

El conflicto de los valores*

*Francesco Viola***

Los conflictos entre las personas no tienen contenidos muy distintos de los que hay dentro de las personas. Ya Platón en la República estableció una analogía entre el alma y la ciudad, en ambas hay conflicto entre los elementos constitutivos y en ambas la justicia estriba en la armonía interna¹.

Los conflictos sociales y políticos pueden hacer referencia a los intereses, las identidades y los valores. Los intereses son negociables y, por lo tanto, sus conflictos normalmente se resuelven con un compromiso o, no raramente, con la prevalencia del más fuerte. Pero las identidades y los valores no son negociables y, por lo tanto, sus conflictos exigen procedimientos más complejos, no raramente no resolutivos ni infalibles. Eso significa que estos conflictos son los más dramáticos y lacerantes. El conflicto de identidad exige el reconocimiento; el conflicto de valores puede ser afrontado -por lo menos así se cree o se espera- con la discusión, el razonamiento y la razonabilidad.

* traducción de Isabel Trujillo

** Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Palermo

¹ El tema ha sido rivisitado por Hampshire, si bien al fin de mostrar que la analogía vale también en negativo, es decir en el caso que –como él piensa– no sea posible la armonía ni en el alma ni en la ciudad. Vid. S. Hampshire, *Justice is Conflict*, Duckworth, London 1999, p. 13-14.

El objetivo que aquí me propongo no es el de explorar los distintos procedimientos de solución de los conflictos sociales y políticos, sino de comprender mejor cuál es la peculiaridad de los conflictos de valores con respecto a los demás. De hecho no siempre es fácil distinguir los intereses y las identidades de los valores. Al contrario es casi imposible hacerlo si nos limitamos a observar cómo los sujetos del conflicto perciben y viven sus mismas instancias y urgencias. El interés particular y egoístico puede ser sentido como una fuerza imperiosa y arrolladora cual es la reservada al valor. La identidad personal y colectiva está ligada, a menudo de manera indisoluble, a valores con los que identificamos nuestro mismo ser. De hecho el fracaso de superar el conflicto se debe a menudo a la falta de conocimiento de su auténtica dimensión y, por lo tanto, al uso impropio de los procedimientos de solución. No raramente se pide el reconocimiento de intereses y se negocian valores, pero todo eso agrava la conflictualidad y hace imposible la comunicación constructiva. El conflicto no es de por sí un mal, pero la incomprensión de la naturaleza del conflicto es uno de los mayores males sociales.

Dejando de lado los intereses, me dedicaré sobre todo a la relación entre identidades y valores, que son -como ya se ha dicho- más difíciles de distinguir dada la tendencia a reducir todos los conflictos de valores a conflictos de identidad. Cuando se dice que nuestra identidad está definida por nuestras valoraciones fundamentales, que son inseparables de nosotros mismos², se quiere decir que aquella está formada por valores o por lo que nosotros pensamos ser tales hasta el punto de poner en ellos nuestro mismo ser o el significado de nuestra vida. La identidad consiste en el ligar la existencia humana a algunos valores característicos que son un bien a conservar, a promover, a alcanzar. Sin embargo, la exigencia de reconocimiento de la

² Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, en Id., *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 26.

identidad no tiene el mismo sentido de la lucha por los valores. Eso significa que no son la misma cosa. ¿Dónde está la diferencia?

Creo que la exigencia de reconocimiento de la *identidad* está dirigida a obtener en primer lugar y fundamentalmente un reconocimiento de la persona concreta o del grupo particular al que las personas pertenecen. No basta ser reconocidos como iguales, sino que se quiere ser aceptados en la propia especificidad y particularidad, porque solamente éstas nos identifican, distinguiéndonos de los demás y, por lo tanto, haciéndonos salir del anonimato de la indistinta igualdad. De hecho, el grupo minoritario pretende tener reconocido el derecho de desarrollar su propio estilo de vida y sus propios valores culturales. No piensa que todos deberían compartirlos y practicarlos. La identidad no es universal, sino particular. La lucha de las identidades es una lucha entre valores particulares. Por lo tanto, el reconocimiento no tiene como fin establecer el grado de importancia de una cultura particular. Ese reconocimiento no dice que una determinada cultura tiene gran valor en sí misma y debe ser tutelada y protegida, sino afirma que las personas ligadas a aquella cultura y que encuentran en ella su identidad originaria son significativas para la historia política y social (las minorías históricas) y por lo tanto aquella cultura debe ser protegida con el fin de sostener la identidad personal de los que a ella se refieren. En esta óptica la protección de la cultura afro-americana, por ejemplo, no está motivada por el valor intrínseco de esta cultura, sino por el rol que ella ha tenido en la historia política americana. Fuera de la retórica etnológica se puede sostener que una cultura es escasamente significativa para la humanidad en general, que no es portadora de valores relevantes en el plano literario o artístico, y, sin embargo, considerarla necesaria para la vida de la comunidad política. Esta puede creer su deber proteger una cultura pobre, pero significativa para su historia, y no tutelar una cultura rica de valor, pero en la substancia ajena.

El reconocimiento de la identidad se dirige a las personas más que a los valores que ellas representan o encarnan. Eso no implica en absoluto compartir estos valores, sino solamente reconocer que es legítimo para otros perseguirlos. Pero eso significa por lo menos que esos valores, o las prácticas de vida a ellos conectados, no son insensatos y deshumanos. Os ruego poner atención a este aspecto, porque aquí está el nexo entre valores e identidades: éstas son reconocidas siempre sobre la base de los horizontes más generales del valor.

Del mismo modo se reconocen las personas como significativas para nuestra vida sin por esto compartir su concepción y modo de vivir. Yo reconozco a mi familia como significativa para mí no porque estos parientes me caen bien o sean los mejores posibles, sino simplemente porque esta familia es la *mía*. Reconociendo a ellos, reconozco a mí mismo y mi identidad. En suma, el reconocimiento de la identidad está dirigido a las personas y es particular en relación a los valores. En consecuencia, el conflicto de las identidades es un conflicto de personas y de valores particulares.

Si las cosas están de esa manera, entonces es necesario un *ethos* público para que las identidades particulares sean reconocidas. El reconocimiento del particular es posible solamente sobre la base de un sentido general de significado. Sin embargo, a causa de la progresiva disolución de la ética común, la fuente del reconocimiento se hace cada vez más débil y, simultáneamente, se multiplican sin límite las exigencias identitarias. Se hace, por lo tanto, mucho más difícil distinguir la identidad del valor, los conflictos de identidad de los conflictos de valores.

En la vida personal y en la colectiva se plantea también el problema del reconocimiento de valores universales, que no hay que confundir -como a veces pasa³- con el reconocimiento de las

³ Un caso típico de confusión entre la reivindicación de la identidad y la afirmación de un valor universal se encuentra en el argumento, hoy a menudo usado, según el cual reconocer derechos no significa compartir

identidades. Hay casos en los que la identidad personal de los ciudadanos es reconocida después de una valoración de sus contenidos y precisamente porque tiene ciertos contenidos. En este sentido el reconocimiento se dirige primariamente a los valores y sólo indirectamente a las personas en cuanto representan o persiguen ciertos valores, ciertas exigencias, ciertas urgencias que se piensan propias de la común humanidad.

El camino ahora es el contrario del precedente: no son las personas que identifican los valores significativos para una comunidad política, sino que son los valores en sentido universal que identifican las personas significativas para una comunidad política. La práctica del arte de la música o de la investigación científica o del artesanado es un valor que la comunidad política aprecia como universal y, por lo tanto, los músicos, los científicos y los artesanos son significativos para esta comunidad. Pero cuáles son estos valores universales es -como todos sabemos- controvertido y se da el caso de conflictos personales y colectivos de valores universales. Pues bien, mi objetivo es el de explorar la configuración que asume hoy la lucha por los valores universales.

Las identidades particulares y los valores universales están acomunados por la presencia de la valoración en ambos. Por esto están tan estrechamente conectados y es bajo ese respecto que se debe establecer su distinción. En cada juicio valorativo, mientras se reconoce o se atribuye a un comportamiento o a un estado de cosas una propiedad cualitativa, se expresa al mismo tiempo la "relevancia" que ella tiene para el sujeto que valora. En el juicio de valor la aportación del sujeto y la del objeto son inseparables. El valor

los valores que están detrás y practicarlos. Se reivindica, por ejemplo, el derecho de abortar con el argumento que eso no significa que todos deban servirse de él. De tal manera el derecho a abortar se vuelve un derecho identitario en una cuestión que tiene que ver con un valor universal cual es el de la vida humana.

es la relevancia que un cierto objeto tiene para nosotros, es decir indica nuestro modo de ponernos en relación con el objeto y el significado que sus características tienen para nuestra vida⁴. En razón de esa interconexión ni el subjetivismo ni el objetivismo permiten una adecuada comprensión del valor: ni el primero, porque las propiedades cualitativas son propias de aquel objeto (no puede haber valor si no hay *alguna cosa* que tenga valor), ni el segundo, porque, si algo vale, hay siempre alguien *para el* que tiene valor (algo *vale para* o *tiene valor para* alguien). El valor es, pues, una específica relación que los sujetos tienen con el mundo y con la historia, por lo que a ellos las cosas y los acontecimientos *importan*, tienen un cierto grado de *importancia* o de *relevancia*.

Dado que el rol de la subjetividad es ineliminable en la valoración, también cuando se trata de valores universales, entonces se puede decir que cada juicio de valor es también la expresión de una identidad personal o colectiva. En la valoración, de hecho, ponemos el sentido de lo que en nuestra vida es digno o superior o realizador. En la valoración de alguna manera nos comprometemos nosotros mismos y nuestra existencia, pero no siempre del mismo modo.

Puesto que las identidades tienden a subrayar las diferencias, se construyen como distinciones y a menudo son el fruto de oposiciones (por ejemplo, los *no global*). Por eso no aceptan por definición la lógica universalista⁵. También cuando las identidades son en la substancia interpretaciones particulares de valores universales, no pretenden valer para todos, sino solamente para aquellos que en ellas se reconocen. Para los valores universales no es así.

⁴ «We can draw a neat line between my *picture* of an object and that object, but not between my *dealing* with the object and that object». Ch. Taylor, *Overcoming Epistemology*, en Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge & London 1995, p. 12.

⁵ Si la globalización desapareciera, los *no global* no tendrían razón de existir.

Mientras afirmando un aspecto de nuestra identidad particular, por ejemplo de tipo cultural, no queremos sostener - como ya se ha dicho- que deba valer para todos los hombres y nos basta (aunque no siempre es así) con que se nos reconozca el derecho de perseguirla, para los valores universales no es así. Estos miran a definir todo lo que hace digna o significativa o lograda la vida de cada ser humano. Si hay valores universales, estos son también “fundamentales”, es decir esenciales para cada ser humano.

