ENTREVISTA A RICARDO CARACCIOLO

M. Cristina Redondo
Universidad de Génova

M. Cristina Redondo: *Tú estudiaste en la Universidad de Buenos Aires pero luego te doctoraste y comenzaste a trabajar como profesor en la Universidad Nacional de Córdoba. ¿Podrías darnos algunos datos biográficos para entender cuándo, y por qué, elegiste estudiar Derecho, doctorarte, seguir una carrera académica, y hacerlo específicamente en estas universidades?*

Ricardo Caracciolo: Mi familia se trasladó desde Santiago del Estero a Buenos Aires a principios de la década de los años cincuenta. De manera que gran parte de mi infancia, mi adolescencia y mi juventud, transcurrieron en una localidad del conurbano bonaerense. Ello explica porqué, en su momento, cursé la carrera de Derecho en la Universidad de Buenos Aires. Debo decir que su elección no fue nada fácil. Tenía otras opciones *in mente*, incluyendo estudiar arquitectura, idea que abandoné antes de finalizar la escuela media. Leía mucho y me atraía la poesía —lo que también sucede actualmente—, por lo que también existió la alternativa de estudiar Literatura, pero no estaba tampoco muy convencido. La carrera de Derecho era una opción porque, según pensaba entonces, el correspondiente título me abría muchas posibilidades en el campo de las humanidades. En realidad, como le ha sucedido a muchos, fue una opción por descarte, en ausencia de una vocación bien definida con relación a otros dominios. Pero no me arrepiento en absoluto de esa elección. Por un lado, tuve la suerte de tener un excelente profesor en la primera asignatura, esto es, *Introducción al Derecho*. Eduardo Vázquez tenía el talento docente para transmitir su fascinación por las preguntas estructurales o de fondo que genera la existencia del Derecho como un componente de la sociedad. Una fascinación que asumí entonces y que perdura —obviamente— hasta ahora. Creo, además, que fue mi primer contacto con algún problema filosófico, presentado seriamente (no había considerado la posibilidad de estudiar la licenciatura en filosofía). Curiosamente, en la carrera de Derecho. Pero visto a la distancia, ello no me parece sorprendente. Porque, en segundo lugar, también tuve la suerte de cursar la carrera en una época floreciente de la Universidad de Buenos Aires, parte de la década de los años sesenta. En especial, la mayoría de los juristas que, entonces, enseñaban Derecho eran personas de alta calidad intelectual, que no podían dejar de interrogarse por las cuestiones básicas de su disciplina, las que, seguramente, son de índole filosófica. Entonces, me comprometí en serio con la carrera de Derecho, incluyendo el aspecto práctico del ejercicio de la abogacía. Aún ahora soy consciente de una cierta tensión entre mi pasión por los problemas teóricos (la vida académica) y el atractivo que supone la dimensión práctica del Derecho. Como sabes, también he dedicado parte de mi vida activa a esa

dimensión. En realidad, mi dedicación exclusiva a la universidad recién se inició en la década de los noventa.

Después de dos años de concluida mi carrera, en 1972, me trasladé a Córdoba para trabajar en el servicio jurídico de un sindicato. Aunque, como lo relato más abajo, había iniciado mi carrera docente en la UBA, era imposible subsistir únicamente con un sueldo de profesor auxiliar y no tuve suerte en mi búsqueda de un empleo en Buenos Aires. En Córdoba tuve un encuentro intelectual y afectivo muy importante: conocí a Ernesto Garzón Valdés, a la sazón a cargo de la cátedra de Filosofía del Derecho, en la universidad pública local. Comencé a participar en los seminarios que Ernesto conducía los sábados y obtuve en 1973 una plaza docente en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. También ese año obtuve una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas para llevar a cabo un proyecto de tesis doctoral elaborado con el generoso apoyo de Ernesto sobre la noción de sistema jurídico. Esta beca fue decisiva en muchos aspectos. Por un lado, en lo personal, me permitió formar una familia con Silvia. Por otro, convirtió en posible la dedicación total durante unos años a ese proyecto, lo que entiendo constituye el genuino punto de partida de mi dedicación sistemática a la vida académica, al habilitar la obtención del título máximo. Es por ello que, finalmente obtuve el doctorado en Córdoba. Habíamos decidido, ya entonces, que Córdoba era nuestro lugar para vivir.

