

# ENTREVISTA A JUAN-RAMÓN CAPELLA

## INTERVIEW TO JUAN-RAMÓN CAPELLA

Manuel Atienza

Universidad de Alicante

**Manuel Atienza:** *Es costumbre empezar las entrevistas en Doxa con una pregunta alusiva a la biografía intelectual del entrevistado. Tú has publicado en fecha reciente una autobiografía (Madrid, Sin Ítaca, Trotta, 2011) que llega hasta 1975 y recoge, según tus palabras, la primera mitad de tu vida; también has escrito en la revista Anales, en 2010 («Filosofar sobre el derecho en España: una aportación personal al margen»), un artículo en el que expones tu trayectoria filosófico-jurídica hasta entonces; y un texto de «Autocríticas» que aparece en este mismo número de Doxa. De manera que lo que en otras ocasiones ha sido una pregunta de carácter general se convertirá en esta entrevista en una serie de cuestiones relativamente concretas y que tienen esos textos como trasfondo. La primera de ellas, la que ahora te hago, está dirigida, al menos en parte, a llenar una laguna. Se trata de que nos expliques qué fue lo que te llevó a estudiar derecho. Y, ya en el contexto de la Facultad de Derecho de Barcelona, ¿por qué optaste por entrar en la cátedra de Filosofía del derecho (que representaba, como tú mismo dices, «un iusnaturalismo teológico trasnochado») y no en alguna otra, quizás más afín a tu orientación ideológica de entonces? ¿Hubo alguna persona, algún profesor, que ejerciera entonces sobre ti una influencia destacable? ¿Cómo fue, en definitiva, que te interesaste por la Filosofía del derecho? Y, de paso, ¿cómo era la Facultad de Derecho y la Universidad de Barcelona de entonces? ¿Muy distinta(s) a la(s) del resto de España? Recuerdo que en alguna página de «Sin Ítaca», refiriéndote, me parece, a ese periodo, tú dices algo así como que «en la universidad española de entonces todavía se podía aprender algo». ¿Podrías explicar a qué te referías con esas palabras?*

**Juan-Ramón Capella:** Había estudiado yo el bachillerato de ciencias y mi padre deseaba verme ingeniero. Pero a mí me gustaba la literatura, tanto que a través de ella (CAMUS, SARTRE, MALRAUX) llegué a la filosofía. La de derecho sería una licenciatura aceptable para mi padre, que no hubiera aceptado financiarme, creía yo, Filosofía y Letras, y me permitiría a mí otros cinco años de vida de estudiante. Así que me licenciaría en derecho sin la menor vocación para la práctica profesional.

En la Facultad de Derecho de Barcelona había bastantes profesores competentes en sus especialidades: LATORRE (Romano), FONT I RIUS (Historia), M. BALLBÉ (derecho administrativo, redactor de la Ley de lo Contencioso), VILLAVICENCIO y ALBALADEJO (civilistas), POLO (mercantilista)... pero pocos de ellos se molestaban en enseñar lo que sabían, interesados principalmente por sus actividades profesionales como letrados. LATORRE y FONT eran la excepción; LATORRE, además, tenía aficiones literarias y era

una persona de ideas socialistas, por lo que entré en confianza con él y acabamos siendo, con los años, buenos amigos. Era un profesor ejemplar. Sin embargo, los enseñantes principales fueron algunos de mis propios compañeros, interesados en la literatura, el cine, la política, la sociedad. Los estudiantes animábamos una intensa vida cultural en la Facultad al margen de las clases. He vuelto a ver este buen clima, ya como profesor, en la época del Sindicato Democrático de Estudiantes y en los cursos inaugurales de las facultades de Económicas y de Derecho de la Autónoma barcelonesa: grupos de estudiantes que en su afán formativo iban mucho más allá de lo que les exigía el currículum oficial. En los centros docentes superiores, en mi opinión, es preciso que haya élites estudiantiles cultas para que el conjunto funcione.

En los últimos años de la licenciatura leí a Max WEBER y a una caterva de filósofos, de HEIDDEGER a HUSSERL y a KANT y RUSSELL, por una parte, y también a RECASÉNS SICHES y CORTS GRAU, lo que me llevó a pensar que la Filosofía del derecho podía ser un campo coherente con mis intereses (y no es que CORTS o RECASÉNS, precisamente, me gustaran, ni que entendiera a HEIDDEGER). Pero tuve la intuición de que debía acercarme a Manuel SACRISTÁN tras asistir a una de sus clases. Sacristán aceptó orientarme y me recomendó que entrara en «la cátedra» de Filosofía del derecho que detenía LUÑO PEÑA. Eso no me hacía la menor gracia, pues LUÑO era como catedrático lo menos prestigiado de la Facultad; pero SACRISTÁN, que también le había padecido, insistió en que la universidad es pública, y que debía verla así: que las cátedras, en una palabra, no son propiedad de nadie, sino simples burocracias funcionales. LATORRE también contribuyó a vencer mis escrúpulos: «Hay que encontrar en la universidad algún agujero en el que meterse —me dijo—; y luego, desde ese agujero, hacer lo que a uno mejor le parezca».

**M. A.:** *Según explicas en el mencionado artículo de los Anales, tu decisión de hacer una tesis de doctorado en el campo (entonces naciente) de la lógica deóntica tenía en cierto modo como objetivo superar el iusnaturalismo escolástico dominante: «por rebasamiento, suscitando el interés por temas para los que el iusnaturalismo careciera de respuesta». Eso te llevó también a estudiar durante un tiempo en París, en la Sorbona, y a conocer allí a profesores destacados como VILLEY, POULANTZAS, BATIFFOL o KALINOWSKI. Y, finalmente, en 1965 leíste en Barcelona tu tesis de doctorado, «El Derecho como lenguaje», publicada años después en la editorial Ariel y que es la primera obra española de iusfilosofía analítica. Me gustaría plantearte varias cuestiones sobre esos pormenores. ¿Qué impresión te causaron los iusfilósofos franceses antes mencionados? ¿Era muy distinto el ambiente universitario francés de entonces y el español, el de Barcelona? ¿Cuál consideras que fue la principal aportación de tu tesis? ¿De qué manera ha influido en tu obra posterior esa formación de carácter lógico? ¿Qué actitud debería tener hoy un filósofo del derecho en relación con lo que solemos llamar iusfilosofía analítica?*

**J.-R. C.:** Los iusfilósofos franceses fueron muy amigables conmigo. Pero en la primera clase doctoral con VILLEY, sobre LOCKE, me di cuenta de que ignoraba bibliografía reciente e importante de COX y MACPHERSON sobre el tema. Él mismo me desaconsejó asistir a su curso y en cambio me dio las llaves de su Seminario. Casi todos aquellos profesores eran tomistas, salvo EISENMANN y POULANTZAS; este último acababa de doctorarse con una tesis sobre el derecho en HUSSERL, probablemente nunca publicada. El grupo se reunía quincenalmente bajo la presidencia de Henri BATIFFOL.

Dicho con otras palabras: era un grupo bastante cultivado filosófico-jurídicamente, pero muy tradicional y tomista. Yo asistía a sus reuniones más por curiosidad que por su interés. Se salvaban —para mí— EISENMANN, traductor de Kelsen, y G. VLACHOS, un especialista en KANT.

Sin embargo, había emigrado a París el lógico Georges (Jerzy) KALINOWSKI, emparentado con lo mejor de la escuela lógica polaca, que era investigador y no profesor. Nos vimos durante bastante tiempo cada quince días, pues era un pionero en lógica normativa. KALINOWSKI era tremendamente conservador, hasta en la terminología lógica: si podía decir *modus ponens* no decía *implicación*. Pero nos entendimos maravillosamente y conservamos luego una relación de amistad. Me ayudó a concretar capítulo por capítulo mi tesis doctoral. Por otra, y muy importante parte, tuve la fortuna de caer, por consejo de Pierre VILAR, en los cursos de Lucien GOLDMANN, en la *École des Hautes Études*, sobre MALRAUX y sobre el joven MARX. Con GOLDMANN aprendí a leer un poco mejor. Al margen de la lógica, fue mi más apreciado maestro en la Sorbona.

Sí, había diferencias entre los ambientes estudiantiles parisinos y barceloneses. Era muy de mi agrado, en París, reunirme con otros estudiantes graduados que se interesaban por diversos aspectos de la cultura, principalmente la literatura, el cine y el arte, y conversar ordenadamente, sabiendo que cada uno aportaba lo mejor que tenía. A mí me tocaba informarles de la lírica española, la clásica y la contemporánea, y leerles poemas en castellano cuyo significado conocían. Se notaba, en suma, que los estudiantes franceses eran más cultos y tenían una educación mejor que la de los españoles.

