

PLURALISMO DE VALORES Y TOLERANCIA LIBERAL*

John Gray

John Gray sostiene en este artículo que la filosofía política contemporánea no ha tomado suficientemente en serio el hecho del pluralismo de valores que caracteriza a las sociedades de la modernidad tardía. Tal como lo comprendió Isaiah Berlin, señala Gray, el pluralismo de valores se refiere tanto a los conflictos que surgen desde el interior de formas particulares de vida ética como a diferencias entre formas de vida ética. Esa aguda comprensión del carácter híbrido de la moralidad europea moderna es, a juicio del autor, uno de los más importantes legados de Isaiah Berlin. Con todo, argumenta Gray, Berlin no logró demostrar que el liberalismo se desprende del pluralismo de valores, porque lo que se desprende del pluralismo de valores no es el liberalismo sino el ideal de un *modus vivendi*.

JOHN GRAY. Ph. D., Oxford University. Profesor del London School of Economics. Ha sido *fellow* del Jesus College, Oxford, y profesor visitante en las universidades de Harvard, Tulane y Yale. Entre sus libros se cuentan *Mill on Liberty: A Defense* (1983); *Liberalism: Essays in Political Philosophy* (1989), del cual se han publicado varios capítulos en Estudios Públicos; *Limited Government: A Positive Agenda* (1991); *Isaiah Berlin* (1996).

* Terminado de escribir para *Estudios Públicos* en septiembre de 1998. Traducido del inglés por Martín Bruggendieck.

Tolerancia liberal

El ideal liberal de tolerancia fue un proyecto de coexistencia pacífica entre comunidades de creencias religiosas irreconciliables. Su origen se remonta a las luchas que rodearon a la Reforma, cuando las rivalidades entre cristianos por sus reivindicaciones de la verdad y del poder político culminaron en una guerra. De allí en adelante la genealogía de la tolerancia de los albores de la Europa moderna, relativa a los conflictos religiosos, daría forma a dicho ideal liberal.

La tolerancia liberal nació de las divisiones acaecidas en las sociedades monoculturales. En las circunstancias en que surgió, el proyecto liberal de tolerancia hizo un aporte señero al bienestar humano. Permitió que individuos y comunidades que no compartían creencias religiosas tuviesen alguna forma de vida en común. No es posible imaginar circunstancia alguna en que la sociedad humana pudiera prescindir de ese proyecto de tolerancia. Con todo, ese proyecto tiene una relevancia limitada en las condiciones del mundo moderno tardío. La tolerancia liberal presupone un consenso cultural en materia de valores, aunque permitía diversidad de creencias. Esa tolerancia no constituye una directriz adecuada para la coexistencia pacífica en sociedades en que una profunda diversidad moral ha pasado a ser un hecho establecido de la vida.

Algunos filósofos liberales contemporáneos han pretendido reemplazar la tradicional tolerancia liberal por un ideal de neutralidad. Otros han reconocido que la moralidad política liberal no es neutral entre los conceptos del bien, sino que promueve un modo de vida particular, en cuyo centro se halla la autonomía de la persona. Ninguna de estas respuestas liberales —neutralista o perfeccionista— toma suficientemente en serio el pluralismo valórico*. El heredero natural de la tolerancia liberal no es la neutralidad o la adhesión perfeccionista a la forma de vida liberal, sino, más bien, un proyecto de *modus vivendi* humano entre diferentes modelos de vida, el que se puede promover bajo un régimen liberal como también bajo otro que no lo sea.

Los primeros teóricos de la tolerancia liberal compartían una misma comprensión de la moralidad, arraigada en creencias religiosas también comunes. Como bien se sabe, la defensa que hizo John Locke de la tolerancia no fue especialmente inclusiva. No se extendía a los católicos ni a los

* [N. del T.: *Value-pluralism* se ha traducido aquí y más adelante, indistintamente, como “pluralismo valórico” y “pluralismo de valores”.]

ateos. Son conocidas algunas de las características del conflicto político que imperaba por entonces y que llevaron a este pensador a marginar a los católicos. Pero más significativa en el tiempo sería la exclusión, por parte de Locke, de los no creyentes.

La tolerancia liberal a la antigua, como aquella clásica sobre la cual teorizó Locke, tenía serios problemas con las personas que no compartían la moralidad categórica de la cristiandad y otras religiones monoteístas. Locke no podía imaginar cómo podrían llevar algún tipo de vida ética aquellas personas cuyo concepto de moral no era el del pecado y la desobediencia. Desde ya largo tiempo había cristianos estoicos y cristianos epicúreos que buscaron una síntesis del punto de vista ético del mundo antiguo con aquel del cristianismo. Aun así, ninguno de estos pensadores especuló sobre la vida ética únicamente en términos del bienestar humano. Quienquiera que hubiese intentado hacerlo habría excedido los límites de la tolerancia de Locke. El concepto de moralidad que tenían en común Locke y todos los demás protagonistas de las guerras religiosas convertía las prácticas morales de aquellas personas que no creían en un ser supremo en algo indigno de confianza y, de hecho, imposible de entender.