M. C. R.: *Al comienzo de tu carrera, ¿cuál era tu relación con el grupo de filósofos del Derecho de la UBA y con SADAF? ¿Qué influencia tuvieron las personas que integraban estos grupos, o las actividades que proponían, en tu decisión de dedicarte a la filosofía jurídica?*

R. C.: Cursé la asignatura Filosofía del Derecho con Jorge Bacqué, otro extraordinario profesor, en el año 1968. Inmediatamente, conjuntamente con otros compañeros de estudios, fui designado ayudante estudiantil *ad-honorem* para colaborar en el dictado de las clases. Esta circunstancia me abrió las puertas del Instituto de Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Su director —el legendario profesor Ambrosio Gioja— había conseguido reunir a su alrededor un conjunto de jóvenes profesores de indudable talento —Eugenio Bulygin, Carlos Alchourrón, Roberto Vernengo, Ricardo Guibourg, Carlos Nino, el mismo Jorge Bacqué, Genaro Carrió, entre los más conocidos—. Casi todos ellos, muy pronto obtuvieron reconocimiento internacional. La actividad que entonces se llevaba a cabo en semejante comunidad intelectual era realmente intensa y de alta calidad: seminarios, cursos y conferencias se sucedían sin solución de continuidad. La impronta general era una preocupación creciente por el tipo de problemas generados por la tradición analítica de la filosofía (básicamente, filosofía de la lógica, filosofía del lenguaje y del conocimiento) y su impacto en la teoría del Derecho. De hecho, estudié la asignatura mediante el análisis del recientemente traducido (por Carrió) *El Concepto de Derecho* y de la segunda edición de la *Teoría Pura del Derecho,* de Kelsen, traducida por Vernengo y que circulaba entonces en versión mimeografiada. Para un joven estudiante, como era mi caso, que ya estaba motivado para el abordaje de cuestiones jusfilósoficas, semejante ambiente fue decisivo para elegir una cierta forma de vida. Debo decir, sin embargo, que semejante influencia no lo fue tanto en los contenidos doctrinarios —de hecho, me atraían también otras alternativas—, sino más bien en el talante que predominaba en el Instituto,

en un cierto modo de dedicarse a la vida intelectual, caracterizada por la honestidad y la aceptación de la crítica.

Mi relación permanente con SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico) es posterior a mi egreso de la universidad, aunque había concurrido a algunas conferencias con anterioridad. Especialmente, creo, la importancia de ese grupo de intelectuales se acrecentó después del golpe militar de 1976, golpe que básicamente tuvo el efecto perverso de vaciar la universidad de la posibilidad de cualquier confrontación crítica de las ideas. SADAF se convirtió entonces en un formidable foro independiente. En mi caso, después de mi cesantía dispuesta por la intervención militar en el cargo docente de Córdoba, SADAF se tornó el único espacio disponible para la discusión filosófica. En especial, cabe insistir en la importancia de su revista *Análisis Filosófico* como un vehículo de transmisión del pensamiento sin otras condiciones que la exigencia de calidad y seriedad intelectual. También lo es ahora. En SADAF conocí a otros filósofos preocupados por otros problemas filosóficos más generales. En especial, no puedo menos que mencionar a Tomás Moro Simpson, Raúl Orayen, Eduardo Rabossi, el inolvidable Gregorio Klimovski y mi amigo Alberto Moretti.

M. C. R.: *¿Como caracterizarías la atmósfera intelectual en la que te formaste y cómo impactaron sobre ella los diversos cambios políticos que se produjeron en la Argentina? Me refiero sobre todo, pero no sólo, a la dictadura militar del 76.*