En cuanto a la principal aportación de mi tesis, creo que consistió en haber examinado a fondo la bibliografía lógica y lógico-jurídica e introducir los tratamientos analíticos. Al menos, eso fue lo que me agradecieron los estudiosos de filosofía del derecho más jóvenes, por mucho que se empeñaran en ignorarme después, cuando sus maestros les dijeron que yo era *peligrosamente* izquierdoso.

Creo que la metodología analítica es absolutamente imprescindible para cualquier filosofar. Al menos hay que saber determinar el alcance de lo que se afirma, y hacerlo con rigor y con toda la precisión posible. En eso la formación analítica me ha influido siempre; todavía sigo leyendo, *por el placer*, textos de lógica de vez en cuando. Eso no me impide ver que en España se puso de moda refugiarse en cuestiones gnoseológicas para evitar así temas comprometidos.

Me formulas preguntas-río, supongo que para situar al lector. Pero preferiría tocar de una en una las cuestiones que te parezcan oportunas.

**M. A.:** *Ha salido antes el nombre de Manuel SACRISTÁN. Aunque hayas escrito un libro entero sobre él, ¿podrías hacernos una breve semblanza de quien fue tu principal maestro? ¿Qué puede aportar hoy la lectura de sus obras a alguien que desee adquirir una formación iusfilosófica? ¿Y qué partes de sus escritos aconsejarías leer?*

**J.-R. C.:** Empiezo por el final. Creo que lo mejor de la producción de Manuel SACRISTÁN es la filosófica, como los artículos de finales de los cincuenta (se encuentran en sus *Papeles de Filosofía*). También la lógica si uno es un lógico. Y también su producción propiamente filosófico-política, como sus trabajos sobre GRAMSCI y, sobre todo, los ensayos de los últimos años en su giro ecologista. Ahí es un renovador radical.

¿Qué puede aportar a un iusfilósofo? Ante todo disciplina intelectual, rigor, consistencia epistemológica. Casi nadie sabe que durante un breve tiempo Manuel SACRISTÁN barajó la posibilidad de dedicarse a la filosofía del derecho, y leyó y tradujo importante literatura alemana de esta disciplina. Lo refleja en un ensayo cuya primera parte utilizó como homenaje a ARANGUREN (la segunda parte se ha perdido). La reflexión filosófico-política es imprescindible porque, en mi opinión, no se puede pensar cogentemente el derecho sin tomar en consideración el estado.

SACRISTÁN desempeñó un magisterio filosófico y cultural —en sus clases, en sus escritos menores, en sus conferencias y seminarios, en sus traducciones— incomparable en la vida cultural barcelonesa, que se extendía como en ondas por todo el país. Un magisterio en gran parte muy directo, personal, de esos que dejan pocos registros materiales. Fue un grandísimo filósofo, exento de frivolidades (que otros sí tenían). También un conocedor erudito de toda la obra de MARX. Tuvo que soportar el ostracismo académico al que le sometió implacablemente el franquismo, lo cual supuso un freno importante para su trabajo de creación al tener que dedicar mucho tiempo —«explotarse a sí mismo», decía él— a la traducción para ganarse la vida.

Y además de todo eso fue un dirigente del partido comunista clandestino, al menos entre 1957 y 1969 —después de eso quiso ser solo un militante de base, hasta 1979—. Políticamente trató de crear hegemonía para las ideas de transformación social en unos ambientes que solo se interesaban por el dominio político.

No estaba solo, sin embargo: Giulia Adinolfi, su compañera, su esposa, era una persona de muchísimo fuste, una hispanista de muy buena formación en el análisis literario, una feminista comunista muy original. Cuando hablo del magisterio de Manolo SACRISTÁN pienso también en el de Giulia, y desespero de que ambos desaparecieran todavía jóvenes y fecundamente productivos.

**M. A.:** *Estoy ahora, casualmente, ocupado en leer una obra de DILTHEY y se me ha venido a la cabeza la idea, a partir de lo que acabas de decir, de que quizás el interés de SACRISTÁN por la filosofía del derecho tuviera algo que ver con DILTHEY y con el papel central que este último atribuyó al derecho en el marco de los fenómenos socio-históricos. Además, SACRISTÁN escribió su tesis de doctorado sobre HEIDEGGER que, de alguna forma, viene a ser un continuador de DILTHEY. ¿Tiene algún sentido esa elucubración? Y, en todo caso, y dado que tú también estuviste interesado en HEIDEGGER, lo entendieras bien o no, ¿qué piensas hoy sobre HEIDEGGER y sobre la hermenéutica? ¿Hay algo de valioso en esa forma de entender la filosofía, y también la filosofía del derecho? ¿O estarías más bien al lado de filósofos como Mario BUNGE que considera a HEIDEGGER más bien como un estafador intelectual?*

**J.-R. C.:** Entre mis muchas carencias está la ausencia de una lectura directa de DILTHEY. Pero por lo que sé de él, HEIDEGGER no me parece que pueda ser visto como un continuador. La experiencia histórica, central para DILTHEY, no lo es para HEIDEGGER, como tampoco la búsqueda de justificación metafísica para la racionalidad. Creo que el HEIDEGGER que cuenta, el de *Ser y tiempo*, prolonga una tradición de irracionalismo —que diría LUKÁCKS— anticientificista. Esa tradición tiene sus puntos destacados, como bien sabes, en SCHOPENHAUER, NIETZSCHE y HEIDEGGER, con KIERKEGAARD también por ahí, todos asustados al haber entrevisto el abismo de la falta

de fundamentos absolutos y verse arrojados a una historicidad que rechazan: todo lo contrario que DILTHEY. El desprecio de BUNGE hacia HEIDEGGER me parece pues justificado.

No recuerdo ningún texto de SACRISTÁN sobre DILTHEY y no creo que este tuviera influencia sobre él. En mi opinión la filosofía del derecho fue tanteada por Manolo SACRISTÁN más bien como punto de intersección de sus dos licenciaturas, Derecho y Filosofía.

**M. A.:** *A finales de la década de los sesenta hay un cambio en tu trayectoria intelectual, que tiene un claro reflejo temático: el centro de interés pasa —creo que se puede decir así— de la lógica a las ciencias sociales; o sea, del análisis formal —lógico— del derecho pasas a interesarte por la relación del derecho con el Estado y con los poderes sociales. Mi pregunta es: ¿Ese cambio temático fue acompañado también de un cambio en tu manera de entender la Filosofía del derecho? Y volviendo a SACRISTÁN. Por esa época tuvo lugar una polémica famosa entre SACRISTÁN y BUENO sobre el papel de la filosofía en el conjunto del saber. ¿Influyó en algo en tu manera de entender la Filosofía del derecho? ¿Qué opinión tienes sobre esa polémica y sobre esas dos formas (quizás no tan distantes entre sí como pudiera parecer) de entender la filosofía?*

**J.-R. C.:** Por la época que tú evocas tuve ya claro que no es posible estudiar el derecho como cosa separada del estado y de la política. Muchos juristas consideran el derecho como un ente cerrado en sí mismo. No es mi caso. Ciertamente, el derecho trata de construirse como cerrado, mediante reglas de heterointegración. Pero eso no le hace inmune al estado ni, en el fondo, a la política. A fin de cuentas el derecho trata del reparto de las cargas sociales, de los deberes, y como ese reparto es desigual hay un combate más o menos permanente por reajustar los desequilibrios. Atinas pues al señalar que a partir de esas fechas mi reflexión se extendió a —o trató de nutrirse de— otros saberes sociales.

¿Polémica BUENO-SACRISTÁN? No creo que la hubiera realmente: SACRISTÁN publicó un opúsculo de pocos folios distanciándose de la filosofía sistemática, y luego Bueno un libro de cuatrocientas páginas al que SACRISTÁN no respondió. Yo comparto la idea de SACRISTÁN de que no hay filosofía (doctrina filosófica cerrada verdadera), sino filosofar, esto es, una indagación que tiene sentido en el ámbito moral siempre, en el epistemológico a menudo, y, a veces, en la reflexión sobre objetos acerca de los cuales no hay todavía ciencia (un filosofar previo a la ciencia, digamos heurístico), o cuando hay ciencia pero caben preguntas postcientíficas, por decirlo así. La reflexión de Einstein *antes* de formular la teoría de la relatividad es un filosofar de este tipo, que condujo a una renovación científica; las reflexiones de Bracque y de Picasso *antes* de o *al* innovar en su plástica, son filosofar también, a mi modo de ver. La indagación acerca de si un derecho es un sistema cerrado o un *corpus* abierto, también lo sería. Pero no hay un acervo de saber filosófico paralelo al científico; conocemos filósofos históricos, pero cuando estos obtienen verdades y no doctrinas se constituyen en ciencias: lógica, epistemología, etc.