Lo que hace dramático el conflicto de valores fundamentales es precisamente la ausencia de un juez imparcial, es decir de un sujeto o de un lugar *super partes* o fuera del mismo conflicto. Las identidades pueden pedir un reconocimiento a los Estados, a la Comunidad internacional, a la sociedad civil, pero las concepciones de los valores que pretenden ser universales no consiguen encontrar un tercero que no sea el mismo involucrado en una interpretación de los mismos. Por otra parte, aunque lo encontraran, no sería ni un sujeto ni un lugar competente para juzgar. Un crítico de arte que no tenga una concepción de la belleza sería imparcial, pero no competente. El conflicto de las interpretaciones universales de valores universales no tiene posibilidad de apelar a un tercero imparcial. La imparcialidad, o algo que se acerca más a ésta, se debe buscar en el procedimiento para la gestión del conflicto, la cual precisamente por eso debería ser caracterizada en la mayor medida posible por la dimensión del diálogo, de la razonabilidad, y de la deliberación racional, así como de la disponibilidad a reconsiderar nuestros juicios, también radicalmente.

Nuestras valoraciones universales no son elecciones⁶. Si lo fueran, entonces los valores dependerían de nuestra aprobación, serían el fruto de nuestra creación y valdrían en la medida en que los hemos elegido. Sería nuestra misma elección que les confiere valor. Eso está claro en la teoría de la elección radical de Sartre, que sostiene la imposibilidad de resolver el conflicto de

⁶ Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., p. 29.

valoraciones de manera racional, recurriendo a consideraciones de nivel superior. No se trata de negar que podríamos encontrarnos frente a elecciones trágicas, en las que las valoraciones alternativas no son conmensurables. Sin embargo, queda el hecho de que los dilemas morales existen precisamente porque las valoraciones de por sí no son elegidas y precisamente por eso las alternativas nos atraen con igual fuerza en virtud de las “razones” que presentan. Las valoraciones no son elecciones sino juicios de apreciación.

La vida moral sería imposible si la gran variedad de bienes no estuviera de alguna manera ordenada. Es necesario que haya bienes superiores y bienes inferiores, bienes tratados como fines y bienes considerados como medios. El ideal de la simplificación del bien humano (por ejemplo, cuando todo el bien se reduce al placer y todo el mal a sufrimiento), que se ha radicado bastante en la época moderna, también con motivo de la posibilidad de calcular mejor la utilidad individual y general, aplasta la moral y le hace perder toda su amplitud de horizontes.

Estos sistemas de valor se distinguen entre sí no solamente por las relaciones de prioridad o no de un valor respecto a los demás, sino también por la relevancia atribuida a los diferentes grados de realización del mismo valor. Los valores, entonces, se presentan no ya como horizontes generales de sentido, son como un conjunto de instancias o aplicaciones, es decir de acciones referidas a múltiples objetos en los que la misma propiedad cualitativa puede ser reconocida en diferentes grados. Aquí tenemos distintas formas de participación del valor. Por ejemplo, el valor del conocimiento puede ser satisfecho tanto por la curiosidad de las noticias de crónica como por la investigación científica, pero en general pensamos que el grado de realización del valor en la segunda sea superior al de la primera. En consecuencia, el ordenamiento de los valores es en realidad una comparación entre las diferentes instancias. Así un valor puede ser considerado prioritario con referencia a determinadas

instancias suyas y segundo respecto de otras. Nosotros nos orientamos siempre sobre la base del *más* y del *menos*, del *arriba* y del *abajo*, del *mejor* y del *peor*⁷. «Si forma così un sistema di coordinate che determina a ogni momento la posizione di ogni contenuto della nostra vita»⁸.

Una jerarquía de bienes es, por lo tanto, un universo muy complejo, nunca definitivamente estructurado y siempre en vía de re-elaboración. Tiene, sin embargo, una resistente identidad que provoca el conflicto de las interpretaciones y de las tradiciones morales. El conflicto entre esos universos morales es en substancia conflicto entre diferentes ordenamientos de valores que se imponen todos como fines, es decir, que son - para seguir con Taylor- *hypergoods*. No me pararé sobre las dos estrategias posibles: la que identifica un bien absolutamente prioritario y exige su satisfacción a toda costa, es decir la ética sacral, y aquella que por el contrario piensa que ningún *hypergood* puede ser sacrificado y, por lo tanto, mira en la medida de lo posible a la satisfacción de todos los bienes fundamentales, es decir la ética de la excelencia⁹. Me interesa sólo notar que en todo caso aparece necesaria la introducción del concepto de “bien supremo”, ya sea entendido como uno de los bienes fundamentales de superior valor, sea entendido como la suma de todos. En este sentido el conflicto entre las jerarquías de valores se presenta como conflicto entre los bienes supremos y -como tal- difícilmente componible.

¿Es necesario que una comunidad política comparta el mismo ordenamiento de valores o debe acoger las diversas prácticas del bien? ¿Debe el Estado identificarse con una

⁷ G. Simmel, *Trascendenza della vita* (1918), trad. it. di F. Sternheim, ora in Id., *Ventura e sventura della modernità. Antologia di scritti sociologici*, a cura di P. Alferj e E. Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 56.

⁸ Ivi.

⁹ Sobre esta distinción vid., por ejemplo, E. Agazzi, *Il luogo dell'etica nella bioetica*, en *Quale etica per la bioetica?*, ed. E. Agazzi, Angeli, Milano, 1990, p.16 ss.

particular jerarquía de valores o defender solamente algunas instancias de ellos estrechamente indispensables para el orden público o aún ser totalmente neutral respecto a los valores?

Se puede afirmar que hoy están en clara crisis los ordenamientos globales de valores universales, dotados de estabilidad y de compactez, como las naciones, las comunidades políticas, las iglesias o ámbitos más generales (y genéricos) como *Occidente* y *Oriente*. Todo eso está ahora reducido a “cultura” y está caracterizado por el carácter identitario que lo hace particularista¹⁰. Pero -como nos ha enseñado Platón-, si el ordenamiento de valores no es retenido necesario para la ciudad, no lo será tampoco dentro del alma. El resultado es el *politeísmo de los valores* según la expresión que Max Weber, rehaciéndose a Stuart Mill, ha hecho famosa¹¹.

La vuelta de los dioses paganos en endémico e irresoluble conflicto entre sí ha sido vista como el resultado de la imposibilidad de realizar una medición de valores de por sí inconmensurables, obligándolos dentro de un ordenamiento unitario. Parecería que, si ya no es posible su ordenamiento, los valores universales se presentan el uno contra el otro armados, de manera que la realización del uno implica la violación del otro. Si realizar un valor es un bien, entonces implica necesariamente un mal. Toda la vida ética en sus aspectos más relevantes se llena de casos trágicos, es una tragedia en sentido griego¹².

¹⁰ La confusión entre las identidades y los valores es evidente en G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹¹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1918), ed. por W.J. Mommsen, W. Schluchter, Mohr, Tübingen 1992, vol. 17.

¹² La tragedia está en el hecho de que las personas con plena conciencia de la naturaleza malvada de la acción y sin ninguna constrictión física y sin tener inclinaciones malvadas cumplen acciones malvadas. Eso es debido a la presencia de circunstancias que impiden

El desacuerdo en torno a los valores ha existido siempre. ¿Dónde está hoy la novedad por la que es apropiado hablar de *politeísmo de los valores*? Pues bien, nuestros juicios valorativos se han vuelto monotemáticos, de manera que cada valor tiende a construirse un propio articulado universo, que rechaza toda confrontación de razonabilidad con los generados por otros valores. Se dice que no existe ya la grande narración y en su lugar hay muchas pequeñas historias, cada una cerrada en sí misma. Esto puede ser considerado por algunos como una gran riqueza, porque así no estamos vinculados monoteísticamente a una única historia y se conquista «la libertà della non identità»¹³ y de la no pertenencia. Para otros, al contrario, cada una de estas historias, aun siendo pequeña, contiene en su interior una lógica inexorable, que arrastra el sujeto hacia metas unilaterales y absolutas. La única libertad que queda es la de salir de esa historia y entrar en otra¹⁴. El sujeto se vuelve un emigrante de una historia a otra, de un valor a otro, sin que ninguno de ellos sea de verdad su patria y sin que sea posible una comunidad de valores. Pero ¿es verdad que de las pequeñas historias se puede salir y que se pueden abrir y cerrar según nuestro gusto, o no sucede que quedan abiertas e incompletas de manera que la no-identidad es una identidad múltiple y la no pertenencia un proliferar de las pertenencias?

En efecto, nuestro universo ético aparece hoy extremadamente fragmentado. No hay una ética, sino *éticas*: la de la vida humana y la de la tierra, la de los animales y la de las generaciones futuras, la de las profesiones y la de los

la correcta satisfacción de dos exigencias éticas ambas válidas, pero opuestas.

¹³ O. Marquard, *Lode del Politeismo. A proposito di monomiticità e polimiticità*, in Id., *Apologia del caso*, trad. it. di G. Carchia. Il Mulino, Bologna 1991, p. 44.

¹⁴ Vid. también L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

negocios. Cada una de ellas propone instancias normativas fuertes e ineludibles, pero la vida ética de los individuos queda lacerada por exigencias a menudo inconciliables y queda dividida en sí misma. Se oscila, por lo tanto, entre el reductivismo ético, con el consiguiente desconocimiento de las nuevas instancias, y la anarquía de los principios morales. ¿Se puede razonablemente sostener la absoluta autonomía moral en bioética y rechazarla en ecología? ¿Los intereses de la ecología no serían mejor protegidos por un régimen político autoritario? ¿Se puede pedir más libertad sin tener menor seguridad y viceversa?

A menudo es imposible para un ser humano honrar contemporáneamente las exigencias de Artemisa y de Afrodita. Sin embargo como ser humano está obligado a honrar a todos los dioses.

Estas prácticas de los valores son, cada una por su cuenta, exclusivas. Eso significa que nos encontramos frente a muchas *éticas sacrales*. La religión ha sido substituida por las religiones. No siendo moderados por un orden común, los valores se han vuelto pequeños tiranos. La única ventaja en la que se espera es la de poder cortar el cable y pasar a otra historia y así al infinito. Todo eso sucede en la ciudad y en el alma, pasa dentro del mismo individuo, de manera que no se puede hablar de una ética unitaria, sino de instancias éticas que van cada una por su cuenta. Los valores desenganchados de las concepciones de conjunto y de los estilos generales de vida se hacen necesariamente exigentes padrones en lucha mortal entre sí.

Es verdad que todo horizonte último de la inteligibilidad práctica debe mostrar su irreducible especificidad, pues en caso contrario sería reducible a otro valor fundamental. Es una forma fundamental del bien que tiene en sí misma toda su razón de ser. Si la amistad tuviera valor en cuanto aumenta nuestro conocimiento, entonces se reduciría a éste último y no sería un valor fundamental. Entonces podemos decir: «aun

viviendo en la ignorancia y en el embrutecimiento intelectual, eran verdaderos amigos entre sí», pero eso no significa ciertamente que la amistad se defina por su oposición al conocimiento.

En la óptica del carácter trascendental del bien la inconmensurabilidad de los valores fundamentales debe entenderse como imposibilidad de sustitución. No existe un cálculo métrico de los valores y ni siquiera una *técnica moral*, de manera que uno pueda ser substituido por una cierta cantidad del otro. Si los bienes morales fueran mensurables, entonces sería esta medida común en realidad el verdadero y único bien del hombre y no se debería hablar de variedad de bienes. Sin embargo, de ese modo no se explica por qué vamos a la búsqueda de bienes tan distintos, dado que en cada uno de ellos en definitiva buscamos la misma cosa.

