ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1997

HOMENAJE A ISAIAH BERLIN

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

Editor:
Agustín Squella

Asistentes del Editor
Aldo Valle, Joaquín García-Huidobro y Claudio Oliva

Comité Consultivo:
Albert Calsamiglia (Barcelona), Elías Díaz (Madrid), Enrico Pattaro (Bologna), Miguel Reale (Sao Paulo), y Rolando Tamayo (Ciudad de México).

Consejo Editorial:
Antonio Bascuñán, Enrique Barros, José Joaquín Brunner, Humberto Giannini, Alfonso Gómez-Lobo, Jorge Iván Hubner, Máximo Pacheco y Eugenio Velasco.

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1997

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 15
1 9 9 7

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica de la Santísima Concepción, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, de Antofagasta, de Concepción, de Las Condes, de Chile, de Valparaíso, del Mar, Diego Portales y La República.

©
Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social
ISSN — 0170 — 17881
Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar.

Impreso en EDEVAL,
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1997

HOMENAJE A ISAIAH BERLIN

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

D I R E C T O R I O
(1997 - 1999)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

P R E S E N T A C I O N

La *Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social* presenta su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* Nº 15, correspondiente al año 1997. Los 15 volúmenes de este *Anuario* han sido publicados, ininterrumpidamente, desde 1983 a la fecha, y pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, de Valparaíso.

Al presente número 15 se le ha dado el título de *Homenaje a Isaiah Berlin,* dado que la segunda de sus secciones contiene diversos testimonios y trabajos en memoria de este pensador, muerto el 6 de noviembre de 1997.

Además de la sección en homenaje a Berlin, este número 15 contiene secciones de *Estudios, Traducción, Comentarios y Discursos, Recortes de Prensa,* y *Recensiones.*

En la primera de tales secciones se contiene un conjunto de artículos sobre temas diversos de filosofía jurídica, política y social.

En la parte de *Traducción* se incluye el texto "Rawls: filosofía política sin política", de Chantal Mouffe, cuya versión castellana debemos a Aldo Valle Acevedo.

Seguidamente, en *Comentarios y Discursos* se incluye un texto de Fernando Quintana sobre la obra de Sebastián Soler, así como unas palabras sobre el fenómeno de la globalización, pronunciadas por Agustín Squella, en 1997, con motivo del acto inaugural de un seminario sobre el impacto de la globalización en la educación superior.

La parte llamada *Recortes de Prensa* reproduce diversos comentarios aparecidos en la prensa sobre ensayos de interés que en 1997

HOMENAJE A ISAIAH BERLIN

EL PLURALISMO DE ISAIAH BERLIN

CARLOS PEÑA GONZALEZ *

Entre las varias y valiosas ideas de I. Berlin, hay una que acompaña, como si fuera una sombra, a todas las demás de las que se ocupó: la idea de que existe un conflicto irresoluble entre valores últimos, una incompatibilidad final entre bienes genuinos que no podría, según creyó, ser arbitrada por la razón. Aceptar esa rivalidad insalvable —que rechazan autores como Kant o Aristóteles— es la diferencia que media —sostuvo— entre un civilizado y un bárbaro. A primera vista, se trata de una tesis nada original que podría ser hallada en aquellos autores que endosan el escepticismo o el no cognoscitivismo ético (como el primer Wittgenstein o Weber, por ejemplo) o en quienes se pliegan a un pragmatismo radical (como Rorty o Foucault). Creo, sin embargo, que, no obstante las apariencias, se trata de una tesis original; de una tesis, a fin de cuentas, distinta a la del escepticismo o a la del relativismo historicista. Al contrario de quienes son escépticos, Berlin no niega de manera terminante la posibilidad de conocer valores o bienes genuinos; tampoco afirma, como el pragmatismo radical, que el discurso moral constituye sólo uno entre otros varios relatos posibles de nuestra condición. Berlin afirma, al contrario de lo que haría un escéptico, que los valores son *objetivamente* plurales; aunque, agrega, ellos son inconmen-

* Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales. Profesor de la Universidad de Chile.

surables y finalmente adversarios entre sí. Enfrente del pragmático radical, por su parte, Berlin cree que la reflexión moral constituye una dimensión necesaria de la condición humana y, en modo alguno, un relato, o un modo de narrar, puramente contingente.