**M. A.:** *En el año 1970 publicaste un «panfleto jurídico», sobre la extinción del derecho y la supresión de los juristas, en el que, además de una crítica sobre la manera de entender y de enseñar el derecho en las Facultades jurídicas de entonces, defendías, de*

*alguna forma, la utopía marxista (y no solo marxista) de una sociedad regulada sin necesidad de utilizar la coerción: una sociedad sin Estado y sin derecho (yo prefiero escribir estas dos palabras con mayúscula, simplemente para evitar ambigüedades). En el prólogo a Materiales para la crítica de la filosofía del Estado, publicado en 1976, (pero también en otros lugares) te refieres a ese trabajo calificándolo de «superficial» y de «optimista». Pero hay algo que a mí no me queda claro en relación con ese escrito y con otros tuyos posteriores, a propósito de tu planteamiento de fondo en relación con el derecho y con su papel en la sociedad. Y lo que no me queda claro es si sigues pensando que el derecho, todo derecho, es «un mal necesario» y que «el derecho es necesario para acabar con el derecho» (que es lo que afirmabas en aquel panfleto); o si tu postura es más bien la de que el derecho es una realidad (un instrumento social) ambivalente y que «posibilita tanto deshacer injusticias cuanto consumarlas» (son también palabras tuyas, de un texto reciente). Porque a mí me parece que no es lo mismo. Si su naturaleza fuera la ambivalencia, entonces cabría pensar en cómo transformarlo en un sentido, digamos, positivo. Pero si es un mal (aunque necesario), entonces la actitud a adoptar al respecto tendría que ser, pienso yo, bastante distinta (para entendernos: más escéptica). Y aclaro: una cosa es que lo que haga necesario al derecho sea el mal (el conflicto) social; y otra cosa, que el propio derecho (la técnica jurídica empleada para combatirlo) sea él mismo un mal. La analogía con la medicina parece inevitable: la enfermedad es un mal (un mal, en principio, que tiene su origen en la naturaleza) pero no así la técnica médica dedicada a curar, en la medida de lo posible, las enfermedades. ¿Cuál es entonces tu postura?*

**J.-R. C.:** Los seres humanos, la especie, ha inventado algunas instituciones de interés para responder a la cuestión planteada. Instituciones que otras especies no han sido capaces de crear. Las religiones, por ejemplo. Y el Poder institucionalizado. Pongamos el derecho entre paréntesis antes de volver a él. No creo que haya ningún inconveniente en aceptar el papel ambivalente de las religiones. En nuestra zona cultural, el cristianismo ha dado de sí tanto a Francisco de Asís como la Inquisición. A veces con coerción puramente mental; a veces, con terrible coerción material. La agrupación de personas en torno a alguna ideología religiosa se puede ver pues de forma ambivalente. En lo que respecta al Poder, es más dudoso que se pueda decir lo mismo. Ciertamente, el Poder organiza la sociedad, establece límites y deberes con terrible coerción material ante todo, y no únicamente material. A diferencia de las ideologías religiosas, que pueden llegar a aunar a las gentes siendo «democráticas», esto es, sin originar divisiones jerárquicas entre ellas (como en el cristianismo primitivo, o en religiones politeístas), este no es el caso del Poder. El Poder establece jerarquías y sumisiones; por ejemplo, de las mujeres a los hombres —sumisión establecida por el lado ideológico del poder social—; o de los trabajadores al capital, etc. Aunque los fenómenos de poder parecen estar vinculados a sociedades complejas, y por tanto su existencia puede parecer *progresiva*, tiendo a pensar que la aceptación de la existencia de Poder —y ahora pareceré grandilocuente— ha de verse como un error evolutivo de la especie.

Se me puede decir: pero *esto es lo que hay*. Cierto. Aunque sigue resultándome muy difícil hallar *buenas* consecuencias de la existencia de relaciones de poder. Y las que pueden parecer buenas, como el *orden* (impuesto), se dan en contextos generales *malos*, como el de la desigualdad entre los hombres, por usar la expresión de ROUSSEAU. (Digo «buenas» y «malos» en vez de «positivas», etc., para no ocultar que se trata de juicios de valor, pertinentes al tratarse de cosas humanas).

Disculpa este larguísimo excurso y volvamos al derecho. Es un instrumento del poder, visto en general y en abstracto. Y en este sentido general y abstracto, pero solo en ese plano, diría que es claramente un mal. Ahora bien: el derecho del código de Hammurapi, el derecho romano y el derecho del capitalismo moderno son muy diferentes. El derecho asirio no contemplaba la posibilidad de que la población pudiera modular lo dictado por el titular del poder. El derecho del esclavismo romano servía sobre todo en las tierras conquistadas, y no era imprescindible —aunque sí conveniente— para la formación social romana. El derecho del capitalismo, el derecho moderno, es por una parte esencial para la mercantilización de todo y para la aparente apoliticidad de tal mercantilización, por una parte, pero al configurar a todos como propietarios (aunque sea solo propiedad «de las manos») abre la posibilidad de una lucha entre «propietarios» por la configuración del derecho, la posibilidad de lo que conocemos como «lucha por los derechos». En este contexto restringido que el derecho en cada caso concreto sea un «mal» o no, *depende*.

La analogía del saber jurídico con la medicina solo es acertada si se considera que tanto el buen técnico médico como el buen jurista técnico pueden hacer el mal. Creo que el derecho puede servir en ocasiones para aliviar una injusticia —aunque ningún derecho (con minúscula) está garantizado para siempre—, pero también puede servir para lo contrario —piensa en algunas normas de la UE—. Y, respondiendo a tu pregunta, también de la técnica jurídica diría que *depende*. Puede ser muy buena para hacer bien un mal. Como sabes, los juristas técnicos más ingeniosos del siglo XXI son los que se dedican a la ingeniería financiera, al blanqueo de dinero, a la evasión fiscal.

Es verdad que en mis textos mi manera de ver el derecho muestra fluctuaciones, como señalas, pues algunos de ellos son textos políticos, o sea, retóricos. Pero casi siempre me explico poco por no hablar o no venir a cuento hablar por extenso de la cuestión. En todo caso la ambivalencia del derecho que tú señalabas no se puede combatir, en mi opinión, con medios solo jurídicos ni principalmente ante los tribunales. Sostengo que en la «lucha por los derechos» hay que construir *contrapoderes sociales*.

**M. A.:** *Voy a hacerte una pregunta que a más de un lector le resultará extraña y que me va a servir además como preparación para la siguiente (ya verás cuál es). Ihering subtítulo su célebre obra Bromas y veras en la Jurisprudencia con un dicho en latín: «Ridendo dicere verum». ¿Has recurrido tú alguna vez al humor en alguna de tus obras aunque haya sido, como IHERING decía, «para dar más relieve a lo serio»? ¿Debería jugar algún papel el humor en el trabajo profesional de un filósofo del derecho? ¿Cuál?*

**J.-R. C.:** A veces nos tomamos demasiado en serio a nosotros mismos y el humor no está de más. En filosofía del derecho solo lo usé en un viejo artículo, «Los derechos un poco en broma», que firmé junto a José Antonio ESTÉVEZ y José Luis GORDILLO y que irritó a Peces Barba. En el campo de la reflexión política la ironía surge más naturalmente: así mis trabajos en la revista *mientras tanto* y en *Impolíticos jardines*, un libro que acabo de publicar. O en el título irónico de otro libro, *Grandes esperanzas*. Pero el humor no pasa de ser un recurso más, en mi opinión. Y hay otros; por ejemplo, Sciacca, en *Porte aperte*, es capaz de desasosegarnos de veras, mediante un relato, en materia tan filosófico-jurídica como la justicia penal.