La especie humana es atraída por una gran variedad de bienes esenciales, que son todos igualmente indispensables y son buscados y gozados en una amplia variedad de modos. La inconmensurabilidad es, por otra parte, una característica interna a un mismo bien fundamental, del que no se puede nunca decir que la medida esté llena. Esta imposibilidad de medir el bien moral no permite que haya un único proyecto de vida buena igual para todos los hombres y para todas las formaciones sociales y políticas. Por lo tanto la ética y la política no son *técnicas* y, sin embargo, son actividades necesarias para la especie humana en la empresa general de salvar la vida.

Cuando, entonces, se habla de inconmensurabilidad de los valores fundamentales, no se la debe entender como si se tratara de “incompatibilidad” esencial. Los valores de por sí no son ni compatibles ni incompatibles entre sí. Son como las estrellas en el cielo, cada una de las cuales brilla con luz propia. Somos nosotros los que hacemos mapas celestes y dibujamos las constelaciones para orientarnos mejor. Para navegar nos hacen falta los planos de navegación, pero eso no

significa que los puertos tengan entre ellos relaciones esenciales, ni que no las tengan. Los mapas son, a su vez, comparables porque algunos son mejores que otros o más adecuados para guiar hacia determinadas metas.

Los valores no están ordenados de por sí, sino que es a la vida humana a la que le hace falta un orden de valores, pues de otro modo su supervivencia estaría en peligro. En realidad el orden de los valores es el orden de la vida humana, es una exigencia antropológica. Uno de los fines principales de la cultura es el de «superare il valore autonomo dell'atto estetico, scientifico, morale, eudemonistico, persino religioso, per innestarli tutti, come elementi o componenti, nello sviluppo dell'essenza umana oltre la sua condizione naturale»¹⁵. Al mismo tiempo, también el conflicto de los valores es una cuestión antropológica. Es el resultado de la inadecuación esencial de los diferentes ordenamientos históricos de los valores y, al mismo tiempo, la causa de sus continuas crisis y periódicas revisiones.

Si revisamos ahora en esta óptica el significado del actual *politeísmo de los valores*, tenemos que reconocer que en ello hay mucho más que el deseo de mostrar la radical insuficiencia de un orden dado: en la substancia hay un rechazo de que haga realmente falta un orden global de valores, por más que sea dinámico, junto con la convicción de que se trata de una jaula de acero de la que por fin conseguimos escapar. El politeísmo actual está signado, respecto al weberiano, por la ausencia de una decisión única respecto a las posiciones últimas y por la presencia de tantos cuentos o tantas historias que se entretajan entorno a los valores singularmente considerados. En esta luz las historias más ricas y logradas en

¹⁵ G. Simmel, *Lo stile della vita* (1900), trad. di A. Cavalli *et al.*, ora in Id., *Ventura e sventura della modernità*, cit., p. 145.

su género son más atractivas que las menos desarrolladas¹⁶, pero faltan criterios para establecer si este género es más o menos importante, más o menos trivial. En consecuencia el conflicto se extiende a todos los valores; que sean universales o particulares no tiene relevancia. El número de los *hypergoods* se multiplica, pero, si todos pueden ser considerados tales, eso significa también que no hay ya más “bienes supremos”. Las identidades están ocupando totalmente el sitio de los valores fundamentales (y a través de ellas se asoman también los intereses). No es ya posible distinguir las unas de los otros, pero la ausencia de un lenguaje común del significado práctico hace que esta miriada de identidades no pueda obtener ningún verdadero “reconocimiento”.

Si el orden no es necesario al alma, no lo será tampoco para la ciudad. La vida pública debe acoger con apertura mental todas las historias. Para que eso sea posible, los conflictos deben quedar sin resolver. Pueden ser solamente “civilizados”, es decir, domesticados por la discusión pública y por el procedimiento del contradictorio, pero es vano e injusto esperar que eso pueda conducir a una solución razonable del conflicto¹⁷. ¿Será, entonces, posible una vida socio-política que sea algo más que un mero *modus vivendi*?

La disminución de los ordenamientos globales de los valores es un dato factual al que no se puede poner remedio con las teorías. Ellos permitían a los valores universales entrar en la historia, aunque con el riesgo de una absolutización de los contextos históricos y culturales. Ahora que quedan solamente las pretendidas identidades particulares y poco comunicativas, existe el riesgo opuesto de una relativización de

¹⁶ El progreso excepcional de los medios parece más importante que la incerteza sobre los fines. La técnica hace olvidar aquello para lo que ella es útil.

¹⁷ A esta tesis de Hampshire puede objetarse que normalmente se delibera para decidir y que una decisión, bien o mal, resuelve siempre un conflicto. ¿A qué vale razonar si no existen razones que prevalecen?

los valores. Pero si bien entre valores relativos no debería haber en línea de principio algún conflicto lógico posible, sin embargo, las identidades se oponen entre ellas de manera más radical de cuanto no hicieran las tradiciones y los ordenamientos de valores. Esto debería enseñarnos que no siempre los caracteres absoluto y universal son focos de conflicto y que el relativismo y el particularismo no aseguran ciertamente ni la ausencia de conflicto ni la paz.

Estas identidades, que se aferran a sí mismas, no tienen nadie a quién pedir el reconocimiento: esto, por una parte, las empuja a subrayar aún más las diferencias para justificar a los ojos del mundo su existencia; pero, por otra parte, siendo incompletas por ser pequeñas historias o pequeñas éticas, tienden a agregarse y, por lo tanto, en cierta medida a dialogar. Aquí se ponen nuevamente en juego la inteligibilidad práctica y los horizontes universales de sentido.

¿Cómo es posible en las condiciones actuales preservar una elemental gramática de lo humano que favorezca el diálogo entre las diferencias? Esta labor es urgente y debe ser acometida de manera distinta que en el pasado. En ausencia de ordenamientos comprensivos de valores hay que promover la constitución de horizontes de comprensión entre identidades particulares. Eso es posible porque estos mundos identitarios dejados a sí mismos sienten que deben acometer la labor de dar respuestas que trasciendan sus restringidos ámbitos y se justifiquen de alguna manera frente a los “otros” o a los diversos. No se trata de ser acogidos en los brazos de un ordenamiento global según la lógica del reconocimiento, sino de entretejer desde abajo una red de relaciones revisables y cada vez más amplias.

Hay que pensar que en los pliegues de este universo pluricéntrico, al mismo tiempo complejo y confuso, se manifiesta siempre con más fuerza la exigencia de una gramática común de la vida práctica. Algunos indicios ya lo demuestran: primero obviamente entre todos los tentativos de

codificación de los derechos humanos y el difundirse del constitucionalismo, y también aquellos dirigidos a determinar las injusticias más evidentes, a individuar los crímenes contra la humanidad, a satisfacer las necesidades más urgentes después de catástrofes naturales o carestías. Poca cosa -lo admito- y además a menudo ambigua en las intenciones y en los significados. Pero lo importante es que progresivamente tome cuerpo esta gramática de la justicia internacional. Eso no significa ciertamente el final de todos los conflictos de valores, porque con las mismas reglas lingüísticas se pueden hacer discursos contradictorios, pero lo importante es que se pueda establecer cuáles son los discursos insensatos.

Hemos intentado identificar las diferentes formas en que hoy se presenta el conflicto de valores. Este puede asumir el rostro del conflicto de identidades particulares, o el de valores dominantes y minoritarios, o el de aquel entre apreciaciones diferentes del mismo valor, o aquel entre juicios prácticos sobre normas o comportamientos con referencia a valores. Pero la forma más radical es la del conflicto entre los horizontes universales de sentido de las acciones humanas, puesto que aquí el conflicto es interno a la misma inteligibilidad práctica. La consecuencia sería que cada acto de participación en los valores implicaría una violación de otros valores. Se se volvería así a la fórmula agustiniana por la que el mal presupone siempre el bien. Ahora el bien implicaría necesariamente el mal. Si así fuera, ni bien ni valores existirían y estaríamos al arbitrio de un dios malo y engañador. Sin embargo eso no significa que no sea correcto hablar en otros sentidos del conflicto de los valores.

El politeísmo de los valores -como se ha visto- puede asumir diferentes versiones: la griega, como imposibilidad de honrar al mismo tiempo a todos los dioses, la weberiana (de la que no he hablado) de la oposición radical de los valores universales desde su misma definición, la contemporánea, que por una parte borra la diferencia entre valores universales y

particulares y por otra los manifiesta sin orden en la vida privada y pública en una mirada de historias.

Hemos intentado mostrar que en todo caso el conflicto de los valores se produce solamente cuando entran en la historia humana. Los valores están en conflicto porque el hombre es incapaz de satisfacerlos todos y, sin embargo, no está exento de honrarlos a todos. En realidad el conflicto de los valores ilumina la cuestión controvertida de la naturaleza humana. Por esto el hombre se construye ordenamientos más o menos adecuados, pero siempre necesariamente imperfectos. La emersión del conflicto es, por lo tanto, benéfica, porque empuja al cambio y a la evolución de las constelaciones históricas de valores. Sin embargo cada orden, tanto en el alma como en la ciudad, implica siempre una dominación y una exclusión. Y esto es tanto más intolerable cuanto más los criterios de relevancia de los valores se hacen meramente individualistas y se substraen radicalmente a un escrutinio común.

¿Cuál es la alternativa al politeísmo de los valores? No ciertamente el *monoteísmo de los valores*, si con ello se entiende bien la supremacía dictatorial de un valor sobre los demás, o bien la determinación de un orden jerárquico definitivo. Esto es típico de las éticas sacrales, sean religiosas o seculares¹⁸. No resta

¹⁸ Aquí tengo que precisar que – contrariamente a cuanto a menudo se piensa – las morales influenciadas por el cristianismo no siempre pueden ser clasificadas como “éticas sacrales”, que si acaso son el producto de la secularización. Según Tomás de Aquino las perfecciones que en la creación se encuentran desperdigadas y multiplicadas (*divise et multipliciter*) en Dios preexisten como en una cosa sola y simple (*unite et simpliciter*) [Sum. Theol., I, 13, 4 c]. A esto corresponde una doctrina del fin último de la vida humana que rechaza identificarlo en un bien o un valor específico ni siquiera el más noble y elevado, porque solamente el bien universal (*bonum universale*: I-II, 2, 8), es decir toda la totalidad del bien, puede saciar el deseo del hombre. La teología de los nombres divinos ha subrayado que en el Dios, uno y trino, se encuentran y se funden los valores supremos. «Misericordia y verdad se encontrará, justicia y paz se besarán. La verdad nacerá de la tierra y la justicia se asomará desde el cielo» (Sal. 85, 11-12). Esta es la meta suprema que

que retomar la moral pluralista de la excelencia, que mira a la realización máxima posible de los valores universales en determinados contextos históricos-sociales, acogiendo toda la variedad de sus interpretaciones sensatas. Sin embargo en la época de la globalización y del cosmopolitismo este orden de valores no podrá ser único y deberá articularse según varios grados de complejidad en un universo que se ha vuelto policéntrico. Esta multiplicidad de los universos de valores no es un problema irresoluble si el lenguaje de los valores mantiene una constancia de significados, pero se vuelve tal si se transforma en una babel de ordenamientos inconmensurables. Por lo tanto, una moral de la excelencia presupone una disponibilidad al diálogo entre los valores, que pretenden una universalidad de cualquier cultura que vengan. La universalidad acepta en su seno el conflicto como sollicitación incesante a la obra de revaloración ¹⁹ y excluye solamente aquellas concepciones de los valores que destruirían el sentido general de la vida ética y social, poniéndose en contraste con la idea de una común humanidad, en el alma como en la ciudad.

hace sensata la tragedia de los dioses paganos, un ideal inalcanzable para las prácticas humanas sempre tentadas de olvidarlo o de cansarse de seguirlo.