En las líneas que siguen, intentaré explorar esa tesis que fue expuesta por Berlin con su prosa sencilla, profunda y clara a la vez. Voy a comenzar exponiendo el rechazo de Berlin al determinismo para, luego de eso, indagar en el pluralismo objetivo que defendió. Lo haré así porque pienso que el rechazo del determinismo permite acreditar la inevitable condición moral que Berlin creyó ver en los hombres y mujeres que somos. Que esa condición moral inevitable y constitutiva nos conduzca a metas que nos solicitan por igual, y que a veces nos desgarran, es lo que, como dije, constituye el pluralismo objetivo que Berlin defendió.

I

En nuestro lenguaje cotidiano y en los esfuerzos de comprensión de nuestra propia vida y la de los demás, solemos emplear lo que Garzón Valdés denomina "enunciados de responsabilidad" ([1]). Los enunciados de responsabilidad suponen que los seres humanos nos movemos en un ámbito contingente y que, por lo mismo, podemos deliberar y decidir entre varios cursos de acción posibles. Porque ejecutamos acciones de aquellas que Aristóteles, en la Etica Nicomaquea, denominó "voluntarias", somos, en un sentido relevante, responsables de los cursos de acción que adoptamos. Las acciones voluntarias nos permitirían tener una actitud participativa en el mundo —ser sujetos y no simples objetos— y percibir nuestros actos, y el conjunto de nuestra vida, no simplemente como el resultado de un manojo de causas respecto de las que carecemos de control. Nuestro equipaje lingüístico reflejaría esa actitud participativa, la posibilidad de relatar acontecimientos en primera persona. El lenguaje que empleamos —y el conjunto de nuestras instituciones— supone que tenemos libertad y que nuestra carga más pesada es una indelegable posibilidad de discernir. Palabras como "culpa", "deber", "corrección",

1. El enunciado de responsabilidad, inédito.

"castigo" o "premio", suponen que hay decisiones, que existen actos que caen bajo nuestro control y por los que podemos merecer rechazo o aceptación. Esas palabras y las prácticas al interior de las cuales tienen sentido —en otros términos, las diversas formas de vida en que los hombres y mujeres nos desenvolvemos— no constituyen, en opinión de Berlin, una farsa involuntaria, una simple manifestación de nuestra ignorancia, una escenografía inútil, sino que manifiestan una condición íntima de lo humano, sin consideración a la cual las varias y disímiles formas que es capaz de adoptar la vida humana nos resultarían incomprensibles.

"... Cuando Kant dijo que si resultase que las leyes que rigen los fenómenos del mundo exterior rigiesen toda la realidad, sería aniquilada la moralidad —en el sentido que él la entendía— y cuando, consecuentemente, preocupado por el concepto de libertad que estaba presupuesto por la idea que él tenía de la responsabilidad moral, adoptó medidas muy drásticas para salvaguardarlo, a mí me parece que, por lo menos, manifestó una profunda comprensión de lo que estaba en juego. (...) En un sistema determinado causalmente desaparecen las ideas de libertad y responsabilidad moral —en el sentido corriente que tienen estas palabras— o, por lo menos, no tienen ninguna aplicación, y habría que volver a considerar la idea de acción" ([2]).

Suprimir esas categorías, continúa Berlin, equivale a pretender "por así decirlo, que viviéramos en un mundo en el que ya no existieran el espacio, el tiempo, ni los números en el sentido normal que tienen estos términos" ([3]).

Nuestro lenguaje moral, piensa Berlin, y los términos asociados a la idea de responsabilidad, no constituyen un engaño, un balbuceo ignorante —como lo sostendría un determinista— sino la

2. Berlin, I. Libertad y necesidad en la historia, Madrid: Revista de Occidente, 1974. Introducción, p. 33. Esta obra es una edición parcial de Four Essays on Liberty (Oxford University Press).

3. La inevitabilidad histórica, en: Libertad y necesidad en la historia, ob. cit., p. 88.

muestra de una condición constitutiva. La categoría de ser humano responsable no es equivalente, entonces, a la de las ninfas o los centauros, sino una descripción aproximadamente fiel, piensa Berlin, de los seres que somos. La historia constituiría el despliegue sorprendente de esa capacidad, el escenario en el que, de maneras inesperadas, se manifiesta esa facultad humana. Desde luego, la idea que en el curso de la historia podemos hacernos de nosotros mismos, de lo que es deseable y de lo que no lo es, y acerca de la manera en que debemos vivir, puede ser un engaño, pero nosotros *somos* ese engaño, no su víctima; él nos acompaña no como una vestidura que pudiésemos desprender para, luego de eso, seguir siendo los mismos, sino que está en nosotros como una piel que, una vez desprendida, nos transforma y nos disminuye, ocultando lo que en verdad somos ([4]) Berlin cree, como Hegel, que nuestra substancia es histórica; pero suscribe la opinión de Herzen de que no posee teleología alguna y que equivale, por decirlo así, a una improvisación que toca a mil puertas ([5]). Su noción de la historia está lejos de la ilustración y quizá por eso uno de sus más brillantes ensayos está dedicado al examen de quienes —escépticos y relativistas —intentaron desordenar sus creencias básicas ([6]). A fin de cuentas, existe una estrecha relación entre el historicismo de Berlin y su rechazo del determinismo porque