**M. A.:** *Aquí va la pregunta que te anunciaba. En Materiales para la crítica de la filosofía del Estado incluías un trabajo sobre KELSEN que acababas así: «Y si los juristas del siglo XX pueden ver más lejos que él es, como diría BERNARDO DE CHARTRES, porque están montados sobre sus hombros». Pues bien, yo creo que los juristas europeos (y latinoamericanos) hubiésemos conseguido ver más lejos aun si en lugar de sobre los «formalistas» hombros de KELSEN nos hubiésemos montado preferentemente sobre los «funcionalistas» de IHERING (que es lo que hicieron los estadounidenses: HOLMES, los realistas, etc.). Ambos (cuando hablo de IHERING me refiero al «segundo IHERING») son positivistas, pero su manera de entender el derecho es muy distinta (por no decir antagónica) y eso se echa de ver también en el estilo. KELSEN habrá tenido sin duda sentido del humor, pero no me parece que eso pueda apreciarse en ninguna de sus obras, al menos de teoría del derecho. Y IHERING recurrió también muy eficazmente al relato literario: su uso del Michael KOLHAAS de von KLEIST en *La lucha por el derecho* es, yo creo, el principal precedente de lo que hoy se entiende por «Derecho y literatura». ¿Qué piensas de todo eso? ¿Qué opinión tienes hoy sobre KELSEN, sobre IHERING y sobre el positivismo jurídico?*

**J.-R. C.:** Déjame que te explique —citas un texto mío de 1973— por qué aprecié muchísimo a KELSEN: antes de KELSEN no estaba nada claro qué conceptos o qué términos habían de ser considerados los conceptos o términos básicos de la reflexión jurídica: estaban los «conceptos», los «intereses», los «derechos», las «instituciones», etc. KELSEN puso claridad y orden al recurrir al concepto de norma jurídica, concepto en torno al cual se puede discutir acerca de los intereses, los conceptos, las instituciones, etc., que hay tras las normas. KELSEN hizo un trabajo higienizante del que todo el mundo es deudor. Por otra parte inventó los tribunales constitucionales, añadiendo una nueva instancia jurídica, un parachoques más, para evitar el recurso a la fuerza, y abogó como ningún otro jurista por lo que fueron luego las Naciones Unidas.

Paradójicamente, alguien como IHERING, consciente como ninguno de ser el jurista de un sistema burgués («hay cosas —escribía— de las que no hay que hablar»), me ayudó mucho a precisar mi propia posición ante el derecho. He encontrado material interesante en gentes como POUND o DWORKIN, si quieres, pero también en kelsenianos como BOBBIO y FERRAJOLI, en continuadores de IHERING como HECK, y en autores de otro tipo, como MOMMSEN. En realidad las escuelas importan poco, o, como diría Pasolini, «la verdad no está en un sueño, sino en muchos sueños» [...]. En muchas escuelas. Para un jurista práctico o para filosofar sobre el derecho lo que importa es saber ver con plenitud, concretamente, el problema que se tiene ante los ojos. De paso, aprovecho para señalar que los juristas «positivos», que desprecian el filosofar sobre el derecho creyendo que son ellos quienes hacen «ciencia», pueden ser cegados por ese positivismo, no saber ver lo que el filosofar jurídico-político esclarece; que el filosofar permite poner en cuestión y precisar su «ciencia» *positiva*, sus saberes.

**M. A.:** *En 1985 publicaste una colección de ensayos de filosofía política con el título de Entre sueños. Yo escribí un comentario a ese libro en el que caracterizaba tu pensamiento político a partir de tres rasgos: la ubicación dentro de la tradición marxista, si bien te separabas de MARX —o del marxismo— en diversos aspectos teóricos relevantes (como la necesidad de reivindicar el papel de la sobreestructura o de negar la posibilidad de un crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas); la crítica radical al sistema político representativo (el mecanismo de la representación política te parecía incompatible con*

la democracia «real» y con el socialismo, etc.); y la conciencia de estar inmersos en una crisis civilizatoria (amenaza ecológica y nuclear, antagonismo entre progreso tecnológico y progreso social, «fascistización silenciosa») [...]. Y llegaba a la conclusión de que tu planteamiento (con el que discrepaba básicamente en cuestiones de énfasis) llevaba a una situación de cierta perplejidad: ninguna de las opciones políticas existentes o que se dibujaban como posibles en el horizonte próximo parecían aceptables pero, al mismo tiempo, tampoco parecía aceptable no tomar opción, no participar en la praxis social. ¿Estás de acuerdo con el diagnóstico? ¿Valdría para la situación actual? ¿Ha cambiado mucho tu pensamiento político treinta años después?

**J.-R. C.:** Tendría que precisar yo un poco más el segundo punto de tu caracterización, la cuestión de lo que llamas la crítica radical al sistema político representativo. La substancia de eso está en la consideración de que los sistemas políticos incoativamente democráticos actuales (sean los representativos o los presidencialistas) son excesivamente porosos —están excesivamente abiertos— a la influencia de lo que se suele llamar poderes de hecho; eso desnaturaliza casi por completo su aspecto democrático, lo cual, al menos *para los de abajo*, casi queda limitado a unos derechos siempre recortables. De ahí mi insistencia en que la democratización política debe ser vista primariamente como distribución del poder entre el pueblo y solo secundariamente, satisfecha esta condición, como conjunto de procedimientos.

Esta tesis se podría ver como parte de la lucha de clases en el plano de la teorización política, o, dicho con otras palabras, la primacía concedida por otros a los procedimientos en la definición de lo democrático me parece también una tesis política de la lucha de clases en el ámbito de la reflexión social. Como puedes ver, marxismo puro y duro. Por otra parte, creo que ha caído en saco roto mi defensa de una autocontención de la democracia —digo democracia por abreviar— en materias que puedan significar reducción de la capacidad de decidir de las generaciones futuras: una autolimitación «ecológica» que hoy solo puedo concebir como de carácter moral.

Tienes toda la razón en lo de la perplejidad. La opción política de cada uno tiene que ser precisada en cada momento mediante un debate en conciencia, por decirlo así. Por lo demás, creo que en su día respondí a tu crítica con excesiva aspereza, que me reprochó verbalmente don Felipe GONZÁLEZ VICÉN. Ten en cuenta que siempre cuesta mucho y crea mucha inseguridad en uno separarse de las tesis recibidas, sobre todo si se pretende ser responsable, lo que hace tu piel excesivamente sensible.

**M. A.:** Permíteme entonces que vuelva a plantearte el tema de la democracia, pero con el fin únicamente de entender mejor cuál es tu posición: se trata de una entrevista. En un artículo que acabas de publicar en «Mientras Tanto» y titulado «Cambiar el país» hablas de la necesidad de lograr una verdadera democracia, y con ello pareces referirte a dos cosas: una es de procedimiento (cambiar las normas electorales) y otra de contenido (igualdad en sentido material, distribución igualitaria del poder). Y lo que quiero plantearte es si a lo anterior no habría que añadir también algo, alguna tesis, sobre la manera de conectar procedimiento y contenido. ¿Qué significa dar «primacía» a los contenidos sobre el procedimiento? Me explico. Es fácil estar de acuerdo en que dar un peso muy desigual al voto de cada uno de los ciudadanos, en el contexto de un Estado, es un déficit democrático. Y también en que existe un enorme vacío de democracia en el contexto del mundo globalizado. En lo que consideras como tu principal aportación a la filosofía jurí-

*dico-política, Fruta prohibida (1997; 5.ª ed. 2008), lo has puesto de manifiesto con total claridad y mucho antes (al menos, para mí) de que se convirtiera en una tesis de amplia aceptación: el nuevo soberano superestatal difuso actúa de una manera inequívocamente antidemocrática, de tal manera que las decisiones que más afectan a nuestras vidas se toman sin contar prácticamente para nada con la voluntad de los afectados. ¿Pero qué pasa cuando la gente, una mayoría, toma decisiones, expresa voluntades, que van en contra de los intereses generales (de los contenidos que indicabas), bien porque no es capaz de percibir cuáles son esos intereses, o bien porque no desea hacerlo: no quiere esos contenidos? Sabemos que eso no es para nada imposible, y tú mismo has contribuido a explicar cuáles son los mecanismos, la ideología, que contribuye a ello. ¿Cómo entender en tales casos la primacía de los contenidos sobre lo procedimental? ¿Cómo habría que entender, en definitiva, la democracia?*

**J.-R. C.:** El artículo digamos periodístico que mencionas es un listado de ilusiones más que otra cosa, pero creo que responde a lo que mucha gente quiere. Ahora bien: tienes razón al señalar que entre lo substancial (distribución del poder) de la democratización —que entiendo, repito, sobre todo como un proceso que no está claro si proseguirá o si ha entrado en regresión, y en qué aspectos— y los procedimientos falta una conexión. Efectivamente: lo que falta es el plano institucional: hay que *cambiar* las instituciones, renovarlas, para que sea posible suscitar el impulso del demos y las instancias públicas acogerlo. Lo que a veces no se entiende de mi posición creo que consiste en lo siguiente: yo me decanto por una propuesta de verdadera *alteridad* respecto de las instituciones de este capitalismo tardío y paroxístico. Sólo con un cambio profundo de los pesos sociales se puede dar una ulterior democratización política material, con nueva distribución del poder, y con instituciones *que inventar*. Y a veces hablo pensando en las instituciones que inventar. Pero eso no quiere decir que desprecie las instituciones existentes ahora por muy deficientes que sean. El parlamento es fundamental para el sistema representativo. Modificarlo también: si no se hace mandan, como dices, los poderes fácticos y el soberano difuso, y la voluntad popular se queda fuera, es vaciada.