¹⁹ Esta re-valoración a menudo conduce a re-formular el sentido de los valores, eliminando o atenuando pasadas oposiciones. Por ejemplo, la ciencia económica está reconsiderando el dogma del pasado según el cual el bien económico coincide con el útil y la ciencia jurídica habla de una “ductilidad” del derecho en contradicción con el principio “*dura lex, sed lex*”. Características en el pasado consideradas contrarias a un determinado valor vienen valorizadas no solamente como compatibles, sino hasta requeridas por el mismo. No son los valores que se oponen, sino nuestras definiciones de los mismos, a menudo rígidas, categoriales, absolutas, kantianamente severas, demasiado abstractas e incapaces de aprender de la experiencia de la vida práctica.

DIÁLOGO

- Dra. Trujillo: Pensando en la imagen de las constelaciones de estrellas que están en el cielo y que no tienen relación entre ellas, sino que somos nosotros los que dibujamos las relaciones entre ellas, me pareció que la imagen es muy bonita, pero que no funciona bien en relación a los valores, en dos sentidos: primero, porque los valores son humanos, es decir, dependen del hombre...

- Prof. Viola: El ordenamiento depende del hombre.

- Dra. Trujillo: No, los valores mismos. Los ejemplos que se han hecho en la relación, han sido, la amistad, el conocimiento, y podemos añadir, si seguimos así, la vida, que es el único problemático, y voy a dejarlo de lado, la experiencia estética, el juego, el conocimiento. Todo esto depende del hombre, no es independiente del hombre. Es decir, no son como las estrellas, sino que están en una relación directa con el hombre mismo. Si no estuviera el hombre no habría valores.

En un segundo sentido -como se ha dicho, por otra parte- el valor significa una relación entre una cosa buena, un bien y el sujeto que atribuye valor. Porque el valor significa reconocer que algo es bueno. También en este sentido los valores no son como las estrellas que son independientes, sino que son bienes porque son bienes humanos en general, pero además son valores porque son los sujetos que reconocen ese valor. Son doblemente humanos.

Pero, además, la imagen de las estrellas, hace imaginar un mundo de valores que no corresponde al mundo de los valores que nosotros conocemos. Nosotros conocemos el valor de la amistad entre "Fulanito" y "Menganito" (Tizio e Caio en italiano). Entre estos dos sujetos concretos no existe un valor de la amistad, es decir, yo no reconozco un valor a la amistad, sino que reconozco "amistades" que hay entre sujetos particulares. No es un valor el conocimiento, sino el conocimiento de la ciencia, el conocimiento de las personas. También, diversamente de las estrellas, el mundo de los valores está muy conectado con la obra humana.

Mi objeción, que ya he hecho en otras sedes, es que los valores tienen valor porque están concretados, y en cuanto están concretados, no en cuanto existen en el cielo sin ninguna relación con nosotros.

Una vez dicho esto, estoy de acuerdo con la diferencia entre valores e identidades. Creo que resulta problemático identificar claramente la situación o la colocación de las identidades. Es decir, me doy cuenta de que hay aún un problema, desde mi punto de vista, entre

esta concretización de los valores que pienso que es la única que existe y que vale la pena, y el mundo de las identidades, que de hecho, me parece que se presentan en la vida como aquí han sido descritos, es decir, como cuentos particulares aislados. Veo que hay un problema entre este mundo de los valores concretados y el mundo de las identidades que se presentan de otra manera.

Una última pregunta. Se ha introducido un término, “Bien Supremo”, y la pregunta es si el concepto de “Bien Supremo” puede equivaler al de “bienes supremos”. Porque si esto es verdad, es decir, si “Bien Supremo” significa lo mismo que “bienes supremos”, entonces, creo que bienes supremos equivale a valores universales y no tiene sentido, o se habla de “Bien Supremo” en singular, un “Bien Supremo” que está en la cima de todo, o si se habla de “bienes supremos”, en plural, se está hablando simplemente, otra vez, con otra expresión, de los valores universales.

- Prof. Viola: L'immagine dei valori come delle stelle che sono separati l'uno dall'altro, in realtà è un'immagine transitoria e provvisoria nella mia relazione, serve semplicemente per spiegare che i valori non nascono ordinati, già aventi un ordine definitivo. In questo senso sono come le stelle del cielo, ma ho anche detto che quest'ordine è necessario per l'uomo, perché l'uomo deve attuare ordinamenti storici e culturali di valori. Quindi, l'immagine delle stelle serviva semplicemente per questo: io non credo che i valori siano come delle stelle del cielo, perché i valori sono in fondo, alla luce del concetto trascendentale del bene, forme di bene.

Questo si collega anche con la seconda domanda. Sì è vero, i valori esistono perché sono concretizzati, però ogni concretizzazione non esaurisce il valore. Questo significa che la concretizzazione non è tutto. Non possiamo dire che il valore dell'amicizia sia esaurito da tutte le amicizie del mondo. Né da una, né da tutte le amicizie del mondo, è sempre qualche cosa che si trova al di là, è un orizzonte inesauribile. Per questo ho usato l'espressione “orizzonte di bene”. I valori sono orizzonti di forme di bene. In questo senso l'aspetto della concretizzazione è estremamente importante. Infatti, in una parte della mia relazione, che non ho letto, mi domando se non possiamo definire i valori come delle pratiche di vita. I valori sono pratiche, pratiche sociali, ma sempre a patto che questo elemento della trascendenza del bene sia salvaguardato, e questo impedisce di ridurre i valori non solo a nessuna della loro concretizzazioni, ma anche alla somma di tutte perché il bene è trascendentale.

Mi collego all'ultima domanda. Quando si parla di bene supremo. Il termine "supremo" indica già la necessità dell'ordinamento, perché, appunto, le stelle, i valori di per sé, non sono prima o dopo, sopra o sotto, non si può dire che il valore della amicizia sia superiore o inferiore al valore della conoscenza, perché sono incommensurabili. Il "supremo" implica già una certa gerarchia e quindi anche una certa commisurazione. E, allora, il bene supremo è in realtà tutto l'insieme dei valori -come ho sostenuto io-, sulla base della morale aristotelica dell'eccellenza, per cui il bene supremo consiste nella somma di tutti i valori, nella realizzazione di tutti i valori. Questa, per esempio, è anche la morale di Tommaso d'Aquino. Tommaso d'Aquino, quando deve definire qual il fine ultimo dell'uomo, dice che non si identifica con nessun bene o valore determinato e, a maggior ragione, neppure con i beni strumentali, quali ad esempio la ricchezza. All'inizio della *Prima Secundae* della *Summa theologiae* egli esamina i principali beni in cui l'uomo ha cercato il suo fine ultimo. Egli mostra che nessuno di essi può rendere felice l'uomo, cioè può appagare il suo desiderio del bene. Solo Dio può farlo, perché in Dio si ritrovano tutte le forme di bene, la somma di tutti i beni, cioè tutto ciò che ognuno cerca nelle più svariate forme di bene. Quindi, Dio come Bene Supremo è in sostanza la realizzazione di tutto ciò che nel creato è partecipato in tante forme. Se, invece, si pensa che ogni valore sia un bene supremo, allora cadiamo nel logico conflitto tra tanti beni supremi quanti sono i valori fondamentali, cioè nel politeismo dei valori. Se il Bene Supremo non è la somma di tutti i beni e diventa semplicemente uno tra gli altri, allora c'è il conflitto dei valori.

L'ultima cosa che volevo dire riguarda il rapporto tra identità e valori. Non tutte le identità sono eguali. Io distinguerei forme diverse di identità, questa è una complicazione che non ho potuto sviluppare. Ci sono identità universalizzabili e identità non universalizzabili, cioè identità in cui l'individuo o il gruppo ripone il proprio piano di vita ma senza nessuna pretesa di una giustificazione universale che valga per tutti gli uomini.

Quando alla fine ho precisato che, oggi, nella situazione attuale, bisogna anche puntare sul dialogo fra le identità, mi riferivo soprattutto al dialogo fra e con le identità che sono interpretazioni particolari di valori universali e non già in primo luogo alle identità particolaristiche.

- Dra. Archideo: Quisiera hacer una aclaración. Quiero decir que Santo Tomás no dice que el Bien Supremo es la suma de los valores. Dice que el Bien Supremo es el Ser Supremo. Es decir, cada ser y cada bien participa del Bien Supremo en diferentes grados, esta participación

permite una analogía entre los diferentes grados de seres y diferentes grados de bienes.

Santo Tomás no habla de valores, hablamos nosotros porque siguiendo a Santo Tomás decimos, cuando ese bien se refiere a un sujeto, y este sujeto tiene también su afectividad y su capacidad afectiva, estética, etc., todas las otras capacidades, entonces es un valor para mí, pero en sí hay valores, dice Santo Tomás, pero no tomando la palabra valor sino bien.

Por lo tanto, si digo que Dios es la suma de todos los bienes, estaría diciendo que el mismo Dios se comporta como un politeísta. Tan es así que cuando Santo Tomás habla de la creación dice que la creación es, filosóficamente hablando, la “participación” que Dios da a los seres.

Por lo tanto, por una parte es imposible hablar de Dios suma de todos los bienes, porque si no sería un dios que actúa politeísticamente, entonces Él no es Dios, Él es el bien Supremo. Por otra parte, nosotros siempre cuando pensamos en Dios, y Santo Tomás lo decía, que cuando conocemos, lo que podemos conocer de Dios, lo hacemos antropológicamente, es decir, según nuestras capacidades, después viene la Revelación.

La Revelación se la dejaría a Monseñor Serrano para que hablara él, pero de todos modos como cristianos ya podemos decir que Dios es el Bien Supremo, tan es así que nos asume a nosotros para participarnos de su gracia. La participación en el orden natural nos permite a nosotros interpretar, de alguna manera, la participación de la gracia, o sea de la sobrenaturaleza.

- Prof. Viola: La espressione “somma dei beni” è infelice, lo ammetto, perché suggerisce un’idea quantitativa e utilitarista. Non volevo dir questo, volevo dire che, se i valori sono forme di bene, allora, Dio che è il Bene Assoluto, in sostanza, comprende in sé tutti i valori possibili.

