valores, pero negando la afirmación pluralista de que éstos son en última instancia incompatibles entre sí (recordemos que una de las tesis del monismo era la creencia en la compatibilidad de los valores). De este modo, en todos aquellos casos en que se nos presente

(34) Vid. W. D. ROSS: *Lo correcto y lo bueno*, Sigueme, Salamanca, 1994 (edición original inglesa de 1930).

(35) Vid. R. DWORKIN: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1989. Hay que destacar, con todo, que en un artículo posterior, «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», en *Philosophy and Public Affairs*, v. 25, núm. 2, 1996, afirma que en ocasiones la respuesta correcta puede ser que no existe respuesta.

(36) Vid. D. STATMAN: «Hard cases and moral dilemmas», en *Law and Philosophy* 15 (1996), págs. 117-148.

(37) Vid. S. HURLEY: *Natural Reasons. Personality and Polity*, Oxford University Press, New York, 1989.

(38) Vid. B. WILLIAMS: *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

(39) Vid. T. NAGEL: *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

(40) Vid. Ch. LARMORE: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

un conflicto entre alternativas basadas en valores distintos, se tratará de una falsa controversia, dado que un auténtico conflicto no puede darse. Para esta visión, lo que ocurre en estos casos es un planteamiento defectuoso de la cuestión, debido normalmente a que al menos uno de los 'deberes' en conflicto es sólo aparente. Esta posibilidad, al evitar el conflicto, elimina de raíz un presupuesto del problema de la incommensurabilidad en el ámbito práctico. *b)* puede defenderse asimismo una concepción reduccionista, según la cual existe un único valor (puede ser en el sentido de que tal valor es un baremo, criterio o medida común conforme al cual se comparan las alternativas que se nos presentan), y que todo aquello que nos parece valioso es una forma o manifestación de este único valor. Los utilitaristas mantienen una concepción de este tipo, dado que para éstos todo es cuantificable en términos de utilidad (entendido como incremento del bienestar del mayor número de personas). Se dispone así de un criterio común de comparación entre las distintas alternativas, evitando en consecuencia el problema de la incommensurabilidad, dado que una vez determinada la utilidad relativa de cada alternativa en juego, sólo caben las posibilidades de que una sea mejor que la otra o que ambas sean del mismo valor.

Otro indicio que parece apuntar en la dirección de que se requiere sostener el pluralismo para poder afirmar la incommensurabilidad es el de que por regla general los autores sostienen ambas tesis conjuntamente. Éste es el caso, por ejemplo, de T. Nagel (41), Ch. Larmore (42) y B. Williams (43).

(41) T. Nagel, en T. NAGEL: *Mortal...*, *op. cit.*, págs. 128-141, distingue entre cinco tipos o fuentes fundamentales de valor: 1. obligaciones específicas (como las que uno tiene hacia su familia, o como las que un médico tiene hacia sus pacientes; dependen de las relaciones específicas que uno tenga respecto a los demás, no forzosamente de forma voluntaria); 2. los derechos generales que tiene toda persona; 3. la utilidad (en el sentido usual de promoción del bienestar general); 4. los fines perfeccionistas (el autor hace aquí referencia al valor intrínseco de los descubrimientos científicos, de la creación artística o de la exploración del espacio, con independencia de que sólo sean comprendidos por un mínimo número de personas y de que no tengan aplicaciones prácticas); 5. la vinculación a los proyectos vitales propios. Nagel sostiene que estas categorías constituyen distintas *fuentes* de valor; cada una de ellas proporciona un determinado tipo de razones que sustentan deberes morales, y diferentes deberes que encuentran su fundamento en distintos tipos o fuentes de valor pueden entrar en conflicto. Sostiene de esta manera la tesis pluralista, pues lo valioso no es único, sino múltiple, y cada uno de los elementos que lo componen es igualmente último y pueden crearse conflictos entre las exigencias derivadas de cada uno de ellos. Pero además sostiene la tesis de la incommensurabilidad, en cuanto niega que pueda existir un criterio o procedimiento para determinar la respuesta correcta en los casos de conflicto. Respecto a la posibilidad, por ejemplo, de establecer una jerarquía entre los distintos tipos de valores, el autor afirma que tal método de decisión sería absurdo, no por el orden particularmente elegido, sino por su carácter absoluto. Lo que resulta destacable de esto es que no niega la posibilidad de establecer estipulativamente un sistema para resolver cualquier conflicto, sino que afirma que la creación de tal sistema falsaría la práctica y el razonamiento moral humano tal como lo conocemos. El rechazo de métodos definitivos para obtener una solución a los conflictos prácticos le lleva a afirmar que hay dilemas prácticos sin solución que son conflictos tan complejos que la razón no puede actuar con garantías.