Dicho aún de otra manera: entiendo que sin avances siquiera parciales en la dirección del socialismo la democracia se podrá convertir en una cáscara vacía compuesta no de calcio sino de procedimientos.

En cuanto a qué hacer cuando vienen mal dadas, que es en definitiva lo que preguntas al final, mi respuesta es *movilizarse, activarse* para defender el proceso de democratización, los derechos de la gente. La hipótesis de mayorías poblacionales profascistas, de todos modos, no me parece razonable a corto plazo a pesar de que las consecuencias de esta crisis económica profunda y de la crisis política del terrorismo susciten reacciones enconadas, poco fraternales. Por lo demás, *nadie* tiene el monopolio de la definición de lo que son intereses generales: eso es siempre objeto de pugna.

**M. A.:** *Por supuesto que nadie tiene ese monopolio. Pero eso no significa, creo yo, que no tenga sentido pretender que las afirmaciones que uno hace sobre cuáles son y cuáles no son intereses generales, auténticas necesidades humanas, etc. tengan la pretensión de ser correctas. O sea, no creo que se trate simplemente de preferencias, individuales o colectivas. Y con eso hemos llegado (inevitablemente) al tema sobre el que hemos discutido más de una vez: el del objetivismo moral. Yo no entiendo muy bien cómo alguien como tú,*

*comprometido con cambiar el mundo, el modelo de sociedad, sea un escéptico en materia moral. ¿O no es exactamente esa tu postura al respecto?*

**J.-R. C.:** ¿Escéptico? ¡Ni mucho menos! Sería un escéptico quien dijera que se puede actuar sin principios, y ese no es mi caso. Veamos. Yo no creo, como tú, que se pueda encontrar un asidero firme, una roca en que basar nuestras convicciones morales: no soy un objetivista moral. Sobre objetivismo y relativismo moral se han escrito demasiadas cosas... académicas. Discutir sobre eso se parece bastante a discutir sobre la existencia de Dios. Me limitaré a explicitar todo lo posible mi posición, más con ánimo de exponerla que de convencerte. (Yo no soy partidario de las hipótesis innecesarias).

Creo que la moral brota de la necesidad humana de formar proyectos individuales y colectivos. El «se debe» no se infiere de axioma inamovible alguno, sino que se inventa y *se proyecta*, individual o colectivamente, a partir de situaciones históricas. Y puede estar más o menos razonablemente argumentado. Cuando, alrededor de los 20 años, me encontré con la afirmación de Iván en *Los hermanos Karamázov*, según la cual «Si Dios no existe todo está permitido», tuve que enfrentarme no ya científicamente sino *existencialmente* con el problema de la moral, porque no creía ni creo que existiera Dios y sin embargo tampoco creía que pudiera permitírmelo todo. ¿Y por qué no? Porque eso depende del tipo de persona que uno proyecta ser, del tipo de mundo en que uno desea vivir. No podía estar de acuerdo con Iván KARAMÁZOV. Y, para mí, resolver ese problema de fundamentación era una urgencia muy viva, porque quería permitirme ciertos comportamientos que la sociedad de aquel tiempo prohibía, y al mismo tiempo me exigía a mí mismo un *compromiso* (político-social) que casi nadie se exigía. Tenía que saber en qué me basaba para tomar decisiones, pues sin explicármelas podía convertirme en eso que llamamos un pingo almidonado. Finalmente comprendí que mis códigos me los ponía yo, y que los códigos sociales, diferentes de los existentes, también los pondría yo junto con otros.

Dicho de pasada, esta manera de ver me permitió entender que la noción católica de pecado es burdamente eclesiástica, inmoral, diría, pues mediante la obligación de *confesar los pecados* se hace creer a los niños *que han pecado*. Sin embargo, los niños que se confiesan tendrían que hacerse una enorme violencia a sí mismos para hacer realmente el mal, o —dicho menos «objetivamente», ya que estoy hablando de *niños que se confiesan*— para dañar real e intencionadamente a otra persona.

Cuestión distinta es que uno puede equivocarse en la calibración de la situación en que ha de obrar, y actuar estúpidamente desde el propio punto de vista moral, hacer daño cuando no quieres hacerlo. Por ello creo que los temas morales importantes de nuestro tiempo no son de fundamentación, sino situacionales: derivados de que actuamos consociadamente y lo hacemos además por medio de artefactos complejos: no siempre a sabiendas, en una palabra. He tratado este tema en *Los ciudadanos siervos* al hablar de lo laberíntico del obrar humano, que obstruye o dificulta a las personas la calibración moral de sus comportamientos. Entre la acción individual y sus resultados se interponen artefactos y constructores de artefactos, y otros agentes, por lo que en ocasiones no es sencillo seguir el hilo de la responsabilidad personal.

**M. A.:** *¿Podrías explicar un poco más qué es lo que quieres decir con que «los temas morales fundamentales de nuestro tiempo no son de fundamentación, sino situaciona-*

les»? El ejemplo que pones muestra la indudable importancia que tiene contar con el conocimiento social, hablando en general, para abordar las cuestiones de filosofía moral, pero me parece que hay también, si me permites hablar así, un peligro de «reduccionismo»: el que alguien conozca mejor todos los entresijos de la acción humana no es un índice, me parece, de que vaya a actuar éticamente mejor, sobre todo si piensa que la fundamentación de sus juicios morales no es algo que pueda someterse a ningún escrutinio «objetivo». Lo que dices me recuerda, por otro lado, a un famoso pasaje del Bobbio de los años 60 en el que decía que el problema de los derechos humanos (una vez aprobada la Declaración de la ONU y los pactos internacionales sucesivos) no era ya de fundamentación, sino, para simplificar, de «técnica» política y jurídica: cómo hacer para asegurar que los derechos humanos fuesen efectivos. Y me recuerda también a algún pasaje de MARX (no del MARX de *La cuestión judía*), en el que este atribuye a los derechos humanos un valor político, instrumental, pero no propiamente moral. ¿Pero es eso lo que quieres decir? ¿Estarías de acuerdo, por ejemplo, en el que es preciso revisar a fondo, como tú has hecho, ciertas tesis «clásicas» del marxismo (el esquema base-sobreestructura o la noción de clase social), pero no las de carácter moral; y me refiero a las de teoría moral, no al mensaje moral de MARX (si no recuerdo mal, en *Los ciudadanos siervos* tú escribiste que ese era el sentido fundamental de su obra)? ¿Y cómo explicas, por cierto, el enorme desarrollo que la filosofía moral ha tenido en las últimas décadas? ¿Se debe solo a factores ideológicos?

**J.-R. C.:** Problemas situacionales: se debe o no se debe experimentar con humanos en ingeniería genética: ¿quién está autorizado a decidir? La corrección de las decisiones de la industria biomédica, ¿quién las avala moralmente? ¿A quién habrá que atribuir la responsabilidad por eventuales errores? ¿Es absurdo preguntarse si es moral conducir un automóvil con motor Diesel? Tu «enorme desarrollo de la filosofía moral» —en realidad cátedras y más cátedras académicas necesariamente productoras de *teoría* o de *doctrina*— no parece haber ayudado mucho a resolver estas cuestiones, aunque tal vez sí a volvernos a todos más cautos. Los llamados comités de ética, en cambio, me parece que empiezan a abordarlas. Personalmente preferiría que en esos comités hubiera no solo «expertos» en ética sino también personas conocedoras de las miserias de los seres humanos, personas altruistas, bondadosas, santas.