La tradición europea de la cual surgió la tolerancia liberal daba por supuesto que sería mejor para la humanidad que hubiese sólo un modo de vivir. Todos los protagonistas de las guerras religiosas europeas se arrogaron haber identificado ese modo de vivir, pretensión que por largo tiempo había sido la médula misma de la religión cristiana; pero esto no era algo exclusivamente cristiano. Los fundadores del pensamiento griego y sobre todo Sócrates daban por supuesto que había una sola forma de vida humana superior. La tolerancia liberal puede ser comprendida como una adecuación de esa fe socrático-cristiana, en la temprana modernidad, a la realidad histórica de una irreductible rivalidad respecto al contenido de la mejor vida para el hombre. Pero es una guía incompleta para la coexistencia en circunstancias históricas, como las actuales, en que el hecho social de la existencia de múltiples modos de vida coincide, en el marco de una cultura pública más extensa, con una convicción creciente de que no hay una sola forma de vida mejor para todos.

La limitación que presenta la tolerancia liberal no deriva mayormente del hecho de que las creencias éticas substantivas que fueron compartidas en los albores de la Europa moderna ya no lo sean. Deriva de una restricción cultural en el seno de las categorías en que fue formulada la tolerancia liberal. El ideal liberal de tolerancia puso límites a la diversidad de creencias y prácticas que podía darse entre personas que tenían una misma comprensión de la moralidad y de la religión. La tolerancia liberal no puede

promover la coexistencia entre personas que carecen de esa comprensión. Está mal dotada para guiar a personas que dudan o niegan que una sola forma de vida podría abarcar (incluso en términos ideales) el bien humano.

La tolerancia liberal no fue un proyecto de coexistencia entre diversas formas de vida, en que cada una reconocía la legitimidad y justificación de las otras. Fue un proyecto de moderación* respecto a creencias y prácticas que se juzgaban, sin vacilación alguna, falsas o equivocadas. La tolerancia liberal se aplicaba a lo considerado pernicioso, y ése no es un hecho casual. Como ya he escrito en una reflexión anterior sobre el asunto: “El objeto de la tolerancia es aquello que tenemos por pernicioso. Cuando toleramos una práctica, una creencia, un rasgo de carácter, dejamos que exista algo que juzgamos como indeseable, falso o al menos inferior; nuestra tolerancia expresa la convicción de que, *a pesar de* su maldad, el objeto de nuestra tolerancia debe dejarse en paz. Ésta es, en verdad, la idea misma de tolerancia, tal como se la practica en los asuntos importantes y en los pequeños... Tal como los viejos filósofos analíticos de Oxford lo habrían expresado: la *lógica* de la tolerancia reside precisamente en que sea practicada con respecto a lo pernicioso”¹. Tal como los pensadores de la tradición liberal lo comprendieron, la tolerancia expresa una forma común de vida ética. Hacía posible el desacuerdo moral entre aquellos que compartían esa forma de vida ética, mientras que los marginados quedaban consignados a ser simplemente ininteligibles.

En aquellas sociedades en que se respetaba y en cierto modo también se practicaba el ideal liberal de tolerancia, existía la posibilidad de diálogo entre personas que no tenían un credo común. Al mismo tiempo, aquellos que no compartían las categorías de pensamiento dadas por supuestas por las creencias rivales, eran excluidos de la conversación. La tolerancia liberal a la antigua se desarrolló en un tiempo en que la variedad moral no se extendía a una diversidad de virtudes propias de diferentes modos de vida. Pero no congenia con una época en que la sociedad alberga modos de vida que difieren en cuanto a qué constituye una virtud y qué no. En las sociedades multiculturales más recientes, el pluralismo valórico ha dejado de ser una teoría de la ética cuyas credenciales emanan principalmente de ejemplos históricos o de crónicas de viajeros relativas a culturas remotas, para convertirse en parte de una fenomenología de la vida cotidiana.

La tolerancia liberal encarnaba la aceptación de un desacuerdo razonable; pero era un acuerdo para estar en desacuerdo dentro de un lenguaje común. Decía Wittgenstein: “Si el lenguaje ha de ser un medio de comuni-

* [N. del T.: *restraint* en el original en inglés.]

¹ John Gray, “Toleration: A Post-Liberal Perspective” (1995), pp. 18-19.

cación, deberá haber acuerdo no sólo en lo relativo a las definiciones, sino que también (con todo lo singular que suena) en lo relativo a los juicios”².

La implicancia de la observación de Wittgenstein es que los desacuerdos en las opiniones presuponen un acuerdo en las formas de vida. Sea o no esto una verdad general, sí constituye una verdad necesaria para la práctica de la tolerancia liberal. Por tal razón, ésta ya no es adecuada para el proyecto liberal de coexistencia pacífica. No nos orienta en el sentido de impulsar un *modus vivendi* entre los modos de vida que reconocen virtudes diferentes.