"... si la humanidad marchara en línea recta hacia un resultado, no habría historia, tan sólo lógica. La razón se desenvuelve lentamente, dolorosamente, no existe en la naturaleza ni fuera de la naturaleza... tenemos que disponer la vida con ella lo mejor que podamos, porque no hay libreto" ([7]).

---

4. Ib., p. 31.

5. Herzen y Bakunin y la libertad individual, en: Pensadores Rusos, México: FCE, 1992, p. 194.

6. La Contra-Ilustración, en: Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas, México: FCE, 1992, pp. 59 y ss.

7. Herzen, A. Desde la otra orilla, cit. Por Berlin, I. Herzen y Bakunin y la libertad individual, ob. cit., p. 191.

I I

Es fácil comprender de qué manera las ideas de Berlin acerca de la historia y el determinismo lo conducen hacia una especial preocupación por el concepto de libertad. El concepto de libertad de Berlin no aspira, sin embargo, a atrapar nuestra condición *ontológica* —como el concepto de "cura" en Heidegger, por ejemplo— sino, nada más, a dilucidar los significados normativos con que esa palabra ha solido ser empleada en la historia de las ideas. Como es suficientemente sabido, en opinión de Berlin la palabra libertad puede ser empleada para aludir tanto a los límites de la autoridad o el poder (la libertad es su dimensión negativa), como para designar a la participación en el poder (la libertad en su dimensión positiva). Mientras la libertad en su dimensión negativa proscribe la interferencia coactiva en las decisiones de un individuo; la libertad en su dimensión positiva reclama una participación en las decisiones. La libertad negativa responde a la pregunta en qué ámbito mando yo; en tanto la libertad positiva responde a la pregunta de quién es el que manda ([8]). Ahora bien, ambas concepciones de la libertad reposan sobre la *capacidad de elección* que caracterizaría a los seres humanos, sobre —diríamos— la *contingencia* que es propia de la vida de los hombres y las mujeres. Por eso el concepto de libertad de Berlin estaría lejos, ha sugerido Gray, de la libertad como "comprensión de la necesidad" que es propia de autores como Spinoza ([9]). Es porque ambas concepciones de libertad reposan sobre un mismo concepto —el de la capacidad de elección— es que Berlin prefiere la libertad en su dimensión negativa a la libertad en su dimensión positiva.

Sugiere Berlin, que el concepto positivo de libertad ha solido confundirse con la participación en la necesidad. De ahí a transformarse en una teoría de la autoridad, en una teoría de la volun-

---

8. Dos conceptos de libertad, en Berlin, Libertad y necesidad en la historia, ob. cit., p. 136.

9. Gray, J., Isaiah Berlin, España: Ediciones Alfons el Magnánim, 1996, p. 31. Cfr.. Berlin, I. Libertad y necesidad en la historia, ob. cit., p. 15.

tad racional ha habido nada más, un paso ([10]). Ambas dimensiones de la libertad pueden, desde luego, pervertirse (la libertad negativa puede dar origen a la idea de un yo superior que debe domeñar a uno inferior); pero es la libertad positiva la que, en los hechos, se ha transformado en su opuesto).

"Yo sólo puedo repetir que la perversión de la idea de libertad positiva, con su consiguiente transformación en lo que es su contrario —la apoteosis de la autoridad— ha ocurrido efectivamente y ha sido durante mucho tiempo uno de los fenómenos más conocidos y deprimentes de nuestra época. Por las razones o causas que sean, la idea de libertad negativa (...), por muy negativas que hayan sido las consecuencias de sus formas desenfrenadas, no ha sido retorcida en la historia por sus teóricos con tanta frecuencia y eficacia, ni ha sido convertido en algo tan oscuramente metafísico y socialmente siniestro, como su idea paralela de libertad positiva" ([11]).

Ocurre que la idea de libertad positiva, al vincularse con la idea de necesidad, favorece una concepción teleológica de la historia y, a fin de cuentas, conduce a la concepción de que hay una sola forma de vida hacia la que todos deberían converger. La pregunta acerca de qué vida debemos llevar, no admitiría respuestas genuinamente rivales e inconmensurables entre sí, sino una sola respuesta correcta y válida. El pluralismo y la existencia de valores adversarios entre sí —una de las ideas que subyacen a toda la obra de Berlin— resultaría, entonces, inadmisible.