El escrutinio de la moralidad de la actuación de cualquier ser humano corresponde a sus pares. Y este escrutinio, en realidad, puede mostrar divisiones en sus conclusiones: p. ej. sobre la decisión de Truman de bombardear Hiroshima y Nagasaki con bombas atómicas, o la de Churchill de bombardeos de saturación sobre ciudades alemanas como Dresde, Hamburgo, Colonia y otras muchas más. La humanidad es así.

Obviaré la discusión sobre MARX (¿empleó alguna vez la expresión «derechos humanos»? ) porque me parece que no compartimos los sobreentendidos (para que la discusión tuviera sentido tendríamos que hablar sobre esto un buen rato de viva voz y textos en mano) y porque no todo lo que dijo MARX —hace siglo y pico— va a misa ni mucho menos. Pero sí diré lo obvio sobre la Declaración de Derechos de las Naciones Unidas. Los derechos humanos se parecen a partir de ella en algo universalmente compartido, *por convención*. Pero la convención se detiene aquí, y algunos de los estados signatarios mantienen legislaciones que violan sistemáticamente los derechos humanos sin que ninguno de sus pares se inmute. Y la mayoría de ellos, aunque no sistemáticamente, lo hace también. ¿No sería pues conveniente dirigir la investigación

sobre estas cuestiones que he llamado, no sé si con fortuna, *situacionales*? ¿No hemos visto esfumarse en los últimos años derechos que creíamos afianzados? ¿No aparecen prácticas políticas —asesinatos selectivos con drones, prisiones como Abu Ghraib o Guantánamo por ejemplo— que repugnan no solo al derecho sino a la consciencia moral que nos habíamos formado a partir de los crímenes nazis y de la segunda guerra mundial? El filosofar sobre el derecho, creo yo, está para esto.

**M. A.:** *Pasemos a otra cosa, a la cuestión de la enseñanza (o el aprendizaje) del derecho que, bien puede decirse, ha estado desde siempre en el centro de tus preocupaciones. En 1995 escribiste un libro, El aprendizaje del aprendizaje, de indudable éxito, puesto que ha tenido una 5.ª edición en 2009. Voy a hacerte una serie de preguntas más o menos concretas sobre el asunto, pero que me gustaría cerrarlas —si te parece— con una especie de conclusión general sobre cómo ves hoy las cosas. Lo de «aprender a aprender» se ha vuelto una muletilla de la llamada «nueva pedagogía», pero no creo que tú vayas por ahí: ¿qué piensas, en consecuencia, de esta moda pedagógica? ¿Y cómo se explica su éxito? En un capítulo del libro mencionado hablas de la existencia de muchas clases de profesores (en la Universidad española): ¿qué tipo de profesor has sido tú? Y, dejando a un lado el lógico pudor que puedas sentir al contestar a lo que sigue: la posibilidad de encontrarse con un verdadero maestro es —como tú mismo has escrito— excepcional, ¿pero te sorprendería saber que alguien (o algunos) te consideran así? ¿O ya no tiene sentido hablar de «maestros»? Al comienzo de la entrevista mencioné una frase tuya en la que, refiriéndote a tiempos pasados, aludías a la universidad española «en la que todavía se podía aprender algo»: ¿Ya no? ¿Es el llamado «plan Bolonia» lo que lo ha hecho imposible? Dices estar completamente en contra de que haya una asignatura con el título de «Teoría del Derecho», pero ¿cómo la llamarías tú? Al final de El aprendizaje del aprendizaje (la edición que tengo a mano es la primera) escribes esto: «Una república bien organizada podría cerrar las Facultades de Derecho durante años, si no para siempre, sin grave daño social». ¿Crees que se podría decir lo mismo (descontado el propósito provocador) en relación con otras Facultades de Humanidades y de Ciencias Sociales, o hay algo peculiar en el aprendizaje del Derecho, y en el Derecho, que te llevó a escribir esa frase?*

**J.-R. C.:** Una auténtica ducha de preguntas; intentaré responderlas aunque sea someramente.

Opino de la «nueva pedagogía» que lo mejor sería [...] cerrar las Facultades de Pedagogía y volver a abrir humildes Escuelas de Magisterio. En las Facultades de Pedagogía se han inventado los instrumentos del desastre actual y se ha elaborado su ideología. Luego hablaremos de la universidad. La moda de «aprender a aprender» entra en el apartado de los «libros de autoayuda», que siempre me han parecido una cochambre, como para lisiados del espíritu (o quizá habría que decir, más respetuosamente, para autodidactas). En mi propio librito contaba en realidad mi propia experiencia del aprendizaje: que es lento, que desasnarse cuesta, que los dogmas absurdos están por todas partes, etc.; mi *El aprendizaje...* no era, desde luego, un libro de autoayuda, sino una introducción al trabajo universitario.

He tratado de ser un buen profesor, y, por lo que me dicen algunos antiguos estudiantes que me soportaron, creo que, a mi manera, lo he conseguido. Por no olvidar nada: los maestros no se hacen a sí mismos: los hacen las personas que los consideran tales [...] y todos conocemos a falsos maestros. Pero, sinceramente, no puedo contestar

a estas preguntas tuyas sino diciéndote que tengo una opinión escindida, esquizofrénica, sobre mí mismo: por un lado me considero como te he dicho un buen profesor, pero por otro también me veo como un farsante, como un simulador. ¿Por qué? Quizá sea algo psicológico, análogo a lo que confesaba experimentar Sviatoslav Richter, el pianista. Y si me pregunto cuál de mis dos fantasmas tiene más razón de ser, mi propia voz endemoniada me dice: *los dos*.

A la pregunta sobre «Teoría del Derecho» *respondeo dicendum*: preferiría denominaciones como «Conceptos jurídicos fundamentales», «Fundamentos del derecho», «Introducción al derecho» etc., que no transmutaran en *teórico* lo que no pasa de *doctrinal*. Lo que me parece impropio aquí es la palabra «Teoría», a la que por consciencia analítica respeto mucho. Y la *boutade* del cierre temporal de las facultades de derecho, por su parte, se debía a saber que en Barcelona hay más del doble de abogados que en París y en cambio mucho menos tráfico jurídico.

Sobre Bolonia me extenderé un poco más. Pero he de remontarme: Rudolf BAHRO acuñó el concepto de «consciencia excedente» para caracterizar un rasgo de la formación educativa y cultural alcanzada en las últimas décadas del siglo XX, y veía en esa *excedencia de consciencia* la posibilidad de que las personas comprendieran mejor los mecanismos sociales y tuvieran capacidad para rebelarse y construir formas de socialismo renovadas. Luego vinieron la nueva revolución industrial, la globalización y la contrarrevolución neoliberal. De ahí que la lucha de clases tendiera a extenderse a la *consciencia excedente*. El empresariado ha buscado y en parte ha conseguido ya cerrar el grifo de la formación de consciencia excedente mediante reformas en la educación. Las universidades son las instituciones sobre las que se ha proyectado principalmente el ataque del empresariado a la formación de las personas. Hay un «canal» educativo de calidad reservado a las élites burguesas adineradas (privado, con estancias en el extranjero, etc.), y por otra parte unos centros universitarios «reformados» para el grueso de la población, concebidos para la *no producción* de consciencia excedente. Eso se logra encareciendo las enseñanzas, recortándolas y fragmentándolas en ciclos, entrometiéndose burocrática y pseudopedagógicamente en el aprendizaje, jibarizando becas, acrecentando la carga docente del profesorado, creando para este líneas y métodos de evaluación puramente cuantitativos (que no tienen ni pueden tener en cuenta el valor real de su investigación ni de su docencia) que fomentan el engaño y el fraude del sector trepador y sin consciencia de servicio público del profesorado, desmoralizan a los demás profesores y enturbian mucho la promoción profesional: las jerarquías basadas en la capacidad se desmoronan. Las reformas «de Bolonia» han ido *todas* en esta dirección. Ciertos centros universitarios se convierten en aparcamientos caros de fuerza de trabajo medianamente cualificada, que se cree cualificada y no lo es. Con estas reformas educativas hay que hacer lo mismo que con las reformas del mercado de trabajo: echarlas abajo, derribarlas, exigir responsabilidades.