(42) Ch. Larmore también puede ser considerado como un pluralista. En Ch. LARMORE: *Patterns...*, *op. cit.*, págs. 131-150, hace referencia a la 'heterogeneidad de la moral'; para este autor los deberes morales surgen de tres principios independientes: 1. el de parcialidad (deberes particulares que dependen de

Sin embargo, considero que sería un error pensar tanto que cualquier conflicto entre distintos valores es por ello un problema entre alternativas inconmensurables, como que no pueda darse una situación de inconmensurabilidad entre dos alternativas basadas en un mismo valor. La primera de estas dos afirmaciones no es sostenida por ningún autor, ni siquiera por B. Williams, que aunque es quien parece mantener una postura más extrema respecto a la inconmensurabilidad, rechaza explícitamente que cualquier conflicto planteado entre distintos valores sea por esa simple razón racionalmente irresoluble (44), puesto que por ejemplo en el caso de que el cumplimiento de una promesa trivial causara serios perjuicios a inocentes, no cabría duda alguna de que lo correcto sería incumplir tal promesa. Más interesante es la posibilidad de que se produzca una situación de inconmensurabilidad entre alternativas basadas en un mismo valor. Aunque esto puede parecer a primera vista extraño, considero que puede llegar a producirse: piénsese por ejemplo en el caso de que alguien haya realizado dos promesas importantes y mutuamente incompatibles, o en la situación del que ante el peligro inminente de que puedan morir dos personas (de circunstancias y características muy similares), y no pudiendo por las circunstancias salvar a ambas, debe decidir a quién salva. Incluso podría plantearse la posibilidad de que existiera inconmensurabilidad entre dos alternativas basadas en la utilidad: éste podría ser el caso del que duda entre donar una cantidad de dinero a una ONG que ofrecerá asistencia sanitaria a personas que lo precisen, de tal modo que el beneficio será inmediato, pero para un reducido número de personas, o donarla a otra ONG cuya misión es mejorar las infraestructuras agrarias en el Tercer Mundo, para

situaciones y relaciones empíricamente concretas en las que estamos situados, como los que surgen de la amistad, de la pertenencia a la familia, o de nuestro trabajo); 2. el principio consecuencialista (deberes de producir el máximo bien y el mínimo mal a aquellos que son afectados por nuestras acciones, sean quienes sean); 3. el principio deontológico (deberes de hacer o evitar determinados comportamientos en virtud de que pertenecen a determinadas categorías; por ejemplo, cumplir las promesas, decir la verdad, no causar daños a inocentes, etc.). Cada uno de estos principios representa una fuente independiente (y por tanto no reductible) de valor moral, y pueden plantearse conflictos entre las demandas derivadas de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, si hemos hecho una promesa cuyo cumplimiento puede provocar perjuicios a terceros inocentes, en virtud del principio deontológico deberíamos cumplirla (en tanto que es una promesa y éstas deben cumplirse), y en virtud del principio consecuencialista deberíamos abstenernos de ello. Por otra parte, en algunas ocasiones los conflictos se plantearán entre alternativas inconmensurables, racionalmente irresolubles por motivos sustantivos (no por ignorancia de datos relevantes), en los que todas las alternativas son obligatorias.

(43) B. Williams es posiblemente el autor que mantiene una postura más cercana a la de Berlin. Al igual que este último (es más, fundamentándose en la obra de este autor), sostiene (*vid.* B. WILLIAMS: *Moral...*, *op. cit.*, págs. 71-82) la tesis pluralista según la cual existe una pluralidad irreductible de valores que resultan al menos parcialmente incompatibles. Cuando surge un conflicto entre pretensiones fundamentadas en valores incompatibles, sea cual sea el resultado final, habrá una pérdida de algo valioso. Pero Williams no se queda ahí, sino que sostiene que no existe una 'moneda común' para valorar las pérdidas y ganancias de valor, y que los valores son, además de múltiples, inconmensurables. Si no puede hacerse algún tipo de comparación, la consecuencia será que no podrá defenderse racionalmente que un resultado sea objetivamente mejor que el otro o, lo que es lo mismo, qué decisión tomar en el conflicto.