R. C.: Como lo indique anteriormente, inicié mi carrera universitaria en una época de esplendor de la universidad, de la ciencia y de la cultura en la Argentina. Este proceso se quiebra con el golpe militar de junio de 1966. La camarilla que asume el poder toma por asalto la Facultad de Ciencias Exactas y este hecho constituye el punto de partida de expulsiones y cesantías en todas las universidades públicas. Comienza el éxodo de prestigiosos científicos, artistas e intelectuales, una incalculable pérdida cultural, en cuya recuperación se invirtió a partir del retorno a la democracia, y se sigue invirtiendo ahora mucho tiempo y esfuerzo. En ese entonces, todavía era un estudiante de Derecho, pero como no podía ser de otra manera, tenía que tener la experiencia personal de semejante pérdida: muchos de mis profesores abandonaron la universidad y comenzó un periodo de activismo estudiantil de oposición, en el cual las inquietudes intelectuales perdieron relativa importancia. Como todo, entonces comenzó a agrandarse la relevancia, en filosofía y otros dominios de los grupos de intelectuales constituidos fuera de la universidad, como mecanismos de conservación de los ideales del pensamiento libre. Me refiero, por supuesto, a SADAF, pero también a otras asociaciones, como por ejemplo, el Centro de Investigaciones Filosóficas y su *Revista Hispanoamericana de Filosofía,* que cumplieron una función semejante. Después de los convulsos años del gobierno peronista que va desde 1973 a 1976, otro golpe militar —más duro y sangriento— interrumpe la vida política, y como era previsible, la universidad fue una de las principales instituciones devastadas. Conjuntamente con todo el grupo formado en Córdoba alrededor de Ernesto Garzón Valdés, fui expulsado del cargo de profesor ayudante que había obtenido en la Facultad de Derecho y me prohibieron el ingreso a la excelente biblioteca del Instituto de Filosofía del Derecho. Entonces, tuve que dedicarme a la práctica de la abogacía, gracias a la buena voluntad de un exestudiante. Sin embargo, nunca abandoné la pasión por la filosofía ni tampoco —a pesar del desaliento— la convicción de que el pensamiento crítico y la ciencia son

las herramientas de cualquier futuro defendible. Así también lo creo ahora. Esta idea fue reforzada por la constatación de que un irracional clericalismo dogmático y sectario se había convertido en la «filosofía oficial» de la dictadura. Por supuesto, como no puede haber pensamiento crítico posible con «oficialismos» teóricos de cualquier clase, de la experiencia de esa época se arriba a otra convicción, nada original, que no estoy dispuesto a poner en tela de juicio: la democracia, como lo indicaba Kelsen, es una condición necesaria para el florecimiento de la ciencia y de la filosofía, es decir, de una de las dimensiones culturales de la vida humana.

M. C. R.: *A partir de 1990 has trabajado sistemáticamente en España y has tenido una constante relación con colegas europeos. ¿De qué modo han influido estas relaciones en tu vida y en tu trabajo?*

R. C.: Efectivamente, desde 1990 hasta 1994 tuve un contrato como profesor visitante e investigador en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. A partir de entonces y hasta el presente mi relación con la universidad catalana y otras universidades de España, Alicante, Carlos III, Autónoma de Madrid, por ejemplo, no se ha interrumpido. En verdad, se produjo entonces un cambio drástico en mi vida personal y, también en la forma de entender la labor intelectual. Por un lado, como consecuencia de ese traslado, un invalorable grupo de nuevos amigos, no sólo de España sino también de Italia y de México, enriqueció su dimensión afectiva. Por otro, esa circunstancia contribuyó a quebrar definitivamente la sensación de clausura provocada por la experiencia de la dictadura al ampliar de hecho el ámbito de la comunidad académica en la que me es posible ahora interactuar con otros colegas. Nuevos interrogantes teóricos fueron, y son, en parte, resultado de esa experiencia.

M. C. R.: *Soy testigo de tu incansable labor docente, ya sea en las aulas, con los estudiantes de grado, como en los seminarios permanentes que organizas en tu cátedra, con grupos de jóvenes interesados en la filosofía del Derecho. ¿Qué significado tiene esto para ti? ¿Es una tarea autónoma, o está ligada a tu trabajo como investigador?*

R. C.: Creo sinceramente que no hay solución de continuidad entre la práctica de producir conocimiento y la práctica de transmitirlo. Cualquiera sea la distinción analítica que se pudiera realizar entre ambas, es muy difícil de percibirla en la experiencia cotidiana de la labor universitaria, cuando se asume conjuntamente docencia e investigación. O al menos, ello sucede en mi caso. La verdad es que disfruto mucho de la actividad docente en sus múltiples maneras, clases, seminarios de formación o la tarea más compleja y personalizada de colaborar con un proyecto de tesis en proceso. En parte ello se debe a que se puede percibir esa labor como una puesta a prueba de las propias opiniones o ideas sobre los tópicos a discutir o la información que hay que suministrar. Esto es, como un paso en el intento de pensar acerca de interrogantes filosóficamente interesantes, tarea que asumo con idéntico entusiasmo.