Questo lo dico, perché il mio atteggiamento di solito è quello di cercare di cogliere un’anima di verità anche nei momenti di crisi, nei momenti difficili della cultura cristiana, e anche il politeismo dei valori ha secondo me un’anima di verità, secondo me. In un certo senso Dio è politeista, tant’è vero che è Trinità.

- Dra. Archideo: Sono Tre Persone, ma un solo Dio.

- Prof. Viola: Sono tre Persone, il che vuol dire che il politeismo ha una certa ragione di essere, non nel senso weberiano, e neppure nel senso contemporaneo delle piccole storie, di cui ho parlato, e tuttavia ha una certa ragion di essere. Anche nella cultura moderna e contemporanea

molte crisi sono state determinate da un irrigidimento nel modo d'intendere i campi dell'esperienza umana. Per esempio, nell'economia - qui è presente il prof. Zamagni che lo potrà confermare- l'unico valore assunto è stato quello dell'utile. Oggi si scopre che l'economia è aperta anche ad altri valori e che il valore economico non è solo quello dell'utile e anche che l'utile non esclude altri valori. Direi, anche nella cultura contemporanea molte crisi sono determinate da un irrigidimento su una certa maniera d'intendere qualche cosa. Per esempio, l'economia -qua è presente il professore Zamagni e me lo potrà confermare-, l'economia si ha sottilizzata sulla base dell'utile. Oggi si scopre che sono valore economici, anche valori che non si riducono all'utile. Lo stesso capita oggi nel diritto. C'è un famoso libro in Italia di G. Zagrebelsky dal titolo "*Il diritto mite*", è stato tradotto in castigliano come "*El derecho dúctil*". Si sostiene che con i diritti umani al posto del principio "dura lex sed lex" la giustizia si è aperta alla comprensione delle esigenze della persona umana e in certo qual modo ai casi concreti. Tutto questo orientamento va nel senso opposto all'idea di Weber, che viene così smentita. Per Weber ogni valore ha una sua logica inesorabile che l'opponne agli altri valori. Per Weber è uno scandalo parlare di comunicazione fra i valori, significherebbe cadere nell'irrazionale e non poter più definire, ad esempio, l'economia o il diritto nei confronti di altri campi dell'esperienza. E invece proprio così si coglie la maggiore ricchezza dell'esperienza umana. A mio avviso, proprio questo ci fa compiere un passo avanti verso quell'ideale per cui in Dio si ritrova tutto: giustizia e misericordia. Io qui ho appuntato quel famoso passo del Salmo che dice "Misericordia y Verdad se encontrarán" "Justicia y Paz se besarán", "la Verdad nacerá de la Tierra y la Justicia se asomará desde el Cielo". Cioè, in Dio c'è questa unità dei valori che nella vita umana per esigenze storiche e per la contingenza della creatura sono vissuti alle volte con lacerazioni e in modo tragico. Ad esempio, abbiamo d'avanti agli occhi oggi il grave problema politico della conciliazione fra libertà e sicurezza, la realizzazione dell'uno sembra che implichi necessariamente la violazione dell'altro.

E c'è un passo bellissimo della prima parte della *Summa theologiae* che dice: las perfecciones que en la Creación se encuentran desperdigadas y multiplicadas -divise et multipliciter- en Dios preexisten como en una cosa sola y simple -unite et simpliciter-.

- Mons. Serrano: Creo que aparte de lo poética que pueda resultar la analogía con las estrellas, con estas maravillosas estrellas del Sur, que gocé anoche, pienso que la analogía que nos haría más falta profundizar es la analogía con el conocimiento. Es cierto que el conocimiento

formalmente existe en la inteligencia, pero Santo Tomás habla de una atracción del objeto, es decir, sin objeto no hay conocimiento, puede haber inteligencia, pero no hay conocimiento. También cuando nosotros insistimos, y es cierto y hasta tal punto es cierto que me estoy empeñando mucho en trasladar las llamadas propiedades del matrimonio, la unidad, la fidelidad a valores del matrimonio, es decir a nociones que no pueden ser entendidas, al menos en un matrimonio, y pienso que en ningún caso tampoco en la estética, etc., sin un sujeto que las viva. Sin embargo, hay una realidad consistente en ellas mismas, como decía, la inteligencia no puede conocer sin objeto. La estimativa natural de los valores no puede existir sin unas realidades que la despierten, que la estimulen, que la atraigan. Y por lo tanto cuando insistimos tanto -insistir nunca es bueno-, pero cuando reconocemos que el valor tiene un aspecto subjetivo, que el valor no existe sin sujeto que lo perciba, no debemos olvidarnos del contenido ético, inmutable que tiene consistencia propia del valor en sí mismo.

- Prof. Zamagni: Grazie Molte. Io volevo reagire ad alcune punti della ricca esposizione di Francesco. E poi chiedergli due domande specifiche. La prima è: mentre la distinzione tra valori e interessi è molto chiara, e non è problematica perché la categoria di valore è declinata sull'asse dell'essere, mentre l'interesse è declinato sull'asse dell'avere, la distinzione tra valore e identità pone un problema. A me sembra che tu semplifichi, forse, un po' troppo, perché anche l'identità è declinata sull'asse o sulla dimensione dell'essere. Allora, nel momento stesso in cui tu apri il discorso dicendo che c'è una separazione, *une coupure* netta tra valori e identità, uno potrebbe porsi il problema dove tracci questa distinzione.

- Prof. Viola: Pongo la distinzione fra valori e identità come distinzione fra universale e particolare. Io credo che l'identità sia un valore particolare che si fa universale: è la lotta per l'universalismo.

- Prof. Zamagni: Cioè, chi è portatore di una certa identità, può esattamente negare quello che tu dici. Cioè la tua distinzione, che a me è chiara, e che io condivido, può, invece, non essere accettata come base di partenza del dialogo da chi provenendo da un'altra identità, ad esempio religiosa, negasse proprio quello che tu hai detto. E cioè, che il conflitto dei valori è riferito al valore universale e l'altro al particolare.

Seconda osservazione. Se noi guardiamo il significato concreto, pratico dell'utilitarismo, dobbiamo ammettere con Bentham che è, appunto, il fondatore dell'utilitarismo come lo si intende oggi, c'è stato il primo tentativo, non riuscito, come oggi sappiamo, di risolvere il

problema del conflitto dei valori. Cioè, qual è l'operazione culturale molto raffinata di Bentham? Quella di dire "poiché gli uomini hanno valori diversi, e su quelli litigano, anzi, fanno la guerra e si ammazzano, e questo non è certamente una cosa buona né saggia, allora prescindiamo dal discorso sui valori, e invece, focalizziamo l'attenzione sulle conseguenze pratiche che da valori diversi ne difendono". E queste conseguenze pratiche sono quelle che lui chiama *utilità* perché sulle conseguenze pratiche non c'è discussione, gli uomini concordano. In altre parole, io posso dire che la mia utilità, il mio stare bene deriva dal valore religioso della religione nella quale mi riconosco, un altro può dire che la sua utilità deriva dai beni materiali, però tutti concordano sul dire che lo scopo della vita associata è quella di massimizzare le utilità. E quindi, in questa maniera dice Bentham, io risolvo il problema, perché lascio che ognuno coltivi i propri valori nella sfera intima, ma nella sfera pubblica dell' "agorà" io riduco tutto al metro dell'utilità.

- Prof. Viola: Mi sembra che Bentham abbia un'idea ben precisa del valore, che identifica nel massimizzare il piacere e minimizzare la sofferenza

- Prof. Zamagni: Però, lo lascia libero, non è così grezzo, perché, in effetti, dopo interviene la distinzione tra l'utilitarismo dell'atto e l'utilitarismo della regola. Ed è interessante che quella distinzione è opera di un economista, precisamente di -nessuno si sarebbe aspettato-, Aron non era filosofo però lui l'introduce perché si rende conto della debolezza dell'utilitarismo. Però, questi sono sviluppi successivi.

L'importante, però che mi piaceva su cui avevi la tua riflessione, è esattamente questo.

Perché, secondo te, -io ho la mia personale spiegazione, ma mi piaceva sapere la tua-, perché il progetto utilitarista, che è uno dei due o tre grossi progetti della modernità, è fallito, come tu stesso hai detto rispondendo alla domanda precedente. Cioè dire, perché non è possibile risolvere il conflitto dei valori ricorrendo alla metrica utilitaristica che dice: dimentichiamo i valori nella sfera pubblica; ognuno si tiene i propri valori e cerchiamo la convergenza sull'utilità, perché all'utilità tutti gli esseri umani sono indistintamente interessati, anche se, come dicevo prima, io traggo la mia utilità da una credenza trascendentale, un'altro la trae dalle cose, dal piacere, però non è così banale Bentham come lo si descrive, perché il suo concetto di piacere non è quello... era molto più ampio. Bentham ha degli esempi, in cui uno dice, io traggo piacere dalla bellezza, e quindi la bellezza mi dà utilità, e così via.

Allora, qual è, secondo te, la ragione per cui questo progetto è fallito.

Terza e ultima cosa. La tua conclusione, ovviamente, io l'accetto, però mi sembra un pochino debole, perché tu dici: dobbiamo tornare alla morale dell'eccellenza in senso aristotelico, perché è l'unico modo di favorire, di realizzare il dialogo in presenza di conflitto dei valori. Questo va bene in astratto. Però noi sappiamo che il dialogo richiede tempo, il dialogo non è sempre conclusivo, e nel frattempo si possono scatenare conflitti veri e propri che producono la distruzione. Cioè dire: io non posso aspettare che con la morale dell'eccellenza, e quindi del dialogo, di arrivare ad una situazione almeno di non conflitto vero e proprio.

Allora mi chiedo, nella prospettiva particolare di un filosofo del diritto, possibile che ci sia solo questo e non ci sia anche la possibilità di arrivare al piano dei principi? Perché dai valori discendono principi, dai principi discendono le regole. Allora, è vero che sui valori, se sono radicalmente diversi, non ci può essere convergenza, però ci può essere convergenza, e cioè, dibattito pubblico, sui principi che discendono dai valori. Se io mostro che i principi che discendono dai valori ai quali tu ti attacchi sono principi, ad esempio, distruttivi, in senso lato, io ho una ragione per impedirti a te, non di credere a quei valori, ma di impedirti a te di tradurre in pratica, ad esempio, nell'assetto costituzionale quei principi.

Poi in piano delle regole è ancora più semplice, ovviamente, perché le regole sono una estrinsecazione ulteriore dei principi, perché altrimenti se io aspetto di con-vincerti, vincere assieme, con-vincerti, attraverso il dialogo, potrebbe essere troppo tardi, potrebbe accadere che una intera civiltà scompaia. Dopo di che, quando è scomparsa perché l'altra è più potente, o più dominante -un po' sto esagerando-, ovviamente, però non si può escludere questo, che cosa ce ne facciamo dopo della morale dell'eccellenza se uno scompare. Quindi mi chiedo se non c'è la possibilità, voi costituzionalisti, di individuare dei criteri sulla base dei quali dire: lasciamo che ognuno creda ai valori, però sui principi "disputandum est", discutere dei principi, e lì applicare il criterio, per esempio, della ragionevolezza che non è quello della razionalità.