Pluralismo, neutralidad y perfeccionismo en la filosofía liberal contemporánea

Los filósofos políticos liberales del presente no han reflexionado con suficiente profundidad sobre lo que implica el hecho de que el concepto liberal de sujeto humano que articula el ideal de la autonomía no sea universalmente compartido. O, para expresar la misma idea en otros términos, los filósofos contemporáneos no han comprendido todas las implicancias del multiculturalismo.

Cuando digo multiculturalismo no aludo al frívolo debate sobre la identidad norteamericana que recientemente ha cautivado a tanta gente en los Estados Unidos. Me refiero al hecho de que muchas sociedades contemporáneas se caracterizan por abarcar modos de vida que encarnan comprensiones distintas del sujeto humano. (Ello se debe en parte al hecho de que en su interior hay comprensiones diferentes de lo que es religión. Lo que significa “religión” para un británico hindú, un británico cristiano y un británico musulmán no es en absoluto lo mismo.) En este sentido, las sociedades modernas recientes quizás se parezcan más a las sociedades antiguas que a las modernas iniciales. Ahora bien, tal como sucedió en ciertas ocasiones en el mundo antiguo, el pluralismo valórico no es tanto una teoría ética como una realidad social establecida.

La mayoría de los filósofos políticos contemporáneos, especialmente aquellos que pertenecen a la ahora dominante escuela kantiana, comprenden el pluralismo valórico como una teoría de los imperativos en conflicto que surgen al interior de la moralidad liberal; sin embargo, al interior de la tradición más amplia de la filosofía analítica es posible hallar comprensiones del pluralismo valórico menos superficiales y menos empobrecidas. Tal como lo comprendió Isaiah Berlin, el pluralismo de valores se refiere a los

²L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1958). Parte 1, Sección 242.

conflictos morales que surgen desde el interior de formas particulares de vida ética y *también* se refiere a diferencias entre formas de vida ética³.

En buena parte de la obra de Berlin, el primer tipo de conflicto es considerado una realidad vivencial de los individuos, mientras el segundo tipo es fruto de una investigación histórica y antropológica. Al expresarse así, Berlin reproduce la protoversión del pluralismo valórico que hallamos en Herder, donde es una tesis acerca de los conflictos entre ideales abrazados en diferentes culturas y épocas. En otros escritos, como en su espléndido ensayo sobre Maquiavelo⁴, Berlin reconoce que la moralidad europea contiene elementos en conflicto que proceden de diferentes fuentes éticas y religiosas —cristiana, judía, pagana y secular, por ejemplo—, y admite que los conflictos surgidos entre esas moralidades diversas son realidades palpables. Berlin no se dejó influir por el pensamiento de Nietzsche sobre la moral; pero, al igual que éste, comprendió el carácter híbrido de la vida ética contemporánea.

Su aguda comprensión del carácter híbrido de la moralidad europea moderna es, a mi parecer, uno de sus más importantes legados. Sugiere una agenda alternativa para la moral contemporánea y la filosofía política, en la que se adopta el *modus vivendi* como sucesor del proyecto liberal de tolerancia. Semejante agenda alternativa abandonaría, por considerarlo un callejón sin salida, el ideal de neutralidad actualmente de moda, así como el proyecto, con el que está asociado, de una teoría liberal basada en los derechos.

Tal como aconteció en los albores de la edad moderna, los pensadores liberales anhelan formular una moralidad mínima, capaz de alcanzar una aceptación universal. Imaginan haber hallado dicha moralidad mínima en principios de justicia que adoptan una posición neutral respecto a conceptos rivales de la vida buena. Este desplazamiento de la tolerancia por la neutralidad representa un cambio fundamental en el pensamiento liberal. No ha sido, sin embargo, habitualmente reconocido o, para el efecto, comprendido en cuanto tal. La explicación de esta omisión debe buscarse en parte en el analfabetismo histórico de la mayor parte de los filósofos políticos contemporáneos. El solecismo de atribuir a cualquier pensador anterior a 1970 un compromiso de neutralidad respecto a conceptos específicos de la vida buena, ha pasado inadvertido.

La mayoría de los filósofos políticos más recientes suponen, de modo ahistórico, una continuidad en las categorías y en la problemática de la teorización liberal. Pocos se han dado la molestia de leer lo que dice Quentin Skinner sobre las ideas neorromanas de libertad, o lo que plantea

³ He tratado el pluralismo valórico de Berlin en mi libro *Berlin* (1995), capítulo 2.

⁴ Véase Isaiah Berlin, "The Originality of Macchiavelli" (1997), pp. 269-325.

John Dunn sobre el pensamiento político de Locke⁵. Las formulaciones más recientes que han hecho los filósofos sobre los “conceptos” centrales del pensamiento liberal no sólo son pasmosamente provincianas en lo concerniente a sus estrechos supuestos culturales; a menudo también son tristemente anacrónicas en lo que toca a sus afirmaciones sobre las tradiciones intelectuales y políticas europeas.