M. C. R.: *Me animo a formularte una pregunta personal. Has trabajado en muchos lugares y es claro que tu vocación por la investigación y la docencia han determinado en gran parte tus elecciones. ¿Que rol, en este tipo de vida, han tenido y tienen tu familia y tus amigos?*

R. C.: Mi carrera académica es, en parte, producto de las circunstancias (sin la beca inicial, difícilmente hubiese podido llevarla a cabo) y en parte de decisiones (como la

opción por la dedicación exclusiva o la aceptación de la invitación de la Universidad Pompeu Fabra). Es, sin duda, una forma de vida enriquecedora. Sin embargo, contemplada en perspectiva no estoy muy seguro que haya sido la mejor elección desde el punto de vista de la vida familiar. Aunque los contrafácticos son difíciles (o imposibles) de corroborar (¿Cómo hubiera sido nuestra vida, si me hubiera dedicado íntegramente a la abogacía? ¿O a otra actividad?), lo cierto es que en las especiales circunstancias de un país sesgado por la incertidumbre y por la ausencia de valoración colectiva de ese tipo de actividad, en ciertos momentos fue muy difícil mantener esa opción, que condujo a no pocos sacrificios. Como no podía ser de otra manera, para ello fueron decisivos el apoyo, el acuerdo y la comprensión de mi esposa Silvia, que comparte conmigo algunos ideales acerca del valor de los bienes culturales, y el respeto —y hasta el orgullo— de nuestros hijos por la actividad de su padre. Mis amigos son también importantes. Sin su aliento no hubiera sido posible conservar, tal vez, la autoestima.

M. C. R.: *Volviendo a la filosofía. Estaremos de acuerdo, supongo, si digo que eres un filósofo analítico. ¿Crees que esto compromete necesariamente con ver al Derecho como lenguaje? Desde tu perspectiva, ¿cuál es la forma adecuada de entender el análisis conceptual?*

R. C.: A pesar de lo elusivo que resulta caracterizar a la denominada «filosofía analítica», no tengo objeciones a tu clasificación. Como sabes, existe una discusión abierta acerca de la propia naturaleza de la filosofía analítica y del análisis filosófico. Pero en mi caso, ello resulta, más que de una toma de posición en semejante controversia, de la manera en que se llevó a cabo mi entrenamiento: fui inculcado de la preocupación de lograr el máximo de precisión en la presentación del interrogante que se está formulando y de las respuestas que se procuran defender, evitando la retórica del lenguaje metafórico, al cual son adictos no pocos filósofos. Ello, con el objetivo de facilitar cualquier crítica posible a lo que, eventualmente, esté en cuestión. Es decir, una forma de trabajo, una especie de *modus operandi.* Pero esta forma es independiente de cualquier contenido, según la concibo: no implica ni excluye algún tipo de cuestiones o de respuestas o de tesis sobre algún interrogante sustantivo en el ámbito de la filosofía. Por ejemplo, no comparto ahora la idea proveniente del temprano positivismo lógico, con el cual se confunde con frecuencia a la filosofía analítica, que asume la falta de sentido de las preguntas metafísicas. Una parte importante de la literatura analítica contemporánea (incluyendo a la que se refiere al Derecho) versa sobre, o supone, alguna concepción metafísica. Por consiguiente, no creo que necesariamente conduzca a ver o comprender al Derecho de alguna u otra manera.