- Prof. Viola: Che la distinzione tra valori e interessi sia più facile, anche su questo ho dei dubbi perché il concetto di interesse oggi comincia ad essere ripensato in uno spettro di significati che cominciano col toccare quelli dei valori e dell'identità. Comunque questo è un tema che non ho voluto affrontare appositamente sia per mancanza di competenza, sia per non complicare le cose.

Io ho espresso nel mio testo il rapporto tra valori e identità, dicendo che l'identità sono valori in cui l'individuo si riconosce. Quindi ho ammesso che il contenuto dell'identità sia un contenuto di valori, su questo non c'è dubbio. Però il problema è quello dei valori universali. Oggi il problema centrale è diventato quello dell'universalità in etica: esistono valori universali? Io ho molti colleghi che ormai sono diventati particolaristi e che sostengono la tesi dell'impossibilità di affermare che è sbagliato, che è una cosa cattiva che le vedove indiane siano bruciate insieme al cadavere del marito defunto, perché bisogna rispettare le altre culture e non dobbiamo imporre la nostra. Il relativismo culturale, appunto, nega l'esistenza di valori universali.

Il senso di questo mio intervento è quello di dire: facciamo attenzione a non negare i valori universali quando diventiamo accoglienti nei confronti dei valori identitari. Non dobbiamo ritenere di aver assolto il nostro debito nei confronti dei valori per il fatto di rispettare le identità culturali. In realtà lo assolviamo solo nei confronti di valori particolari, e, quindi, dimentichiamo la sfida dell'universale.

Oggi questo è il punto: esistono valori universali? Se non esistono valori universali, non esiste neppure il bene, il bene come concetto trascendentale.

- Dra. Archideo: Ma, prima il bene, dopo il valore.

- Prof. Viola: Sì, però prima il valore e dopo il bene se guardiamo al "quo ad nos", cioè se cominciamo dal basso, cioè dalla valutazione e dal giudizio di apprezzamento. Ecco, questo è il punto centrale: esistono valori universali? Ovviamente per rispondere alla domanda del rapporto tra bene e valore la mia strategia d'intervento è insufficiente. Però, se esistono valori universali, allora ci sono doveri da adempiere e nelle stesse identità noi dobbiamo saper distinguere la presenza di una universalità, anche se nascosta dalla pretesa identitaria, dalla richiesta puramente e semplicemente particolaristica. Quando si dice: "io sono così, non mi interessa come sei tu, voglio essere lasciato in pace di vivere come voglio", questo è chiaramente un atteggiamento particolaristico. Chi invece dice: "io sono così perché il bene è così, anche se io non sono d'accordo con te", allora su questa base è possibile discutere con l'altro, mentre nel caso precedente non è possibile discutere: l'altro vuole il riconoscimento, e addirittura poi si arrabbia se non riceve riconoscimento, come se questo fosse un dovere per chi lo dà. Lo sarebbe se si trattasse di un valore universale. In realtà si può discutere con le identità che pensano di essere, come dicevo io, un'interpretazione, anche se particolare, di un valore universale. Ad

esempio, nella misura in cui le religioni assumono quest'atteggiamento, allora possono discutere tra loro. Se invece si attestano su posizioni puramente di esclusività senza rimettersi in gioco in una certa misura, allora non è possibile una discussione.

In realtà il mio discorso è più complesso. Qui ho dovuto ridurre un articolo che sto scrivendo per una rivista, che dedicherà un fascicolo al problema dei rapporti tra valori, principi e regole. Nell'ambito della mia disciplina, la filosofia del diritto, si discute molto di diritti, principi, regole, ma ben poco di valori. I valori si danno per ammessi, i costituzionalisti partono dal valore costituzionale della persona umana e poi discutono dei diritti e delle regole. Allora, io mi sono posto il problema: non è meglio fare ascoltare ai costituzionalisti anche un discorso su che cosa sia un valore, come deve essere considerato un valore, piuttosto che assumerlo semplicemente come un presupposto da cui trarre delle conseguenze. A questo articolo, che sto scrivendo, vorrei aggiungere un paragrafo sul modo in cui i valori si rapportano ai principi, su come i principi si traggono fuori dai valori, perché questo rende utilizzabile questo tipo di discorso non solo per i filosofi morali, ma anche per i giuristi.

Ora, per quanto riguarda la questione dell'utilitarismo, insomma, l'utilitarismo insegue un'idea fondamentale sbagliata, cioè che noi possiamo razionalizzare in modo scientifico la morale. È un'idea di Platone che già Aristotele aveva confutato: non possiamo razionalizzare la morale se ciò vuol dire nel senso del calcolo scientifico, della tecnica, del calcolare la morale, proprio perché i valori sono incommensurabili; noi non possiamo dire: "ti do il 10% di amicizia e tu mi dai il 20% di conoscenza". Non possiamo barattare i beni morali. E questo è il discorso utilitarista. Il discorso utilitarista, in ogni caso sia che si ponga alla base il piacere o meno, o altre forme di utilitarismo della regola, del neoutilitarismo, ha bisogno di un metro di misura, e questo è si rifà alle conseguenze dell'azione. Ma così si distrugge completamente il concetto di bene. E quindi l'utilitarismo si condanna da se.

Da questo punto di vista direi che oggi c'è molta avversione nei confronti dell'utilitarismo, soprattutto dopo l'emergere dei diritti umani. Noi non possiamo chiederci se proteggere i diritti umani sia utile o meno, non ce lo possiamo né dobbiamo chiedere. E quindi l'utilitarismo non ha niente da dirci a proposito dei diritti umani, altrimenti dovremmo chiederci se sia utile per l'umanità difendere la libertà o la pace. Dobbiamo farlo anche se le conseguenze non sono utili. E quindi l'utilitarismo si condanna da se.

E infine, io vorrei riprendere il tema della morale dell'eccellenza. Io voglio dire che l'importante è salvare l'esigenza di un ordinamento dei valori. Quest'istanza non è venuta meno per il fatto che stanno crollando gli ordinamenti di valori del passato. Non dobbiamo con ciò credere di non aver più bisogno di un ordinamento di valori, nella città e nell'anima umana. Una comunità politica non può esistere senza un proprio ordinamento di valori. Ad esempio i valori costituzionali sono un ordinamento di valori, sono l'ordinamento di valori che una comunità politica si propone. Una comunità politica riconosce quali sono i suoi valori fondamentali, ma poi si chiede incessantemente quali vengono prima e quali dopo. C'è un ordinare continuamente i valori, ad esempio nel bilanciamento operato dalle Corti costituzionali, ma anche nei dibattiti pubblici. In base a quali criteri? Alcune dottrine costituzionali si sforzano di suggerirli, per esempio, quella famosa americana della "preferred position", cioè la tesi che certi diritti sono collegati a determinati valori che hanno una posizione privilegiata, cosicché devono essere tutelati in misura maggiore se si creano conflitti con altri diritti.

Tutti questi sono ordinamenti storici importanti per una determinata comunità, ma possono mutare, possono essere ripensati, sono oggetto di continue revisioni e di rielaborazioni continue. Quindi, in questo senso l'ordinamento per me è necessario. In questo senso sono contrario al politeismo dei valori contemporaneo, che, invece, esclude che ci debba essere un ordinamento dei valori, altrimenti gli individui sarebbero coartati entro una visione paternalistica del bene.

- Prof. Savagnone: Anche io per la verità, pur apprezzando pienamente la diagnosi e anche l'intenzione di trovare una risposta ai problemi che oggi si pongono, trovo che nella relazione manca qualche cosa. Poco fa, la professoressa Archideo notava che in essa il discorso sul bene era piuttosto in seconda linea. Io vorrei dire che manca anche un'altra cosa, manca anche la dimensione della verità. Vi è molto il senso di una ragion pratica che cerca continuamente di mediare, di bilanciare, di armonizzare i valori in un dato momento storico in rapporto alla esigenza emergente in quel momento. Manca, però, qualsiasi riferimento, per esempio, a un concetto tradizionale, che certamente si deve ripensare, ma non si può mettere completamente tra parentesi, come è il concetto della natura umana. Mi chiedo se, per esempio, in una prospettiva di puro e semplice bilanciamento, di armonia, in funzione di una eccellenza, un omosessuale non può dire che la sua identità va perfettamente d'accordo con alcuni valori, quello della libertà, e che questi valori bilanciati con altri rendono perfettamente equivalenti tutte le scelte, quelle omosessuale come quelle eterosessuale. Cito

quest'esempio, perché un'identità, alla luce di un bilanciamento dei valori, può essere ritenuta altrettanto legittima di altre. Ma non è solo la sessualità: ci sono tantissimi campi in cui questo bilanciamento di valori in nome di una eccellenza, può portare a una legittimazione.

Ma c'è anche un riferimento a una realtà antropologica, che non può essere affidato alla ragion pratica, ma, esige anteriormente un discorso teorico che tu non hai escluso, ma che nella relazione non è mai stato presentato come una esigenza di fondo.

- Prof. Viola: Ho detto che l'ordinamento è la natura umana, è l'uomo. Ho detto che è una questione antropologica. Quindi abbiamo bisogno di un'antropologia per poter giustificare un ordinamento dei valori. Mi sembra ovvio.

- Prof. Savagnone: No, no, questo non è ovvio! Ci sono diversi autori contemporanei che sarebbero perfettamente d'accordo con una morale dell'eccellenza, però rifiuterebbero l'esistenza di parametri di ordine teoretico che stiano più a monte, che permettano, cioè di discernere in senso ontologico quello che è vero e quello che è falso.

Ora, la mia critica non intende dire che tu hai negato questo discorso di fondo. E io riconosco che il tuo tentativo per evitare la questione teorica, che è stremamente più problematica, ha le sue motivazioni pratiche. Però, per evitare queste difficoltà, rischi di lasciarla tra parentesi, e di rendere difficile poi capire in nome di che cosa certi comportamenti debbano essere considerati giusti e altri, invece, sbagliati.

- Prof. Viola: Quando si fanno dei discorsi, bisogna limitare il raggio della discussione, perché altrimenti i discorsi diventano ancora di più generici. E quindi, insomma, io addirittura ho detto: diamo per ammesso che vi siano valori universali, anche se so che è una questione aperta che vi siano valori fondamentali uguali per ogni essere umano. In effetti si discute se sia possibile stilare una lista di valori fondamentali riconosciuti da tutti. Quindi è una questione aperta sia se vi siano valori universali sia quali siano. Tutte queste questioni io le ho messo da parte, altrimenti avrei dovuto fare un altro discorso. Mi limito a constatare che il discorso dell'universalità dei valori di fatto sta tramontando e forse è finito.