I I I

Que hay valores múltiples; que ellos se expresan en la extrema diversidad que es capaz de adoptar la vida humana; que esos valores son rivales entre sí, y que no hay manera de arbitrar racionalmente ese conflicto —en suma, la idea de un pluralismo objetivo— es, como dije al inicio, una de las ideas que Berlin explora, casi con deleite. Con una discreción que aspira casi a la invisibilidad, Berlin

10. Libertad y necesidad en la historia, ob. cit., Introducción, p. 42.

11. Idem, p. 44.

en vez de exponer esa idea de manera sistemática, procuró simplemente mostrarla en el análisis de la obra de los autores —Maquiavelo, Herzen, Montesquieu, Mill— ([12]) de los que se ocupó. Se trata de una idea que, como es obvio, resulta opuesta a varias formas de liberalismo y que, además, es fácil confundir, como sugerí al principio, con el relativismo o el pragmatismo radical. Creo, con todo, que se trata de una idea en verdad original y bella que si bien no funda vigorosamente los ideales liberales, describe una dimensión, al parecer inevitable, de nuestra práctica moral. *Sabemos*, piensa Berlin, que hay valores inconmensurables entre sí. A la pluralidad —a la diversidad que, de hecho, es capaz de exhibir una vida humana y la historia humana en su conjunto— la sigue el pluralismo, o sea, la convicción racional de que los conflictos morales últimos no pueden ser arbitrados. El pluralismo de Berlin no es, entonces, una tesis escéptica en virtud de la cual somos moralmente ciegos, sino una tesis no escéptica: somos capaces de ver que nuestros conflictos morales son irresolubles y que los bienes por los que luchamos son, a fin de cuentas, inconmensurables entre sí. Tampoco se trata, como lo anticipé, de un pragmatismo radical, puesto que ese pluralismo revela nuestra identidad, el tipo de seres que somos.

El pluralismo defendido por Berlin —como ha sugerido Gray— ([13]) posee tres niveles distintos. Se le encuentra al comparar formas de vida; al indagar en un código de conducta; y, en fin, al explorar cada bien. Desde luego, en el seno de toda moralidad o código de conducta es posible hallar bienes intrínsecamente valiosos que están

12. Cfr., Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas, ob. cit., en especial, La originalidad de Maquiavelo ("El logro Cardinal de Maquiavelo, permítaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, el plantear una interrogación permanente en la senda de la posteridad. Esto brota de su reconocimiento de facto que los fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro, que sistemas enteros de valores pueden sufrir colisiones sin la posibilidad de un arbitrio racional...", p. 138). Vid también, John Stuart Mill y los fines de vida, en: Mill, Sobre la libertad, Madrid; Alianza, 1970, Herzen y Bakunin y la libertad individual, en: Pensadores Rusos, ob. cit.

13. Gray, J., ob. cit., p. 61 y ss.

en conflicto entre sí, es una especie —diríamos— de juego de suma cero (es lo que ocurriría, por ejemplo, al interior del liberalismo entre la libertad y la igualdad) ([14]). Cada valor o bien, por su parte, poseería también dimensiones que pueden colisionar y entrar en conflicto (es el caso del propio concepto de libertad, con sus dimensiones positiva y negativa). En fin, los mundos de la vida, las particulares constelaciones históricas o culturales en que los hombres y las mujeres se desenvuelven, generan, cada una, bienes o virtudes discrepantes (las virtudes paganas del mundo clásico enfrente de las cristianas, por ejemplo). Con todo, ese pluralismo puede ser defendido como una tesis empírica o como una tesis ética. Como tesis empírica no es, desde luego, difícil de aceptar y es casi trivial. Como tesis ética es, en cambio, original y sugerente. Lo que caracteriza al pluralismo de Berlin no es, claro está, el mero hecho de la pluralidad fáctica —una tesis empírica que, como digo, es banal— sino el hecho que ese pluralismo revela conflictos que no pueden ser resueltos racionalmente; los varios bienes existentes colisionan y son, además, inconmensurables entre sí.