(44) B. WILLIAMS: *Moral...*, *op. cit.*, pág. 77.

que a medio y largo plazo se produzcan mayores cantidades de alimentos y mejore la calidad de vida de un mayor número de personas. Consideraciones de este tipo hacen plausible pensar en la posibilidad de que exista inconmensurabilidad al margen del pluralismo (45), o, dicho en otros términos, que la asunción de la tesis de la inconmensurabilidad no implica aceptar asimismo la concepción pluralista de los valores.

b) *Pluralismo sin inconmensurabilidad*

Como se ha señalado en la anterior sección, por regla general los distintos autores sostienen conjuntamente las tesis del pluralismo y de la inconmensurabilidad. De hecho, existe una estrecha relación entre ambas, puesto que si los valores son irreductiblemente múltiples e incompatibles, no existirá ningún valor superior que pueda servir de criterio para dirimir los conflictos entre posibilidades basadas en valores distintos, pudiéndose llegar a una situación de inconmensurabilidad. Con ello parece haber una conexión lógica que va desde el pluralismo a la inconmensurabilidad. Pero quizá, aunque no se trate de una solución muy usual, podría ser posible sostener la inconmensurabilidad sin abrazar también una concepción pluralista. Ello ocurriría si se sostuviera que los conflictos basados en distintos valores son auténticos, de tal modo que fuera cual fuese el resultado final se produciría un sacrificio y una pérdida de algo valioso (pues de lo contrario la postura no sería auténticamente pluralista), y, pese a ello, se mantuviera que existe para todo caso una respuesta correcta (por ejemplo, la alternativa que provocara una menor pérdida, la cual seríamos capaces de descubrir si fuésemos perfectamente racionales y dispusiéramos de toda la información relevante). Una concepción como la expuesta supondría, entonces, la posibilidad de sostener al mismo tiempo el pluralismo y TRC.

Aun así esta posibilidad se enfrenta a algunos problemas teóricos que la hacen muy poco plausible: si los valores son igualmente últimos, ¿qué quiere decirse realmente con que existe una solución *correcta*? Y, si se adopta la respuesta 'que provoca la menor pérdida', ¿conforme a qué criterio se determina ésta? Hablar de solución correcta presupone tener un criterio de corrección, y parece que éste no puede ser uno de los valores del conjunto pluralista, pues en tal caso ya no se trataría de un auténtico pluralismo [al menos si quiere hablarse de corrección en un sentido *objetivo*, puesto que una solución sí que puede ser correcta de acuerdo con un sistema subjetivo —que puede ser más o menos flexible— de jerarquización de valores (46)].

(45) Obviamente esta conclusión no es aceptable desde la óptica del utilitarismo clásico, para el cual una situación como la descrita sería a lo sumo un caso de indiferencia.

(46) Puede entenderse que Berlin hace en parte eso mismo cuando en el ámbito de las decisiones políticas establece prioridad a las alternativas que están fundamentadas en el valor de la libertad negativa (y aun así de manera limitada, puesto que no aceptaría que por una mínima ganancia de libertad negativa se sacrificaran de forma muy importante otros valores). Berlin insiste en todo momento en que los valores son igualmente últimos e irreductibles, pero esto no obsta a que, de forma subjetiva, por entender que

Puede considerarse que W. D. Ross (47) sostiene una concepción como la que se acaba de exponer (aunque en realidad su postura está lejos de quedar clara al respecto). Este autor defiende, en contra del utilitarismo, que no todo deber moral se fundamenta en la obligación de maximizar el bienestar general, sino que existen distintas fuentes o situaciones irreductibles que dan lugar a lo que él denomina *deberes prima facie* (actos que constituirían nuestro deber moral en caso de no concurrir otras circunstancias moralmente más relevantes que exijan otros comportamientos). Estas distintas fuentes son irreductibles, y en determinadas circunstancias pueden dar lugar a exigencias incompatibles. A pesar de ello, Ross mantiene que en todo caso existe una respuesta correcta, que es aquélla que, si fuésemos omniscientes, deberíamos ver que es nuestro deber (sostiene una concepción intuicionista en metaética), y éste es llamado *deber sans phrase* (actualmente suele utilizarse la expresión *all things considered*), que es el único deber auténtico, a diferencia de los deberes *prima facie*, que son sólo aparentes. Pero con ello parece implícitamente negar al final la tesis pluralista, puesto que si los deberes (excepto uno) son sólo aparentes no existiría un auténtico sacrificio de valor. De todos modos, esta visión se transforma en titubeante debido a varias afirmaciones del autor en el sentido de que sí se producirían tales sacrificios (48), aunque aquí lo que resulta interesante es contemplar cuáles son las posibilidades reales de mantener la tesis pluralista negando la existencia de inconmensurabilidad, y se ha podido comprobar lo problemático de esta posibilidad.