Il mio intento, se volete modesto, è quello di dire: guardate che oggi siamo ormai troppo presi dal discorso dell'identità e delle differenze e che il discorso dell'identità ci fa scivolare lentamente nel particolarismo. E allora il discorso metafisico e antropologico apparirà ancora di più estraneo se non stiamo attenti, perché saremmo ormai annegati nel particolarismo relativistico. E, invece, io ho notato che i

valori devono essere ordinati e l'esigenza dell'ordine è un'esigenza fondamentale per la vita personale, per l'etica e per la vita politica, perché oggi il concetto di comunità politica è ancor più di prima lo specchio del concetto di anima. Oggi si disconosce la necessità che la comunità politica abbia un proprio ordine di valori. Ma, se non ha un proprio ordine di valori, non è neppure una comunità, è solo un *modus vivendi*. Ho detto quest'ordine di valori dipende da un'antropologia, è legato ad una antropologia, cioè significa è legato alla natura dell'uomo. E questo è un discorso che io qui non posso sviluppare.

Quando parlo dell'etica dell'eccellenza, poi, non voglio dire, come si potrebbe intendere, però erroneamente, che bisogna allora massimizzare tutti i valori dell'identità. L'etica dell'eccellenza non è l'etica della massimizzazione, stiamo attenti, perché altrimenti cadiamo nell'utilitarismo, perché è l'ottimizzazione della massimizzazione l'obiettivo dell'utilitarismo. L'etica dell'eccellenza è il realizzare il meglio possibile, ma, il *meglio* nel senso del più adeguato alla natura dell'uomo.

Mi sono richiamato all'etica aristotelica dell'eccellenza, che implica che la natura umana si realizza in vari modi, tenendo conto dei contesti e delle particolarità culturali, di tutti quei modi d'intendere la vita buona che sono interpretazioni legittime di valori universali.

Ho fatto l'appello ad una sorta di grammatica dell'umano, che permetta alle culture, che sono il segno dell'identità, di dialogare sulla base di certi orizzonti comuni di senso. Ciò vuol dire che vi sono cose insensate e cose sensate sulla base dell'adeguatezza o meno alla natura umana.

- Mons. Serrano: Volviendo al tema del Simposio ¿Cree usted que está agotado el discurso sobre el conflicto objetivo, sobre el conflicto, que decía el profesor Savagnone, teórico? ¿Y, si está agotado, si se debe o no se debe reproponer? Es decir, porque estamos también nosotros reduciéndonos a una dimensión utilitarista. Para vivir nos conviene no tocar aquellos problemas, y de hecho no se tocan, o parece ser que no se tocan o se ponen entre paréntesis

- Prof. Viola: El conflicto teórico se debe poner. Pero el hecho es que en una lógica de diálogo...

- Mons. Serrano: El conflicto teórico no está, y empobrece esta misma reflexión, pienso.

- Profssa. V. Zamagni: Hai fatto un'affermazione che mi da motivo di preoccupazioni e perplessità, al di là dell'esempio delle stelle. Tu, comunque hai affermato che i valori non nascono ordinati, al di là dell'esempio delle stelle, che uno dice, va bene, forse è fuorviante, però

l'affermazione è stata fatta, e trovo che sia una affermazione che concede molto agli avversari dei valori universali, perché se non nascono ordinati, vuol dire che l'ordine è imposto dagli uomini, e questo introduce già un soggettivismo che dal punto di vista filosofico è poi difficile da superare in un momento in cui si vuole fare riferimento, si vuole rimandare a quello che tu più volte hai definito come la natura umana, come l'essere persona, in somma. Ci sono comunque delle affermazioni, o comunque delle richieste insensate perché non corrispondono alla persona. Cioè, le due cose non vanno troppo d'accordo, solo se esiste qualche cosa di intrinseco già nella persona, quindi un ordinamento anche di valori, che tu puoi dire che allora ci sono certe affermazioni insensate, altrimenti, se invece è una imposizione da parte dell'uomo, tutto al più ci possiamo mettere d'accordo, veniamo alla posizione, io non mi intendo bene, ma, di Rawls, ci possiamo semmai metterci d'accordo, ma non possiamo richiamare poi all'essenza naturale, senza contare poi, naturalmente, che dal punto di vista anche teologico penso che sia una affermazione sulla quale riflettere un po'. Devo dire che mi ha fatto venire in mente la differenza fondamentale tra prima e dopo la venuta di Gesucristo. Prima di Gesucristo, gli ebrei andavano in giro, non so se lo facciano ancora, con tutti quei valori, cinquecento, seicento, settecento, non so quanti per ricordarseli. Invece, Gesucristo dice due: "Ama Dio e il prossimo come te stesso", è finito lì. E quindi mette in una gerarchia, ma, nemmeno in un ordinamento, non fa un ordinamento, quindi il problema, secondo me, va un po' ripreso da questi punti lì.

- Prof. Viola: Sí, io appunto ho avuto presente la morale evangelica, che è poverissima di principi dal punto di vista della quantità. Eppure, da questa morale sono sorte tante forme di cristianità, tante forme di cultura cristiana. Tutte ispirate da questi principi, ma l'ordinamento concreto dei valori di una città non preesiste, bensì deve essere instaurato.

- Profssa. V. Zamagni: Scusami, ritorno su quello che diceva Stefano, la differenza tra valori e principi e regole, perché se tu mi dici l'ordinamento concreto, va bene, ma quelli non sono dei valori.

- Prof. Viola: Come non sono dei valori?

- Profssa. V. Zamagni: E no. L'ordinamento concreto è la traduzione, se io devo andare in macchina a destra o sinistra non mi dirai che è un valore, è una regola che io magari posso ricondurre a un valore, forse, non lo so, non ho in mente adesso.

- Prof. Viola: No, una Costituzione, per esempio, non dice se bisogna andare a destra o a sinistra.

- Profssa. V. Zamagni: D'accordo, allora, tu parlando d'ordinamento concreto della città parli di una cosa molto generica, dici, la costituzione..., allora possiamo fare delle distinzioni, però, anche la costituzione, secondo me, è un po' più sotto ai valori, semmai sull'ordine dei principi.

- Prof. Viola: Comunque, io credo che forse possiamo attenuare il conflitto fra di noi in questo caso, mettendoci d'accordo sul termine "ordine". Io sostengo che i valori sono forme di bene e che il bene è un trascendentale, e che, essendo tutti forme di bene, è chiaro che c'è una relazione fondamentale, c'è un certo ordinamento fra di loro, perché tutti si rifanno al bene, tutte sono forme in cui il bene si manifesta. Poi, quando parlo di ordine, intendo qualche cosa che è insieme basato sulla natura umana e basato sulla cultura umana, cioè che è insieme naturale e artificiale, artificiale nel senso che è frutto della storia dell'uomo, della sua esperienza.

Noi moltissime volte abbiamo assolutizzato ordinamenti storici convinti che quella era l'unica maniera di intendere la morale cristiana, mentre riflessioni più attente non dico che hanno distrutto completamente quello che prima credevamo, ma che hanno operato nel senso di una correzione, di una revisione. Ecco, gli ordinamenti storici dei valori servono a questo, però questo non significa che i valori a monte siano anarchici o separati l'uno dall'altro. Il paragone delle stelle lo ritiro, è infelice, ma intendevo dire che i valori non sono anarchici, perché altrimenti non si ricondurrebbero tutti al bene. Però non dobbiamo proiettare in questo collegamento dei valori col bene i nostri ordinamenti storici, non dobbiamo proiettare le nostre vedute contingenti, e tra questo e quello c'è la dimensione teoretica, antropologica della natura umana di cui dobbiamo tenere conto.

- Dra. Archideo: Tu lo pensi bene, ma, quando ti esprimi non è tanto chiaro, cominci dalla pratica.

- Prof. Viola: lo comincio sempre dalla pratica perché sono un filosofo del diritto.

- Dr. Moreno: Pienso que el tema de la diversidad cultural no es un nuevo. Se lo puede encontrar en la Metafísica de Aristóteles, cuando plantea que en gran parte los antagonismos humanos pueden ser superados conociendo al otro. Porque muchas veces el desconocimiento causa la maximización de las diferencias y querer

imponer el sistema de valores propio, generando conflictos posibles de evitar, o al menos morigerar, si se actúa conociendo los valores que porta el diferente.

Dando un salto en el tiempo, percibo que hoy cuando es abordada esta cuestión sobrevuela la interpretación que sobre la dialéctica hegeliana realizó Marx, en *Las Miserias de la Filosofía*, obviando a la conciliación de los términos diferentes y proponiendo la síntesis mediante formas de resolución de conflictos que requieren la imposición de uno de los términos sobre el otro y siguiendo ese hilo inteligible Lenin dedujo a la violencia como partera de la historia. Por ello comencé recordando a Aristóteles y luego a la idea de la conciliación hegeliana porque, con independencia de sus fundamentos metafísicos, nos muestran sendas para pensar y actuar con el diferente en pos de encontrar formas de convivencia pacíficas. En este ámbito creo que el ecumenismo sirve para sintetizar lo que expresé.

Si se acepta, al menos parcialmente, lo que reseñé, otra cuestión debe considerarse. Esta se relaciona con el factor tiempo, porque el escenario mundial está siendo coloreado con tonos conflictivos causados por la intolerancia cultural, el choque de civilizaciones, y creo que los lapsos disponibles para pensar y actuar en pos de conocer al distinto y conciliar tienden a ser más cortos que largos. Los medios de comunicación día tras día nos informan sobre hechos violentos por esa causa. Por ello, creo que es imprescindible impulsar aceleradamente la construcción de puentes civilizatorios, posibles de cruzar si sabe quién soy, con quién me quiero encontrar y cuál es su cultura, para qué y con qué actitud voy al encuentro.

- Prof. Viola: Sí, sono d'accordo. Bisogna evitare una forma di riduzionismo che è quello che io chiamo "riduzionismo teoretico", cioè il fatto di ridurre tutti i problemi al problema della verità. È vero che il fondamento sta nella verità, però noi dobbiamo cercare di entrare nelle situazioni, e la situazione del conflitto di valori è una situazione specifica, e come tale dobbiamo osservarla per quello che è, partendo da come si realizza. Naturalmente e ovviamente a monte c'è la giustificazione in termini di verità o di bene nel senso teoretico del termine, ma, il conflitto dei valori oggi ha una sua specificità, dobbiamo sapere interpretarlo, e questo innanzi tutto implica la conoscenza di come esso si articola.

Una cosa che ho imparato dal diritto è il fatto che il diritto non vuole eliminare il conflitto, vuole semplicemente governarlo. Quindi il problema di carattere generale dei conflitti è quello non di eliminarli, ma di governarli. Il fatto di parlare del dialogo è un modo di governare il conflitto. L'appellarsi alla verità metafisica è un colpo di accetta, non una

manera de gobernar los conflictos, es un intento de eliminar el conflicto. Digo, si nosotros frente al conflicto de valores nos llamamos inmediatamente al problema de la verdad, esto que quiero decir es un golpe de aceptar. Y en cambio debemos aprender a gobernar el conflicto cuando esto es de carácter obviamente ético-político; cuando estamos frente a un conflicto ético-político, no estamos frente a un conflicto de conocimientos diferentes, sino a un conflicto de carácter práctico, y por lo tanto, en este sentido nosotros debemos llamarlos al diálogo y a la razonabilidad.

Esto es lo que yo he aprendido del derecho, pero naturalmente todo esto implica el reconocimiento del otro, como nos ha recordado el profesor Moreno, el hecho del diálogo con el otro, esa dimensión de la alteridad, que pero se debe encuadrar en la lógica de la semejanza. En este sentido “la regla de oro”: *non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te e fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te*, es una manera correcta de relacionarse con la alteridad.