La idea de que los valores son rivales y que están en inevitable conflicto, deriva, según Berlin, de su inconmensurabilidad. Esta tesis, como lo ha mostrado Raz ([15]), debe ser distinguida de la tesis de la indeterminación de los valores o de las tesis de su igualdad aproximada. Que, por ejemplo, la libertad y la igualdad estén en conflicto porque sean inconmensurables no quiere decir que nuestros juicios respecto de una y otra sean incompletos o imperfectos (como podría sostenerse desde una tesis no cognoscitivista o esgrimiendo la tesis de las obligaciones prima facie) ni, tampoco, que tengan un peso equivalente (pues esto supondría que existe un tercer término que permite medir esa equivalencia). Cosa distinta, que dos valores sean inconmensurables quiere decir que no son transitivos:

14. No es, desde luego, la tesis de un autor como Dworkin que hace derivar la libertad de una igualdad moral básica.

15. Raz, J. The morality of freedom, Great Britain: Clarendon Press Oxford, 1988, p. 322.

"El test de la inconmensurabilidad es una falta de transitividad. Dos opciones de valor son inconmensurables si (1) ninguno es mejor que el otro, y (2) hay (o podría haber) otra opción que es mejor que una, pero no mejor que la otra" ([16]).

De la tesis de la inconmensurabilidad se sigue, como es obvio, el rechazo de la elección racional (que supone una escala ordinal de preferencias) y del utilitarismo. Este resulta exactamente opuesto a la tesis de que los valores son inconmensurables entre sí, puesto que sostiene que todos podrían ser juzgados por su utilidad. La comparación interpersonal de preferencias tampoco sería posible. Todo esto plantea, claro está, plantea el problema de cómo decidir —y no meramente imponer— un orden público, es decir, una escala de preferencias en las que todos pueden converger ([17]). Creo que Berlin no habría rechazado la posibilidad del procedimentalismo para establecer esa convergencia; aunque habría dicho, haciendo pie en la historia, que él sólo puede florecer en una forma de vida del que el pluralismo formara parte. En otras palabras, él rechazaría una comunidad ideal de habla; pero aceptaría la posibilidad —meramente histórica— de un ethos procedimental. Porque el pluralismo de Berlin no conduce lógica y necesariamente al liberalismo. Como lo muestra el ejemplo de Maquiavelo que el mismo exploró con tanta sagacidad, el pluralismo es compatible, lógica e históricamente, con ideas no liberales. El liberalismo aparece así como un fruto extraño, quizá, dice,

"el último fruto de nuestra decadente civilización capitalista" ([18])

Pero si Berlin no provee de una fundamentación al liberalismo, sí nos proporciona una imagen de la vida humana que parece ajustarse a él con toda naturalidad. Los hombres y las mujeres, están solicitados con igual intensidad por bienes y valores rivales, bienes

16. Raz, ob. cit., p. 325.

17. Cfr. Williams, B. Conflictos de valores, en: Fortuna Moral, México: Unam, 1993, p. 109. Ese es como resulta obvio, el problema del "liberalismo político", según Rawls.

18. Dos conceptos de libertad, cit., p. 182.

y valores que, hasta cierto punto, sabemos son intrínsecamente valiosos y entre los que debemos elegir. Se trata de una idea que posee, sin duda, una belleza trágica, que nos recuerda que siempre perdemos —que los éxitos son, a veces, fracasos demorados—; pero se trata de una idea que, al mismo tiempo, confiere a los seres humanos una cierta dignidad: al menos la de interrogar la esfinge; aunque sepamos, como creía saberlo Berlin, que inevitablemente nos espera el abismo.

BERLIN, LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES Y EL DERECHO NATURAL

MANUEL MANSON

1. Isaiah Berlin supo combinar sus cualidades de filósofo y de historiador para formular interesantes planteamientos sobre temas axiológicos.

Berlin adquirió la fundada convicción de que podemos desarrollar "la capacidad para percibir lo (objetivamente) bueno, bello y justo, en todos sus disfraces y transformaciones" ("El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII", en Berlin, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas,* Península, Barcelona, 1995, 2ª ed., p. 96).

Refiriéndose al relativismo, Berlin escribe: "Esta doctrina sostiene, en todas sus versiones, que no hay valores objetivos; ciertas variedades de ella afirman que los puntos de vista de los hombres están tan condicionados por factores naturales o culturales que eso les impide considerar los valores de otras sociedades o épocas no menos dignos de alcanzar que los propios, si no por ellos mismos al menos por otros. Las versiones más extremas del relativismo cultural, que resaltan las enormes diferencias entre las culturas, sostienen que una cultura apenas puede ni empezar a entender siquiera lo que animaba a otras civilizaciones; sólo puede describir su conducta, pero no su propósito o significado, lo mismo que algunos de los primeros antropólogos describían la conducta de sociedades salvajes. Si esto fuese cierto (como parecía afirmar, por ejemplo, Spengler, y en