Debido a que los filósofos ignoran las principales discontinuidades conceptuales y políticas que han acaecido al interior de la tradición liberal, ellos dan por supuesto que el pensamiento liberal, en los últimos trescientos o más años, ha desplegado los mismos “conceptos” y ha tratado los mismos “problemas”. En consecuencia, no han notado las ocasiones en que sus propios trabajos registran discontinuidad.

El desplazamiento desde la tolerancia de lo nocivo hacia la neutralidad frente al bien es precisamente uno de esos cambios. Estuvo acompañado por un ambicioso programa para reconstruir el liberalismo en cuanto proyecto en la esfera de la filosofía de los derechos. El intento de sustituir la tolerancia de lo nocivo por la neutralidad respecto del bien como principal proyecto liberal, guarda relación de un modo no accidental con el liberalismo deontológico. *Requiere* de la prioridad de los derechos sobre el bien. El hecho de que semejante reconstrucción deontológica de la moralidad política liberal sea imposible, constituye, a mi juicio, uno de los escasos razonamientos verdaderamente demostrativos de la filosofía política.

La proposición de que los principios de neutralidad o de igualdad, en lugar de cualquier concepto del bien humano, son constitutivos o fundacionales de la moral liberal se derrumba al demostrarse que tales principios adquieren contenido únicamente por medio de juicios substantivos sobre el bienestar humano. No podemos saber cuáles son las demandas que suscitan los derechos a menos que sepamos qué es lo que implican las diversas estructuras de derechos para el bienestar humano. No podemos resolver los conflictos entre las demandas planteadas por diferentes derechos a menos que podamos clasificar los intereses que ellos protegen y promueven. Cuando las nociones acerca de los intereses humanos difieren radicalmente, o cuando los exponentes de una misma noción de los intereses humanos los jerarquizan de modo diferente, los argumentos en torno a los derechos se tornan inherentemente inconcluyentes.

Ello será así muchas veces en sociedades que albergan concepciones rivales del bien humano. Un ideal de neutralidad no logra escapar en modo

⁵ Véase Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (1998); John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the “Two Treatises of Government”* (1969).

alguno a los conflictos de valores que son comunes en dichas sociedades. Por el contrario, esos conflictos inhabilitan aquellas concepciones de justicia en que dicho ideal se constituye en medular.

Las demandas relativas a derechos son pasos intermediarios o concluyentes del razonamiento moral y político y nunca su línea de fondo. Que el bien sea anterior a los derechos no es una objeción substantiva a una teoría liberal de los derechos específica, sino que es una verdad necesaria en todo discurso sobre derechos⁶.

El derrumbe del proyecto deontológico de la filosofía política conlleva el colapso del proyecto de reemplazar la tolerancia por la neutralidad. Una de las respuestas a ese derrumbe ha sido aceptar que la moralidad política liberal no es neutral frente a concepciones específicas del bien humano, sino que más bien encierra un ideal de vida en particular, en el que la autonomía personal es lo central. Este sucesor perfeccionista del liberalismo neutralista ha sido desarrollado con mucha fuerza en la obra original, y ciertamente muy influyente, de Joseph Raz⁷.

En la obra de Raz hay un intento por reconciliar el ideal liberal tradicional de la tolerancia con la realidad social del pluralismo de valores. Constituye una fascinante empresa de reconciliación. No puedo sino pensar, sin embargo, que está condenada al fracaso. La razón de ello radica principalmente en las limitaciones del argumento contextual de Raz en favor del valor de la autonomía. Ese argumento es de doble faz: en parte funcional, en parte cultural. El argumento funcional de Raz es que las personas carentes de las habilidades necesarias para optar, propias de un agente autónomo, serán incapaces de promover su bienestar en el marco de una sociedad cambiante y voluble. Su argumento cultural es que la mayoría de las personas que integran las sociedades contemporáneas se conciben a sí mismas como autores al menos parciales de sus vidas.

Ninguno de estos argumentos respalda la pretensión de que la autonomía personal es una condición necesaria del bienestar y menos aún un ingrediente indispensable del mismo para todas o la mayoría de las personas que componen las sociedades modernas tardías. El argumento funcional es una versión del conocido concepto liberal de que la movilidad laboral, el cambio tecnológico y el avance de las ciencias contienen o presuponen valores liberales. Con todo lo venerable, por antiguo, que pueda ser este argumento, no conozco evidencia alguna de que pudiera ser una ley o, incluso, una generalización aplicable a todas las sociedades modernas.

⁶ Ya he adelantado este argumento en mi trabajo "Where Pluralists and Liberals Part Company", pp. 17-36.

⁷ Véase especialmente J. Raz, *The Morality of Freedom* (1986) y *Ethics in the Public Domain* (1994).