**M. A.:** *En el texto que publicamos en este número de Doxa, «Autocríticas», te «arrepientes», si me permites emplear esa palabra, de no haber impulsado «un análisis detallado de las funciones de los cambios del derecho en las metamorfosis del capitalismo». Uno pensaría que ese fue el proyecto, en los años 20 y 30 del siglo pasado, de un importante jurista socialdemócrata (al parecer, políticamente muy moderado), KARL RENNER, el que dio lugar a su obra «Las instituciones del Derecho privado y su función social». Por lo*

*que yo sé, tu interés por los juristas de inspiración marxista se concentró en los soviéticos (Pashukanis, etc.), pero no en gente como RENNER. ¿Quizás por razones ideológicas? ¿Piensas que fue un error, o sea, que hubiese sido mejor (en los años 60 o 70) haberse ocupado de autores como RENNER (en lugar de los soviéticos) y encontrar ahí inspiración para el análisis iusfilosófico? ¿Hay alguna enseñanza —alguna autocrítica— que extraer de ahí? Aunque parezca una boutade: ¿por qué quienes pretenden ser críticos, no siempre consiguen serlo? ¿Cuál crees que es el principal obstáculo epistemológico o ideológico al que se enfrenta hoy un intelectual de izquierdas?*

**J.-R. C.:** Leí a RENNER y me pareció muy flojo; no pasaba de argumentar la necesidad de las expropiaciones forzosas con indemnización por causa social, no iba más lejos. De RENNER se ocupó Ángel LATORRE. Por lo demás, no creas que los juristas soviéticos me interesaron gran cosa: no me suministraron nada. Traté de darlos a conocer en los sesenta, pero en seguida busqué inspiración en gentes como DELLA VOLPE, teorizador del comunismo democrático, U. CERRONI, P. BARCELLONA y otros en los 70. Más tarde mis «autores de cabecera» fueron el Pasolini ensayista, CASTORIADIS como filósofo político, BOURDIEU como sociólogo, L. CANFORA como historiador político.

¿Autocrítica? Todo el mundo se desborrica tarde. Dejar atrás el capitalismo va a exigir muchas generaciones, y no se logrará de golpe, como no se dejó atrás de golpe el feudalismo. Eso resulta menos entusiastamente que creer en tomar el cielo por asalto, y además deja mucho espacio para el cinismo supuestamente *desengañado*. Pero ya GRAMSCI sabía que las cosas no iban por ahí, por el asalto revolucionario. No creo que te descubra nada si te hablo de mi admiración crítica por GRAMSCI.

¿El principal obstáculo ideológico de un intelectual de izquierdas? Veo principalmente dos: uno, atenerse solo a lo pequeño, dominable (por ejemplo, eso de analizar los cambios del capitalismo, propiedad y control, la *lex mercatoria*, los nuevos *lobbys*, la función de los bufetes de ingeniería jurídica, la responsabilidad por daños...), lo cual es en sí mismo correcto, pero perder de vista lo grande, desconectar de los grandes problemas, como si su «vetustez» los hiciera cosa del pasado —cuando en cambio esos problemas persisten y aparecen otros nuevos—. El segundo obstáculo: que la ideología propia modele la percepción de la realidad y de ese modo, como toda ideología, vele los ojos al conocimiento verdadero.

El que esté libre de ideología que tire la primera piedra.

**M. A.:** *Eres autor de un número considerable de obras de diversa temática; la mayor parte de tu producción se ubica, obviamente, en el campo de la filosofía jurídica y social, pero has cultivado también la biografía, la autobiografía, la crítica cultural o la literatura pura y simple. Tu último libro, que acaba de aparecer en Trotta, se titula Impolíticos jardines. Ensayos sobre política y cultura, pero contiene un último apartado, de casi cincuenta páginas, «Jardín de infancia o la destrucción de la inocencia», que podría haber sido publicado como una obra literaria (y quizás lo haya sido, pues la editorial lo incluye —todo el libro— en una colección que lleva el poético nombre de «La dicha de enmudecer»). Tengo curiosidad por saber a qué se debe ese grandísimo interés tuyo por la infancia; creo que alguna vez te comenté que los recuerdos de niñez y de mocedad de Sin Ítaca es lo que más me había gustado del libro; y algo parecido me ha ocurrido ahora con este último. En él señalas que recordar la infancia es una forma de «devolverle al lector o a la lectora la certeza*

*de que alguna vez ha sido inocente (y tal vez, tal vez, para despertar la envidia de volver a serlo)». Pero a mí me parece que, además de eso, hay un propósito de tipo político o político-moral. Mostrar que una persona «progre» o «muy progre» puede haber tenido una infancia plenamente feliz. Que la asunción de una posición política que trata de cambiar radicalmente las cosas no tiene que ver con el desclasamiento, la envidia, el revanchismo o con experiencias personales de explotación. Que, de forma más o menos natural, en condiciones «normales» de socialización, uno, un niño, se construye una personalidad moral; salvo casos como el chico que no estuvo dispuesto a devolverte, sin recibir algo a cambio, el anillo que habías perdido: pero tú mismo sugieres que alguien debía de haberle enseñado a ser malo. Bueno, ¿te parece que es una hipótesis interpretativa disparatada? Me viene ahora a la memoria algo de lo que FREUD dice en El malestar en la cultura (una de las lecturas que tú recomiendas en El aprendizaje del aprendizaje): que el socialismo como forma de organización social es imposible por cómo es nuestra constitución psicológica (o biológica). ¿Eres entonces, a diferencia —entre muchos otros— de FREUD, un optimista antropológico? O, en términos marxianos: ¿Son las condiciones objetivas de vida, el modo de producción, las causas fundamentales de la maldad en este mundo?*

**J.-R. C.:** Has interpretado muy bien mis intenciones en «Jardín de infancia», al menos las extralúdicas. Creo que, efectivamente (aunque luego me extenderé más sobre eso), asumir una posición política contra la explotación tiene ante todo un componente moral ineliminable.

Pero vayamos al fondo de la cuestión que planteas. Hoy no podemos ignorar que somos una especie con una inusitada capacidad de violencia intraespecífica. Los millones y millones de muertos en las guerras de los últimos cien años son abrumadores. Igual que las armas acumuladas. Quizá los peces tilapia (las madres devoran a los hijos) sean cuantitativamente peores; nosotros nos parecemos más a la mantis religiosa o a las abejas (que matan a todos los zánganos una vez fecundada la abeja reina); sin embargo nuestros homicidios no están determinados genéticamente. Por otra parte una visita al Museo de la Inquisición de Santillana del Mar muestra que el repugnante refinamiento y alambicamiento en la tortura y el castigo concebidos por los intelectuales del Santo Oficio y sus sicarios no conocía más límite que prolongar los indescribibles sufrimientos de sus víctimas. Esos dos datos, el cuantitativo y el cualitativo, inducirían al pesimismo antropológico absoluto. Sin embargo, quien haya dedicado algún tiempo al estudio de las comunidades y sociedades primitivas sabe que en muchas de ellas el impulso a la agresión intraespecífica no existe, y que funcionan en cambio vínculos societarios fortísimos. Eso (y la música de Bach, y cosas como esta) me impiden ser un pesimista antropológico *absoluto*. Tiendo a creer —por lo que he estudiado— que la agresión intraespecífica se produce en sociedades complejas con tensiones internas muy serias e ineliminables (más bien como MARX). El capitalismo tardío y paroxístico contemporáneo es en este sentido la peor de todas ellas, sin duda. Constituye una socialización objetiva intensísima de la producción y la reproducción social, pero al mismo tiempo produce, agudamente, individualidades insolidarias e insensibles, dispuestas a todo para maximizar su provecho exclusivo y excluyente. Es una civilización insostenible, insoportable, indigna.

¿Es posible *pasar* a una sociedad postcapitalista, o a intercambios mercantiles *bien temperados* por instituciones nuevas? Hay algunos elementos que permiten augurar

esta posibilidad. De una parte hoy, insolidarios aparte, son muchas las personas de todos los estratos, clases sociales y géneros que viven horrorizadas por el capitalismo paroxístico contemporáneo. Saben que eso no está hecho a la medida de los seres humanos. Y, por otra parte, el componente moral que es necesario para el *compromiso* anticapitalista hoy no es, como en el pasado, algo casi exclusivo de las gentes trabajadoras que sufren muy directamente la explotación, sino que cada vez escasea menos la gente capaz de vivir una subjetividad solidaria: la suscita la propia iniquidad del sistema, su irracionalidad, sus crisis, la imprevisible dirección de sus andanzas. Creo que comienza a existir un movimiento anticapitalista verdadero en las sociedades avanzadas y no tan avanzadas; un movimiento, digamos, «verosocialista», sin el lastre de los dogmas del pasado, que no sacrificará los medios al fin, que no se obnubilará con el fin.