La postura de Berlin

Una vez planteados en términos muy generales algunos aspectos del debate acerca de la inconmensurabilidad, trataremos de ver dónde quedaría situado Berlin

así es como mejor se garantiza un respeto por el individuo, establezca una cierta prioridad para la libertad negativa. Pero desde un punto de vista estrictamente objetivo los valores son los que son y ninguno está colocado «por naturaleza» por encima de los demás.

(47) Vid. W. D. Ross: *Lo correcto...*, *op. cit.*, esp. cap. 2, «¿Qué hace correctos a los actos correctos?», págs. 31-63.

(48) Así, en un momento dado Ross afirma que «(c)ualquier acto que hacemos contiene varios elementos en virtud de los cuales cae bajo varias categorías. En virtud de ser la ruptura de una promesa, por ejemplo, tiende a ser incorrecto; en virtud de ser un ejemplo de alivio de la aflicción tiende a ser correcto» (pág. 43). Esto es un tanto extraño, porque si sólo una de las obligaciones es la auténtica, la otra, siendo aparente, no puede contribuir a su corrección o incorrección. Parece que de algún modo hay un sacrificio de algo valioso, y algunos pasajes refuerzan esta idea: «Cuando nos creemos con derecho a romper una promesa para aliviar la aflicción de alguien, es más, moralmente obligados a hacerlo, de ningún modo dejamos de reconocer como deber *prima facie* el mantener nuestra promesa, y esto nos lleva a sentir, no vergüenza y arrepentimiento, ciertamente, pero sí compunción por comportarnos como lo hacemos; reconocemos asimismo que es deber nuestro compensar al que recibió la promesa por el incumplimiento de la misma» (pág. 43). Afirmaciones de este tipo hacen que la postura de este autor quede indeterminada, aunque alguien podría apuntar que este tipo de sentimientos se deben a nuestra comprensión limitada del mundo, puesto que si fuéramos omniscientes veríamos claramente que una de las obligaciones es sólo aparente y su «incumplimiento» no tiene por qué producir estos efectos.

dentro del mismo. No es una tarea sencilla, puesto que si bien en algunas ocasiones el autor llega a utilizar el adjetivo 'incommensurables' para referirse a los valores e incluso a culturas completas (o, quizá más exactamente, a configuraciones y jerarquizaciones que las culturas hacen de los valores, que son comunes a los seres humanos), en ningún momento su obra pretende inmiscuirse de lleno en la discusión actual, tal como se ha presentado aquí. A pesar de ello, creo que existen suficientes elementos de juicio para sostener que probablemente sostendría la tesis de la incommensurabilidad. Es significativo que muchos autores estudiosos de su obra se la atribuyan, explícita o implícitamente, como por ejemplo hacen S. Morgenbesser y J. Lieberman: «There is no stable background of standards against which we can appraise the alternatives, no common criterion whereby a rational decision between them can be made. There are just the competing alternatives; we must somehow settle for one of them. As Berlin expressed it, such 'choices must be made for no better reason than that each value is what it is, and we choose it for what it is, and not because it can be shown on some single scale to be higher than another.' No alteration of circumstances, no new technology or scientific knowledge can remove such conflicts» (49). E. García afirma que «nuestro autor insiste en que el pluralismo lo que hace es recordarnos que es posible el conflicto entre cosas valiosas que son incommensurables, situación en la que cualquier decisión acarreará una pérdida segura; que no hay ningún procedimiento general que en estos casos nos proporcione automáticamente la solución correcta; y que un valor que en unas circunstancias tiene más peso en otras tiene menos» (50). H. Hardy se pronuncia en un mismo sentido cuando sostiene, refiriéndose a Berlin, que «si los valores últimos son incommensurablemente diferentes e incommensurables, se sigue entonces (...) que no existe una única solución en los conflictos de valores, que no se puede llegar necesariamente a una única preferencia entre tradiciones diferentes y que tampoco podemos justificarla a expensas de otras alternativas» (51). También J. Gray atribuye a Berlin la defensa de la incommensurabilidad (y para la exposición de ésta, toma como referente la obra de J. Raz) (52).