Hay numerosos ejemplos contrarios, es decir, de sociedades que se han modernizado sin llegar a elevar la autonomía personal a la categoría de bien esencial. Japón, Singapur y Malasia han alcanzado una rápida y profunda modernización económica sin adoptar los valores liberales. Aún más, en los Estados Unidos —aquella sociedad que habitualmente es vista, en especial por los norteamericanos, como el paradigma mismo de la modernidad— los ideales de la autonomía personal han suscitado poderosos movimientos fundamentalistas. Si los Estados Unidos se convirtieran en una sociedad hondamente fundamentalista —algo bastante improbable, en todo caso—, dejarían de ser una sociedad que razonablemente puedan admirar tanto los liberales como los pluralistas. Sin embargo, no por ello la nación del Norte necesariamente quedaría atrás en los progresos técnicos y económicos de la modernidad. Es así como incluso este caso paradigmático no logra mostrar de modo concluyente que una sociedad moderna requiere de la autonomía personal para sus ciudadanos.

Stuart Hampshire se acerca más a las realidades históricas cuando comenta la afirmación de que el crecimiento del conocimiento científico y la autoridad de la ciencia como institución cultural van acompañados por la difusión de los valores liberales, que se trata de “una teoría positivista de la modernización, una teoría posible de rastrear hasta la Ilustración francesa. Los positivistas pensaban que todas las sociedades del orbe abandonarían gradualmente sus vínculos tradicionales con las fuerzas supranaturales debido a la necesidad de aplicar los métodos de pensamiento racionales, científicos y experimentales que exige la economía industrial moderna. Ésa era la antigua fe, ampliamente difundida en el siglo diecinueve, de que debe haber una convergencia paso-a-paso en los valores liberales, ‘nuestros valores’. Ahora sabemos que no hay un ‘debe’ en relación a ella y que todas esas teorías de la historia humana tienen un valor predictivo igual a cero”⁸. En el sentido en que la han entendido los positivistas, los marxistas y la mayoría de los liberales, la modernidad es un mero mito de la Ilustración.

Tampoco le va mejor al argumento cultural de Raz. En efecto, sólo es un argumento a favor de la asimilación a las prácticas liberales como condición previa para prosperar en la sociedad moderna. Sin embargo, tal como ha argumentado Bhikhu Parekh, hay escasa evidencia empírica que lo respalde en el caso de los inmigrantes asiáticos en países europeos⁹. De hecho, a menos que el bienestar se defina (dando por sentado lo que queda por probar) de una manera que requiera como ingrediente la autonomía

⁸ Stuart Hampshire, “Justice is Strife” (1991), pp. 24-25.

⁹ B. Parekh, “Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls” (1994).

personal, la evidencia apunta en otra dirección. Los grupos de inmigrantes para quienes la autonomía personal no es un valor venerado logran mejores resultados en varios de los índices de bienestar que son aceptados por la sociedad más amplia. Además, el argumento cultural de Raz sobre el valor de la autonomía parte de un supuesto empírico crucial: que existe una cultura liberal mayoritaria. Pero esto resulta cuestionable en países como Israel y Turquía, y necesariamente no es verdadero en lo que concierne a todas las sociedades profundamente multiculturales.

La expectativa de que los inmigrantes que viven en sociedades predominantemente liberales asimilarán los valores liberales descansa en parte en la creencia de que tal asimilación es necesaria en caso de que busquen mejorar su bienestar. Si esta creencia carece de fundamento, colapsa uno de los pilares sustanciales de la expectativa de asimilación de los valores liberales. La fuerza del argumento de Parekh reside en que *incluso en sociedades multiculturales que tienen una mayoría liberal*, no hay una correlación consistente entre la autonomía personal y las medidas socialmente aceptadas de bienestar. De ser así, el argumento cultural de Raz ha de fracasar precisamente en una de las tareas claves que debe cumplir, que es la de arraigar el valor liberal de la autonomía en las sociedades multiculturales modernas.

Raz rechaza la pretensión de que la autonomía personal es una característica necesaria de la vida buena de los seres humanos. Indica, con acierto, que innumerables millones de personas han vivido, ahora y en el pasado, vidas buenas en las que no figura la autonomía personal. Al mismo tiempo, insiste en que la autonomía personal es un requerimiento central del bienestar humano en la mayoría y, tal vez, en todas las sociedades contemporáneas. El argumento de Raz combina el reconocimiento pluralista de que hay muchos modos de florecimiento humano —y en algunos de ellos la autonomía personal no es un ingrediente necesario—, con la pretensión de que en los contextos modernos la autonomía sería, sin embargo, una condición necesaria del bienestar humano.

El liberalismo perfeccionista de Raz queda inhabilitado por el hecho social del pluralismo de valores. Tomar en serio el pluralismo valórico no va en apoyo del liberalismo basado en la autonomía. Para alguien que rechaza el proyecto de una reconstrucción deontológica de la moralidad pública sobre la base de que el bien antecede a los derechos y que acepta que hay muchas variedades del bien humano, la autonomía no puede tener un valor superior. Si, como sostienen los partidarios del pluralismo valórico, hay un número irreductible de variedades de buena vida a nivel humano; si, contrariamente a las filosofías positivista, marxista y liberal de la

historia, no hay una relación general y congruente entre valores liberales como la autonomía personal y lo que es necesario para el bienestar individual en una sociedad moderna; y si en numerosas sociedades modernas las virtudes liberales pertenecen a un modo de vida entre otros modos de vida, entonces no puede haber un argumento general del pluralismo valórico a favor de la moralidad liberal.