No sé qué imagen se hizo Freud del socialismo, pero estoy seguro de que el postcapitalismo se alcanza eliminando desigualdades. Una tras otra. Sin parar. Probablemente de un modo distinto al que los revolucionarios del XIX y del XX creyeron tener al alcance de la mano.

**M. A.:** *¿Y qué papel puede jugar en ello la Constitución, una determinada Constitución política? En el año 2003 editaste un libro, Las sombras del sistema constitucional español (también en Trotta) que incluía, además de contribuciones de otros autores a los que considerabas ideológicamente afines, un trabajo tuyo, «La Constitución tácita». En él ponías de manifiesto los límites (más o menos ocultos) de la Constitución del 78, que concretabas fundamentalmente en las imposiciones (al «poder constituyente») establecidas por los poderes militar, religioso y económico. Y de ello había resultado en tu opinión (lo escribes 25 años después de aprobada la Constitución) un Estado democrático con muchas insuficiencias y necesitado de una reforma en profundidad. Eso te llevaba a plantear (también en este caso con mucha anticipación a lo que luego se ha convertido casi en un lugar común) la necesidad de un cambio a fondo de la Constitución. Ahora bien, ¿cuál es tu teoría de la Constitución? Quiero decir: ¿Qué contenidos básicos debería tener una Constitución, pero teniendo en cuenta que el «debería» no puede referirse, creo yo, a un deber ser puramente ideal, sino a un deber ser realizable? ¿Cómo tendría que ser una Constitución para el postcapitalismo? Si la noción de demos que utilizas varias veces en ese libro no es una pura idealidad, sino que contiene un componente descriptivo de lo que la gente (y no alguna gente, sino la mayoría de la gente) piensa o puede llegar a pensar y a aceptar, ¿de qué manera concretarías los cambios que habría que introducir en una Constitución como la española para aproximarla (o aproximar al país) al postcapitalismo? O, expuesto quizás de otra manera. En la Presentación al libro haces referencia a que una praxis política distinta (a la entonces existente o dominante) precisaba análisis, imaginación y prudencia. ¿Pero qué tenemos que entender por prudencia? ¿Qué sería hoy lo prudente —en términos constitucionales— para avanzar hacia un nuevo sistema social? ¿Y cómo se articula la prudencia con el análisis y con la imaginación?*

**J.-R. C.:** Entiendo que se trata de varias cuestiones distintas.

Primera, contenidos básicos de una Constitución. Creo que lo esencial es un catálogo de derechos doblado de un catálogo de los deberes institucionales para mantenerlos, incluyendo también un sistema de exigencia de responsabilidades personales, además de las políticas, por incumplimiento. Reconozco que esto último suena a utó-

pico, pero me parece deseable para que los derechos de las gentes no se diluyan en el aire como ahora.

Segunda: Constitución para el postcapitalismo. No tengo ni idea, eso se irá determinando a medida que se avance en esa dirección. Creo, sin embargo, que habrá que dar forma constitucional a un *derecho desigual*, para eliminar las desigualdades, que pueda convertirse en cada caso en un *derecho socialista igual* cuando se deje atrás cada desigualdad concreta. El *derecho igual* capitalista, el mismo para todos porque la ley es la misma para todos, consagra la desigualdad. Y se trata de que, con consciencia de las desigualdades sociales principales y partiendo de ellas, se trate a las categorías pertinentes de modo desigual para que finalmente se acabe con cada una de las desigualdades. Eso no significa que algún día no haya desigualdad social ninguna: pueden surgir desigualdades sociales nuevas.

No sé si lo que sigue será un buen ejemplo, y lo temo, porque los ejemplos, como decía ZUBIRI, se vengan: podemos aproximarnos a la idea de un derecho desigual con el modesto ejemplo, naturalmente presocialista, de algunos derechos atribuidos solo a las mujeres para acabar con la desigualdad de género; así, los permisos laborales por maternidad trataban de paliar una desigualdad, y, sin embargo, cuando las mujeres han accedido generalizadamente al mercado de trabajo, tanto el padre como la madre, según les convenga, pueden obtener ahora esos permisos: se recupera la igualdad. Repito que el ejemplo me parece modesto y malo, pero tal vez apunte hacia algo que pudiera tener mayor entidad.

Tercera: cambios en la actual constitución española. Son varios e indispensables: replantear la jefatura del Estado o al menos su estatuto jurídico, introducir un régimen federal, eliminar la moción de censura *constructiva* para crear un régimen parlamentario *normal*, definir a las comunidades autónomas como circunscripciones electorales para paliar la actual inutilización de votos, abrogar la última reforma constitucional para no supeditar el gasto público al pago de la deuda, crear un poder judicial efectivamente independiente del gobierno y del parlamento, incluir un catálogo de deberes ecológicos constitucionales y el rechazo de la violencia armada —y no solo de la guerra— para dirimir conflictos, etc. Lo esencial es que las instituciones del estado no puedan hacer oídos sordos a las demandas sociales, que se abran los canales de participación política, que se ponga coto a la profesionalización en la política.

Cuarta: qué sería lo *prudente* hoy en términos constitucionales. En definitiva, la prudencia consiste en no hacer todo lo que se puede hacer. Es la virtud ecologista por excelencia.

Puedo formular una reflexión completando además la cuestión anterior: habría que introducir constitucionalmente el *derecho de libre determinación*: eso es prudente para evitar choques, institucionales y poblacionales, en primer lugar. Ahora bien: el derecho de libre determinación debería contar con una normativa estipulativa *prudente* para evitar decisiones que dividan a la población. Así, tal derecho tendría que ser reclamado por dos legislaturas autonómicas sucesivas, ser reversible, garantizar todos los derechos que los ciudadanos tienen, y ser aprobado por mayorías directas y muy cualificadas del *demos*, ya sea exigiendo un quorum electoral elevado o diferencias porcentuales de al menos 20 puntos para la alteración del *statu quo*. Eso sería un derecho

de libre determinación *prudente*. Hay cosas que es imprudente decidir por unos pocos votos más o menos, formando mayorías y minorías ajustadas (lo que mostraría a lo sumo inmadurez de los planteamientos o de las decisiones); hay que hacerlo por votos democráticos que expresen la voluntad de grandes mayorías poblacionales.

**M. A.:** *Te planteo ya la última pregunta (o el último grupo de preguntas) con que solemos cerrar este tipo de entrevistas en «Doxa»: ¿Cómo ves el futuro de la filosofía del derecho? ¿Qué consejo le darías a un joven que desea iniciar una carrera (académica: no parece que haya otras alternativas) en este campo? ¿Cuál ha sido la mayor satisfacción y el mayor disgusto que has tenido en tu vida profesional? ¿Merece la pena una vida consagrada a la reflexión en torno al derecho y a la política?*

**J.-R. C.:** El mayor disgusto en mi vida profesional ha sido contemplar el creciente empobrecimiento de la formación de los estudiantes al llegar a la universidad. Para un profesor que prefería enseñar en primer año como yo, para abrir ventanas intelectuales sobre diversos paisajes problemáticos, esta tarea se iba miniaturizando más y más debido a las infinitas concesiones que resultaban necesarias ante las manifiestas insuficiencias en lectura, en historia, en escritura, etc., de los alumnos. Eso, junto con la introducción de las reformas de Bolonia, fue decisivo para tomar la decisión de una jubilación anticipada. La mayor satisfacción es haber creado un microscópico grupo de cuatro o cinco profesores de filosofía del derecho que van en serio, cada uno a su manera, y que además me tienen como amigo.

No es exacto, Manolo, que seguir la especialidad académica sea necesario para filosofar sobre el derecho. Ahí tienes el caso de José Luis MONEREO, un laboralista que debe ser contado entre los filósofos del derecho. Y también algunas aportaciones de administrativistas como Nieto o ENTERRÍA, etc. A quien haya pensado en cultivar el filosofar sobre el derecho le preguntaría si no sería más feliz dedicándose a la historia del arte o cosa similar. La nuestra no es una reflexión necesariamente grata. Lo único que le podría recomendar es que *vaya en serio*, a bregar con problemas verdaderos de la gente y no, como hacen tantos, a apuntarse puntitos burocráticos, cosa mezquina y despreciable. Por lo demás, entendiendo el campo como filosofía del derecho, moral y política, siempre encontrará terreno donde plantar. Especialmente en una época de grandes cambios como la nuestra.