Pero al margen de las valiosas opiniones de estos autores, existen al menos tres aspectos de la obra berliniana que apuntan en la dirección de la defensa de la incommensurabilidad.

a) En primer lugar, algo que no deja lugar a dudas es que Berlin hace una defensa del pluralismo valorativo. Como ya se dio a entender anteriormente, la conexión que se establece desde el pluralismo hacia la incommensurabilidad es más estre-

(49) S. MORGENBESSER y J. LIEBERSON: «Isaiah Berlin», en A. MARGALIT y E. ULLMAN-MARGALIT (eds.): *Isaiah Berlin. A celebration*, Hogarth Press, London, 1991, págs. 5-6.

(50) E. GARCÍA GUTIÁN: «El pluralismo...», *op. cit.*, en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 302.

(51) H. HARDY: «Tomándose el pluralismo en serio», en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARDO CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 312.

(52) Vid. J. GRAY: *Isaiah...*, *op. cit.*, págs. 69-73.

cha que la conexión que va desde la asunción de la incommensurabilidad hacia el pluralismo. El pluralismo implica que al ser los distintos valores últimos e incompatibles, no disponemos en caso de conflicto de ningún valor, criterio o procedimiento que se revele como superior para poder solucionarlos de manera unívoca y definitiva. Los distintos valores no son de este modo reductibles a un criterio común y cuantificable, lo que permitiría que las opciones en conflicto fueran valoradas en términos cuantitativos y que se pudieran comparar en términos de 'mejor que', 'peor que' o 'del mismo valor que'. Como no disponemos de este rasero común, porque cada opción puede basarse en un valor igualmente último, la transitividad puede fallar y producirse así el 'signo de la incommensurabilidad': por ejemplo, ante una medida política que otorga ayudas a la investigación, existen múltiples posibilidades de configuración, y éstas pueden estar fundamentadas en distintos valores. Así, una posibilidad sería determinar los criterios para la concesión de las ayudas de forma objetiva para reducir al máximo la discrecionalidad del órgano que las concede y potenciar así la seguridad jurídica (y de este modo la seguridad en general). Otra posibilidad sería intentar basar la política de concesiones en el merecimiento, lo que significaría inevitablemente dar entrada a la valoración subjetiva y a la discrecionalidad, aunque se potenciaría el valor de la justicia (en sentido amplio). Ante esta disyuntiva podemos no saber qué opción es la mejor, pero tampoco parece que simplemente sean del mismo valor, porque podría haber otra posible configuración que fuera mejor que la primera, en el sentido de que reforzara todavía más la seguridad jurídica, y aun así seguir manteniendo que eso no la hace mejor que la segunda posibilidad basada en el merecimiento. Ambos valores (seguridad y justicia) son importantes y uno no se puede reducir al otro. La razón por sí sola no puede determinar qué solución es la correcta; es necesario un acto de voluntad, una elección, que no se puede considerar como un simple descubrimiento.

b) Aunque se mantuvo que todavía podría ser posible sostener el pluralismo y al tiempo TRC, se trata de una posibilidad problemática, y que, en todo caso, no es la mantenida por Berlin. En varios lugares puede verse como éste defiende de forma explícita N-TRC. Por ejemplo, en una conversación con S. Giner, afirma que «en cuestiones de valoración puede no haber una respuesta verdadera única. La respuesta no se descubre, sino que se inventa» (53). Morgenbesser y Lieberman apuntan también: «Whom shall I save, the scientist or the child?» is not a *fact* to be discovered but requires a decision, a spiritual movement making one moral attitude to the problem *ours*— an 'invention', as Berlin puts it, obedient to no preexisting rules» (54). De existir un valor o criterio superior, o de un procedimiento objetivo y definitivo conforme al cual pudieran valorarse siempre las alternativas en conflicto,

(53) S. GINER: «Isaiah Berlin. Conversación con Salvador Giner», en *Claves*, núm. 22 (mayo 1992), págs. 44-47, pág. 47.