Isaiah Berlin sostenía que la moralidad liberal se apoya en el pluralismo de valores. No logró demostrar que el liberalismo, incluso en su vertiente agónica que yo le atribuyo a Berlin, se desprende de la verdad del pluralismo valórico¹⁰. Lo que se desprende del pluralismo valórico no es el liberalismo sino que un ideal de *modus vivendi* que es el sucesor natural de la tolerancia liberal.

Pluralismo de valores

La tolerancia liberal podría haber servido para una conversación entre varios idiomas y dialectos morales, pero no entre diferentes lenguajes de la vida ética. Ésta no es una característica incidental de la tolerancia liberal, sino que su presupuesto más fundamental. En tanto la vida ética de las sociedades liberales reflejó esa limitante congénita, la tolerancia actuó a favor del *modus vivendi*. Pero en nuestras circunstancias no es suficiente para dicho propósito. Las sociedades multiculturales acogen la variedad, no sólo de creencias morales sino también de formas de comprensión de la vida ética. En casi la totalidad de los países de la modernidad tardía hay marcadas tradiciones culturales que se superponen unas a otras en importantes aspectos, pero que difieren unas de otras de modo no menos fundamental.

El carácter complejo del pluralismo valórico moderno más reciente no se ha visto reflejado en las variedades habituales del pensamiento liberal o comunitario y tampoco se lo ha enfocado adecuadamente en buena parte de la filosofía analítica moral y política. Aquellos filósofos que han considerado al pluralismo valórico como una especie de teoría ética, han tenido graves dificultades para distinguir los diferentes modos, más o menos contingentes o esenciales, en que los bienes resultan inconciliables. Ellos han considerado si acaso hay bienes inmensurables, si acaso se pueden comparar entre sí, y, de ser así, en qué sentidos; han señalado que la imposibilidad de conciliarlos y la imposibilidad de mensurarlos son propiedades relacionales diferentes de los bienes; han debatido con gran inquietud si acaso el

¹⁰ Véase mi libro *Berlin* (1995), capítulos 2 y 6.

pluralismo valórico es una especie de pluralismo objetivo o meramente una variedad de subjetivismo o relativismo; y han advertido que aun cuando los bienes son en cierto sentido inmensurables, aún puede haber conciliaciones de conflictos mejores o peores entre ellos¹¹.

No cabe duda de que éstas son discusiones útiles. Pero no hacen mucho por esclarecer los tipos de conflictos morales que hoy son objeto, propiamente, de la filosofía política. El tipo de diversidad ética más distintivo en las sociedades multiculturales modernas del presente no es el pluralismo de los ideales personales y de los planes de vida de que habla el individualismo liberal. Aun antes de que la inmigración en gran escala y los medios de comunicación enriquecieran la vida ética de la mayoría de las sociedades modernas más recientes, una comprensión así de estrecha del pluralismo valórico encontraba escasa aplicación realista. Es notablemente anacrónica en una época en que los conflictos éticos que más influyen en el bienestar de la persona humana no corresponden a divergencias en los juicios valóricos personales sino que a rivalidades entre modos de vida.

En países tan heterogéneos como Suecia, Israel, Francia, Turquía, Holanda, India, Argelia, México, Perú y los Estados Unidos puede hallarse un pluralismo de estilos de vida y de ideales personales junto a una diversidad más profunda de comunidades que tienen diferentes tipos de vida ética. En algunos de esos países hay una mayoría liberal que adhiere a valores individualistas para los cuales es medular la autonomía personal; en otros domina una mayoría no liberal, que honra valores en que las opciones personales y el bienestar individual no están constitutivamente vinculados; y todavía en otros no hay una cultura ética mayoritaria, liberal o de otra suerte.

Entre las muchas variedades interrelacionadas de conflictos éticos que se dan en aquellas sociedades que exhiben un pluralismo ético complejo y profundo, son los conflictos entre las comunidades los que guardan las mayores implicancias para el bienestar humano. Tales conflictos pueden debilitar la cohesión de las sociedades más extensas en que acontecen, provocando, en ciertos casos, un quiebre del orden civil. En Argelia, por ejemplo, esto adoptó la forma de una guerra civil entre los islamitas y los secularistas; en la India, de esporádicos choques entre hinduistas y musulmanes; en los Estados Unidos, de atentados con explosivos contra las clínicas que practican abortos.

¹¹ Véase Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* (1997). He tratado el pluralismo valórico de modo más extenso en el capítulo dos de mi libro "The Posterity of Liberalism" (por aparecer).

Afirmar que bajo las presentes circunstancias los conflictos entre comunidades deberían ser el objetivo principal de la reflexión filosófica *no equivale* a decir que el conflicto ético en la modernidad reciente acontece entre formas bien definidas de vida en común que exhiben un consenso incólume en lo que atañe a las categorías éticas. En nuestra época, incluso en forma más aguda que en períodos anteriores de la historia, los modos de vida pocas veces son marcadamente individuados; muchas personas pertenecen por propia opción, por casualidad o por destino a más de uno; y todos los modos de vida contienen movimientos encontrados. Al hablar de modos de vida es bueno recordar que son cosas complicadas.