- Dra. Archideo: La “regla de oro” es otra.

- Prof. Zamagni: Esa “regla de oro” es de los judíos.

- Dra. Archideo: Sí, esa sí, pero la de Jesucristo es otra. Hablamos en otra ocasión. Para los que no estaban en esa reunión se habló de cuál es “la regla de oro”. Entonces se distinguió -como dijo el profesor Zamagni- entre “la regla de oro” del *Antiguo Testamento* que dice: “Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo por amor a Dios” y la del *Nuevo Testamento*, que da Jesucristo, “Amen a los demás como Yo los amo”, que no es lo mismo.

Y respecto de lo que decís que no tiene que ver con lo teórico, creo que tiene que ver con lo teórico, como vos también decís, porque el conocimiento de los otros supone antes que yo conozca lo teórico, porque si no -como decía Juan Pablo II y Ratzinger- voy al diálogo no con mi identidad, sino vacío, a ver qué me dice el otro, y a ver cómo me arreglo con lo que me dice el otro, pero tengo algo que dar, algo de bien, algo de verdad. Quizá el problema es que lo das por supuesto. Estamos de acuerdo que en el orden práctico hay que establecer la mejor relación.

- Dra. Rava: Tal vez retome muchas cosas que se dijeron. Quería recordar, simplemente, a propósito de la acentuación contemporánea sobre la personalización y la fragmentación de los valores, un texto de la *Gaudium et Spes* que me parece que ilumina bastante esta polaridad entre lo singular y lo universal, la identidad y los valores.

El profesor Zamagni dijo: lo útil se coloca en el ámbito del tener. Los valores y la identidad en el ámbito del ser. Este texto de la *Gaudium*

et Spes se refiere a la conciencia. Y pienso que si hay algo que cada uno de nosotros considera como absolutamente singular, que identifica el ser singular de cada uno, precisamente es el ámbito de la conciencia. Este texto de la *Gaudium et Spes* dice que “en la conciencia cada uno de nosotros encuentra una ley que él no se ha dado a sí mismo, es decir, una ley que si bien está en lo más íntimo de su singularidad, sin embargo tiene un carácter universal”. Y después lo trasciende diciendo “en este Sagrario es Dios mismo quien le habla al hombre”.

Pero lo que me parece importante subrayar es que el texto dice: “que si los hombres siguiéramos nuestra recta conciencia encontraríamos el fundamento para resolver muchos problemas de carácter social que nos afligen”. Entonces me parece que esta relación identidad-valor, corre el riesgo de que nosotros la hagamos conflictiva, cuando en realidad la más profunda realización de la persona, más allá de la cultura a la cual pertenezca, implica la plena realización de su “ser hombre”, y cada uno de nosotros es esa persona singular en la cual se realiza también una dimensión universal, que acá no vamos a entrar en las profundidades teológicas, pero que en definitiva se conjuga en el mismo ser de Dios que es de naturaleza divina, un solo Dios y tres Personas. Entonces, tal vez, la línea de profundización filosófica sería cómo se conjugan esa dimensión de “ser personal, por lo tanto, único e irrepetible” en el cual hay algo que me acomuna a todos los seres humanos.

- Prof. Viola: C'è una cosa da considerare in questo e lo dice Aristotele, in fondo, ancora prima del Vangelo, cioè che innanzi tutto bisogna imparare ad essere amico di se stessi. Quindi, la prima universalità bisogna sperimentarla dentro di sé. Questo è molto importante per comprendere anche il rapporto con l'alterità. Infatti, io ho parlato della similitudine in questo senso, perché l'altro è un altro me stesso in questo senso. Se io sono amico di me stesso, se la prima amicizia che sperimento è l'amicizia nei confronti di me stesso, questo è molto importante per una filosofia della persona, perché la persona è irripetibile e nello stesso tempo non è solipsistica. Ora, se io sono amico di me stesso, ecco riesco a comprendere anche l'altro. E insisto sul fatto che “la regola d'oro” evangelica è quella di cui si parla in s. Matteo nel discorso della montagna, essa apre al senso della reciprocità.

- Dr. Regúnaga: Quiero retomar la metáfora de las estrellas, porque creo que no solamente es muy bella, sino que es muy rica. Se pueden sacar más conclusiones de las que se han sacado acá, en apoyo de las ideas de Francesco y de lo que han dicho otros participantes. Porque si bien

es posible que en la visión inicial un hombre vea un conjunto de estrellas y trace las primeras constelaciones arbitrariamente, mientras que otro traza otras distintas, y en ambos casos estemos en presencia de visiones subjetivas, esto no quita que el Universo tenga un ordenamiento y una realidad objetiva.

Nuestra galaxia, para tomar una sola, tiene una forma de espiral, tiene un centro, tiene un ordenamiento de estrellas y tiene órbitas que están prefijadas, que hacen que se muevan de determinada manera todas esas estrellas. Los astrónomos nos dicen -y en ese sentido recomiendo que todos los que puedan asistan al Simposio de Ciencias Naturales y oigan al Padre Coyne y a otros expertos en astrofísica- que habría un agujero negro en el centro de la Galaxia que está como un supremo bien haciendo participar a todas las estrellas de su identidad, tragándolas a todas.

Esto lo traigo sobre el tapete, porque creo que, si bien tenemos que hacer todo lo posible por evitar el conflicto, no debemos negarlo. Hay una sola verdad como hay un solo ordenamiento y una sola realidad del Universo. Quizá nadie conozca ni llegue a conocer plenamente esa verdad. Por lo tanto, tenemos que partir de un respeto por las posiciones y las ideas de otros, pero esto no significa que uno vaya al diálogo sin nada que aportar. Todo lo contrario, uno tiene que ir claramente a defender y a sostener las posiciones propias. Con respeto, con humildad, pero con firmeza. En definitiva, considero que la metáfora de las estrellas es útil porque nos remite a una realidad objetiva que no conocemos plenamente pero que existe. No hay solamente visiones subjetivas, relativas, del Universo. Todavía no tenemos los instrumentos, los telescopios que nos permitan ver esa realidad objetiva en su totalidad, pero la realidad está allí esperando, esperándonos para descubrirla.

- Prof. Viola: È chiaro che il mio appello al dialogo implica che i dialoganti abbiano idee in termini di verità, perché altrimenti non si tratta di vero dialogo, cioè sarebbe una forma ben povera di dialogo. Alle volte il termine dialogo si scambia con la benevolenza nei confronti della posizione altrui, con un'atteggiamento di compromesso. Il dialogo è un termine, direi, tecnico che significa innanzi tutto che i dialoganti devono accettare un preciso ruolo, cioè quello di manifestare il *logos* e di mettere il *logos* come tramite di comunicazione e come punto di arrivo, affinché la posizione personale sia "bien planteada".

- Dra. Corcuera: Quería simplemente, como si faltaran pocos problemas para los conflictos, señalar este conflicto en ciernes, que -como dice el

Prof. Zamagni- va unido al término del tiempo que nos va a dar el posible diálogo y entendimiento a nivel universal.

Estamos hoy por hoy, y por las múltiples razones que implican la globalización económica y por arrastre de la cultura frente a nuevos desafíos que atañen a civilizaciones y sus valores. Un ejemplo es China, un gigante que despertó con “exceso de historia, de territorio y población” y que se encuentra ya en nuestro continente. Las empresas asiáticas tienen una forma de producir que se llama “el sistema asiático de producción” que está muy lejos de los derechos humanos universales porque es absolutamente utilitarista. ¿Cómo vamos a actuar? Creo que los estados, en el caso Argentina, o cualquiera de nuestras naciones que están sobre constituidos con pautas culturales de la civilización occidental, se van a enfrentar a graves problemas. ¿cómo vamos a llegar al entendimiento en un tiempo lógico, porque quizás antes se den otros conflictos y queden encadenados todos estos problemas con respecto al respeto de las leyes laborales de nuestros estados frente al sistema de producción de ellos. Han ganado, por ejemplo, las licitaciones para minas de cobre y oro, empresas chinas en Marcona, en el Sur de Perú, y el Puerto de Aguas Profundas. Mientras que se desarrollaba el problema de Marcona nació un problema que se trataba de resolver en los parámetros de la civilización occidental porque las otras empresas frente a conflictos laborales tienen sistemas de mediación.

Cuando llegan los asiáticos a hacerse cargo de estas minas lo primero que hicieron fue desalojar a los obreros y suprimir las viviendas, es decir, tapiar todas las viviendas. Desde el punto de vista del utilitarismo, por supuesto, a ellos les da más rédito, desde el punto de vista de los conceptos que manejamos nosotros, existe un conflicto de civilización bien profundo. Vamos a tener que imponer, porque no hay diálogo inmediato, nuestras leyes laborales para que la condición humana se respete, y la condición humana es justamente uno de los núcleos de la civilización occidental.

- Prof. Viola: Questo è un caso particolare della problematica della giustizia internazionale, che oggi è sempre più all'attenzione dell'agenda mondiale. Si parla di giustizia tra i popoli, di giustizia nell'uso delle risorse dell'umanità. Ci sono ormai catastrofi che sono veramente eventi globalizzati. Noi oggi ormai non possiamo più ritenere che il disastro provocato da un tifone sia qualcosa che interessi soltanto un solo Stato o un solo Continente, interessa ormai la gestione delle risorse dell'umanità.

Quindi, il conflitto di valori oggi si pone proprio in questo senso radicale, perché si tratta dell'umano che è in gioco, degli aspetti più

fondamentali dell'umano, come quello della sopravvivenza sulla terra, della fame, della povertà. Questi elementi sono universali. In questo senso il conflitto dei valori a livello della giustizia internazionale è più importante del conflitto dell'identità particolare nella misura in cui vengono messi in pericolo le basi stesse dell'umano nel senso elementare del termine.

- Dra. Corcuera: Quiero agregar una sola cosa. Por eso se está hablando más de un pacto universal que de un contrato social. En ese pacto universal el primero es "cuidar la casa planetaria". Indudablemente nosotros tendríamos que lograr que se respetase el famoso Kyoto, es decir, que se bajara la contaminación, porque aquellos que no los quieren firmar están ciegos porque están viviendo las consecuencias en sus propios territorios.

Luego de este pacto para el "cuidado de nuestra casa", que es el Planeta, hay algo interesante que es el surgir de las necesidades de respetar la vida cotidiana de todos los seres humanos. Es decir, no atenerse exclusivamente a lo económico, pasar de la cifra y del número a cómo se va a desarrollar la vida de las personas. Yo creo que en esto hay gente de buena voluntad que esta caminando sobre otras sendas, otras alternativas, en búsquedas aún confusas, pero quizás realistas para esta parte del continente.

- Dra. Archideo: Agradezco al Prof. Viola por su rica exposición y también a los que dialogaron sobre ella.

© 2006 CIAFIC Ediciones
Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires
e-mail: postmast@ciafic.edu.ar
Dirección: Lila Blanca Archideo
ISBN 950-9010-48-0