(54) S. MORGENBESSER y J. LIEBERSON: «Isaiah...», *op. cit.*, en A. MARGALIT y E. ULLMANN-MARGALIT (eds.): *Isaiah Berlin...*, *op. cit.*, pág. 6.

sería tarea de la razón el aplicarlo a la situación concreta y extraer la solución correcta. Pero como no es ése el caso, como los distintos valores son incompatible-mente irreductibles y últimos, es necesario algo más; es imprescindible llevar a cabo un acto de voluntad y tomar una decisión, una elección (que irremediamente conllevará una pérdida de algo valioso). Por eso la solución a los conflictos no es un descubrimiento, sino una elección o 'creación'.

Es importante destacar que Berlín no sostiene que cada vez que exista un conflicto en el que las alternativas estén fundamentadas en valores distintos no existirá una solución correcta; únicamente dice que «puede no haber» tal solución. Como los demás defensores de la incommensurabilidad, no defiende que todo conflicto es entre incommensurables, sino tan sólo que *hay* conflictos que son entre incommensurables. Berlín no dudaría ni por un momento de que una mínima ganancia en igualdad a costa de una gran pérdida de libertad es una decisión claramente incorrecta.

c) Un tercer aspecto que puede contribuir de forma colateral a atribuir a Berlín la tesis de la incommensurabilidad consiste en que ésta es más compatible con la concepción que Berlín tiene del individuo que su negación. Recordemos que para este autor el individuo es esencialmente un ser que se crea a sí mismo a través de la elección (y no como un ser que 'descubre la verdad'), y que ésta se realiza no en el vacío, sino dentro de un marco de categorías y valores específicamente humanos. Esto significa que de forma natural el individuo otorga valor a cosas distintas, que resultan entre sí incompatibles, y que procede a escoger, ya sea de una forma más o menos sistemática o razonada, entre ellos. Y en ocasiones se encuentran tan seguros de su elección que opinan que es la única correcta u objetiva, y dan lugar a concepciones monistas. Pero no dejan de ser elecciones, y no descubrimientos de una corrección metafísica que para Berlín es ilusoria. Esto no significa que sea una elección irracional o infundada, puesto que pueden basarse en buenas razones, e incluso crearse reglas generales de corrección, cuya validez no obstante nunca podrá pretender ser total y definitiva. Él mismo procede a exponer una de estas reglas o criterios generales al establecer una cierta preferencia por la libertad negativa del individuo, precisamente para poder salvaguardar mejor este aspecto esencial de la persona. En definitiva, pues, la actividad humana se caracteriza mucho más por la elección y la decisión que no por el descubrimiento.

Un último punto queda por considerar: si nos hallamos ante dos o más alternativas incommensurables, lo cual significa que la razón no puede por sí sola ofrecernos una solución, ¿cuál es el papel que le queda a la razón?, ¿significa eso que la razón no puede aportar nada y que la elección final será necesariamente irracional o infundada? Para Berlín la situación no es tan alarmante, ni mucho menos. El hecho de que no exista una 'solución correcta' extraíble mecánicamente a través de un determinado procedimiento, no significa que la razón no tenga nada que decir al respecto, y que haya una abdicación en favor de la arbitrariedad. Como afirma J. Abellán, «la decisión práctica no puede ser adoptada en términos algorítmicos, pero es falso que la razón no tenga nada que decir sobre qué valor debe prevalecer en un caso particu-

lar» (55). La afirmación más clara al respecto se recoge en el artículo titulado *Pluralism and Liberalism: a Reply*, que Berlin escribió junto con B. Williams. En éste, tras indicar que «practical decision could not in principle be made completely algorithmic, and (...) a conception of practical reason which aims at an algorithmic ideal must be mistaken», sostiene que hay que distinguir dos afirmaciones: por un lado «that it is not a requirement of reason that there should be one value which in all cases prevails over the other», y por otro «that in each particular case, reason has nothing to say (i.e. there is nothing reasonable to be said) about which should prevail over the other». Y de estas dos, «(p)luralists —we pluralists, at any rate— see the first of these views as obviously true, and the second as obviously false». Y no sólo la razón todavía tiene un papel en estos conflictos, sino que incluso «the answer in any particular case could be the subject of discussion and potential agreement by reasonable people» (56).