Los teóricos del comunitarismo han criticado la irreal abstracción del sujeto liberal. Han sostenido, correctamente, que un concepto de sujeto en que éste se halla desvinculado de todas las situaciones sociales, así como separado de sus fines y objetivos, es una remoción demasiado grande de cualquier realidad humana imaginable como para servir siquiera de construcción teórica o ideal-típica. Esos pensadores comunitaristas no se han percatado de que la comunidad que invocan no es menos abstracta, irreal e inútil que los conceptos kantianos y benthamianos que ellos atacan.

Podría lograrse un avance modesto si el discurso sobre la comunidad fuese expresado en plural. Adoptar tal convención podría tornar más difícil pasar por alto el fenómeno central, en la tardía era moderna, de las identidades híbridas y múltiples. A lo largo de la historia ha habido personas situadas o apresadas entre varias comunidades. Las formas premodernas del pluralismo, en que los sujetos básicos de derechos no eran individuos sino comunidades, a menudo contemplaban medidas para la conversión, el matrimonio entre miembros de comunidades diferentes y otros desplazamientos a través de sus fronteras. Dichas medidas eran posibles, en parte, debido a que los pueblos de identidad híbrida eran escasos. Un pluralismo premoderno de este tipo no es un reconocimiento de identidades múltiples, sino un conjunto de procedimientos para alterar una identidad unívoca.

Entre los romanos, los otomanos y los moros era factible clasificar a los individuos por su pertenencia a uno de entre un pequeño número de modos de vida que podían individualizarse con claridad. En las sociedades modernas, la individuación de las comunidades que era normal en el antiguo pluralismo es una señal de que el *modus vivendi* se ha derrumbado. Muchas veces significa que las personas de identidad híbrida se encuentran amenazadas.

En las sociedades premodernas, la identidad híbrida era un fenómeno marginal; hoy es algo común y constituye un aspecto vitalmente importante del bienestar humano. En las sociedades modernas tardías muchas

personas practican variaciones de las diversas tradiciones en que se hallan situadas. La interpenetración de perspectivas éticas divergentes y algunas veces rivales es una de las características más llamativas de la vida ética del presente. En sólo pocas sociedades modernas tardías resulta razonable enumerar las formas de vida ética.

En nuestro mundo, las interacciones entre diferentes tradiciones han llegado a ser parte constitutiva de muchas de ellas. Los modos de vida no son —suponiendo que alguna vez lo hayan sido— mónadas leibnizianas cerradas que se reflejan unas en otras sin expresión alguna. Ellos son prismas, cuyos cambiantes colores no pueden ser separados.

Esta interacción de modos de vida se encuentra aún lejos de constituir la norma. En todas las sociedades contemporáneas existen enclaves culturales bien definidos. En buena parte del mundo predominan las comunidades que buscan defenderse mediante la exclusión. En la medida en que nos desplazamos hacia el fin del siglo veinte, muchas sociedades contienen a lo menos tres tipos de vida ética: aquel de las comunidades excluyentes, aquel de los individuos liberales y aquel de las personas de identidad híbrida. Ninguna filosofía política que descuide cualquiera de estas formas de la vida ética o que tome a alguna de ellas como definitiva para el sujeto humano puede pretender captar las condiciones del bienestar humano en nuestro tiempo.

Modus vivendi

Si han de comprenderse cabalmente los complejos hechos sociales del pluralismo de valores, se necesita un cambio en el modo de pensar. Las nociones liberales individualistas y las comunitaristas del sujeto humano tienen en común el oponer resistencia al conflicto moral. El pluralismo en la ética y en la filosofía política comienza por el reconocimiento de que, tanto en el alma como en la ciudad, los conflictos entre valores son algo permanente y constitutivo. La cuestión no es cómo se les aquietará en la armonía, sino cómo se los hará menos dañinos para el bienestar humano.

Ningún cambio en la forma de pensar puede volver negociables todos los conflictos entre modos de vida. La coexistencia pacífica no es un valor *a priori* que necesariamente honrarán todos los seres humanos. Algunos conflictos sociales y políticos son insolubles por la vía de la razón. Los términos del *modus vivendi* entre modos de vida no pueden ser deducidos de verdades universales respecto del ser humano, como Hobbes imaginaba que podría derivarse su contrato con el soberano. Nada hay en la circunstancia humana o en la naturaleza del accionar humano en virtud de lo cual

la coexistencia pacífica constituya siempre un bien predominante. Que esto es así, se sigue de la afirmación medular de la teoría ética de la pluralidad de valores, que niega que los bienes rivales respetados por los diferentes estilos de vida —o, para el caso, por cualquier modo de vida, o por todos los seres humanos en todas partes— puedan clasificarse en alguna jerarquía de tipo general.