La razón tiene así todavía un importante papel en estos casos de conflicto. Un análisis profundo y sosegado de la situación puede arrojar luz acerca de cuáles son las circunstancias de la situación, qué razones apoyan a cada una de las alternativas y qué fundamento y fuerza real tienen, o cuáles serían las consecuencias previsibles de cada una de las distintas opciones. Y todo ello sin ninguna duda puede cambiar la percepción (y posiblemente la solución) de la situación, o cuanto menos hacer que la decisión final sea lo más razonable y justa posible. Incluso puede contribuir a eliminar o tratar de suavizar algunos conflictos, como gráficamente explica Berlin: «las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las pretensiones tienen igual fuerza, tanta cuantía de libertad y tanta de igualdad, tanto de aguda condena moral y tanto de comprensión de una determinada situación humana; tanto de aplicación plena de la ley y tanto de la prerrogativa de clemencia; tanto de dar de comer a los hambrientos, de vestir al desnudo, curar al enfermo, co-bijar a los que no tienen techo. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas» (57).

En definitiva, sobrevive aquí el espíritu de análisis crítico propio de la Ilustración, por el que Berlin sintió siempre una profunda admiración, y que él supo utilizar como nadie.

(55) J. ABELLÁN: «Isaiah Berlin y Max Weber: más allá del liberalismo», en P. BADILLO O'FARRELL y E. BOCARD CRESPO (eds.): *Isaiah Berlin...*, op. cit., págs. 133-152, pág. 137.

(56) Todas las citas son de I. BERLIN y B. WILLIAMS: «Pluralism and liberalism: a reply», en *Political Studies* (1994) XLI, págs. 306-309 (pág. 307).

(57) I. BERLIN: «La persecución...», op. cit., en I. BERLIN: *El fuste torcido...*, op. cit., pág. 35.

BIBLIOGRAFÍA

- BADILLO O'FARRELL, P. y BOCARDÓ CRESPO, E. (eds.): *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1999.
- BERLIN, I.: *Conceptos y Categorías. Un ensayo filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- BERLIN, I.: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- BERLIN, I.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- BERLIN, I.: *El erizo y la zorra*, Muchnick, Barcelona, 1998.
- BERLIN, I.: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Ediciones Península, Barcelona, 1992.
- BERLIN, I.: *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997.
- BERLIN, I. y WILLIAMS, B.: «Pluralism and Liberalism: a Reply», en *Political Studies* (1994) XLI, págs. 306-309.
- CROWDER, G.: «Pluralism and Liberalism», en *Political Studies* (1994) XLI, págs. 293-305.
- DÍAZ-URMENETA MUÑOZ, J. B.: *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1994.
- DWORKIN, R.: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1989.
- DWORKIN, R.: «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», en *Philosophy and Public Affairs*, v. 25, núm. 2, 1996.
- GALLIE, W. B.: «Essentially contested concepts», en *Proceedings of Aristotelian Society*, 56, 1955-56, pág. 167 a 198.
- GINER, S.: «Isaiah Berlin. Conversación con Salvador Giner», en *Claves*, núm. 22, mayo 1992, págs. 44-47.
- GRAY, J.: *Isaiah Berlin*, Novatores, Valencia, 1996.
- HURLEY, S.: *Natural Reasons. Personality and Polity*, Oxford University Press, New York, 1989.
- IGNATIEFF, M.: *Isaiah Berlin: a life*, Metropolitan Books, New York, 1998.
- JAHANBEGLOO, R.: *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Muchnik, Madrid, 1993.
- LARMORE, Ch.: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- MARGALIT, A. y ULLMANN-MARGALIT, E. (eds.): *Isaiah Berlin. A Celebration*, Hogarth Press, Londres, 1991.
- NAGEL, T.: *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- RAZ, J.: *The Morality of Freedom*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1986.
- ROSS, W. D.: *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- SANDEL, M. (ed.): *Liberalism and its critics*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
- STATMAN, D.: «Hard cases and moral dilemmas», en *Law and Philosophy*, 15, 1996, págs. 117-148.
- STRAUSS, L.: «Relativism», en *The Rebirth of Classical Political Relativism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1989, págs. 13 a 26.
- WILLIAMS, B.: *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- WONG, D.: «El Relativismo», en SINGER, P. (ed.): *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid, 1995, págs. 593-603.