Aun así hay buenas razones para valorar los *modi vivendi*. El pluralismo valórico no niega la existencia de bienes y males panculturales. Afirma que algunos bienes, algunos males, algunas virtudes, algunos vicios son antropológicamente universales; pero, en contraposición a Aristóteles y sus discípulos del derecho natural, niega que estos atributos éticos humanos genéricos puedan jerarquizarse en un orden que sea imperativo y aun aceptable para todas las personas razonables.

La coexistencia pacífica entre modos de vida constituye un bien en virtud de los males humanamente universales que previene y por los bienes genéricamente humanos que promueve. También podría ser un bien que se reconoce en los modos de vida que regula. Aun cuando se prescriba un solo modo de vida a toda la humanidad, como acontece en las religiones fundamentalistas y en las filosofías políticas liberales universalistas, los bienes humanamente universales pueden proporcionar a los practicantes de ese modo de vida razones para buscar un *modus vivendi* con terceros.

El corazón del pluralismo valórico considerado como teoría ética es la afirmación de que el bien humano abriga perfecciones rivales. Su consecuencia es que ningún modo de vida en particular agota las posibilidades del florecimiento humano. Es buena una diversidad de modos de vida porque hay muchos tipos de vida —algunos, qué duda cabe, todavía por inventarse— que los seres humanos encuentran dignos de ser vividos. Una sociedad que contenga diversos tipos de vida es buena, porque ningún modo de vida único puede contener los numerosos tipos de vida que los seres humanos hallan dignos de ser vividos.

El *modus vivendi* no se puede deducir del hecho de que la sociedad humana contenga muchos modos de vida; pero está en relación con esa verdad como la tolerancia liberal lo estaba con la fe socrático-cristiana de que hay un modo de vida que es mejor para toda la humanidad. Un ideal de *modus vivendi* podría comprenderse como una adaptación del proyecto liberal de la tolerancia a un contexto histórico —el nuestro—, en el que la creencia de que hay una forma de vida correcta o mejor para los seres humanos ha dejado de ser plausible.

Nada he dicho todavía acerca de los términos del *modus vivendi*. Ello se debe en parte a que no pueden ser especificados universalmente. De

ser cierto el pluralismo valórico, no podrá haber nada semejante a un régimen ideal. Los regímenes totalitarios y fundamentalistas hacen imposible un *modus vivendi* porque identifican el bien humano con un determinado modo de vida; pero ello no significa que sólo los regímenes liberales permanezcan en la escena. Distintas instituciones promoverán un *modus vivendi* en diferentes circunstancias. Tanto los regímenes liberales como los no liberales pueden favorecer la coexistencia pacífica; del mismo modo, pueden volverla imposible de realizar. Una teoría ética pluralista puede sugerir ciertas restricciones morales para toda una serie de *modi vivendi* aceptables; pero no puedo abordar aquí cuáles serían¹².

Poco he dicho para mostrar que el pluralismo valórico es una teoría plausible del bien humano. Ello se debe al hecho de que el atractivo de un ideal de *modus vivendi* no procede principalmente de una teoría moral controvertida, sino del hecho histórico del profundo pluralismo imperante en las sociedades modernas más recientes. Mi objetivo no ha sido demostrar la verdad del pluralismo valórico, ni afirmar que contenga un *modus vivendi* ideal. De manera más modesta, he intentado sugerir que el pluralismo valórico propuesto en el pensamiento filosófico más reciente es una reflexión inadecuada de su compleja realidad en cuanto hecho social establecido. En parte, ello se debe a que la descripción que contiene de la vida ética es tan esmirriada y carente de conflictos, que las filosofías políticas que han predominado en los últimos treinta años han podido aportar muy poco a la praxis política.

Es un lugar común de la filosofía política contemporánea el que la moralidad liberal sea una solución para un problema de pluralismo. Mi argumento ha sido que la filosofía política contemporánea ha fallado en cuanto a tomar suficientemente en serio al pluralismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berlin, Isaiah. "The Originality of Macchiavelli". En Henry Hardy y Roger Hausheer (eds.), *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Londres: Chatto y Windus, 1997.
- Chang, Ruth (ed.). *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Londres y Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Dunn, John. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

¹² Para una discusión más extensa de algunos de estos puntos, véase mi trabajo, "Where Pluralists and Liberals Part Company", pp. 25-27.

- Gray, John. "The Posterity of Liberalism". Cambridge: Polity Press, por aparecer.
- Gray, John. "Where Pluralists and Liberals Part Company". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 6 (1).
- Gray, John. "Toleration: A Post-Liberal Perspective". En John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Londres y Nueva York: Routledge, 1995.
- Gray, John. *Berlin*. Londres y Princeton, NJ: Harper/Collins y Princeton University Press, 1995.
- Hampshire, Stuart. "Justice is Strife". Conferencia Presidencial, American Philosophical Association, Pacific Division Meeting, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 65, N° 3 (noviembre), 1991.
- Parekh, B. "Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls". *Times Literary Supplement*. 25 febrero, 1994.
- Raz, J. *Ethics in the Public Domain*. Oxford: The Clarendon Press, 1994.
- Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Skinner, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1958. □