Si, como dice Michael Dummett, los problemas de la filosofía tienen que ver (aunque sea indirectamente) con los conceptos en términos de los cuales pensamos, el análisis conceptual tiene que ser una herramienta en la búsqueda de respuestas. Aunque esto requiere, sin duda, mayor elaboración, lo cierto es que hay —al menos— dos maneras de entender la función filosófica del «análisis conceptual»: en la primera, la versión conservadora, una vez agotado el análisis, esto es, una vez que se muestra lo que está implicado en el uso de un concepto y mostradas las eventuales confusiones, nada más hay para decir sobre ese concepto ni sobre el problema, porque no hay manera de salir del límite de un juego de lenguaje, una versión que, por supuesto, se puede atribuir a Wittgenstein. La otra, una revisionista o innovadora, dice que el análisis de

las ideas existentes es el primer paso en la búsqueda de una mejor manera de pensar el mundo, toda vez que aquéllas pueden estar permeadas por la ignorancia, el perjuicio y la ideología. Entonces, si éste es el caso, hay que reconstruir los conceptos o construir otros novedosos. En esto consiste la función crítica de la filosofía, una función que —estoy convencido de ello— vale la pena defender.

M. C. R.: *¿Crees que es posible ser un filósofo analítico y moralmente comprometido a la vez? ¿Piensas que la tarea de un filósofo del Derecho debería estar orientada por algún objetivo de carácter ético?*

R. C.: Asumo en serio que un compromiso moral de respeto a la dignidad de los demás, tanto en el ámbito privado como en el público, es un ideal exigible a cualquier individuo, cualquiera sea su profesión, condición social, contexto o circunstancia. O, si se quiere, cualquiera sea su concepción de la filosofía. Y por cierto, todos los individuos medianamente racionales podemos asumir ese compromiso, incluyendo a los filósofos analíticos.

Uno puede suponer que el objetivo de la filosofía del Derecho es colaborar en la comprensión de la naturaleza del Derecho, de sus relaciones con la política, la moral, o la vida cotidiana. En todo caso una empresa teórica o cognoscitiva o, al menos, conjuntamente con la ciencia, parte de esa empresa. Si esto es así, más allá del valor que se puede atribuir a la búsqueda de la verdad, francamente no veo qué otro objetivo debería orientar al filósofo, *qua* filósofo, en esa actividad, además de satisfacer la exigencia de responsabilidad y honestidad intelectual que, por cierto, es también una exigencia moral, asociada a esa práctica cognoscitiva. No se me escapa que algunos pueden defender —y de hecho así ha ocurrido históricamente— la distorsión sistemática de la verdad, si ello es necesario para alcanzar objetivos políticos considerados moralmente defendibles. Pero ello equivale a defender la eliminación de la ciencia y, por ende, de la filosofía. No pueden ser, por tanto, objetivos de la filosofía. En todo caso, creo que podemos acordar que semejantes objetivos no pueden ser los ideales de una sociedad libre. Tampoco se me escapa que, circunstancialmente, puede ser preferible ocultar la verdad para evitar un daño irreparable. Pero, de nuevo, sea o no correcta la solución de ese conflicto, semejante ocultamiento —si se acepta mi caracterización— no puede formar parte de la actividad filosófica.

M. C. R.: *Tú eres un autor positivista y, como sabes, la etiqueta «positivista» puede ser entendida de diversas maneras. ¿Qué significa en tu caso? ¿Esta posición guarda alguna relación con el escepticismo ético?*

R. C.: Soy positivista en un sentido mínimo y, tal vez, por ello poco discutible. Entiendo que el «positivismo» es la concepción general según la cual el Derecho de una sociedad, de un Estado o de un país, ya sea que se lo entienda como conjunto de estándares, principios o reglas, no es otra cosa que un *constructo* social, el resultado colectivo de acciones colectivas, de expectativas recíprocas, de creencias compartidas y, sin duda, del control de la capacidad de imposición. Esto es, de un conjunto de hechos, seguramente de la máxima complejidad, cuya existencia es localizable en el tiempo y en el espacio. Cualquier rasgo o característica o contenido de un Derecho existente socialmente tendría, entonces, que ser explicable en términos de parámetros empíricos. Una teoría «positivista» del Derecho tendría que asumir que ello es, precisamente, lo que

significa «Derecho positivo». Una teoría no-positivista tendría que negar esta idea mínima, es decir, tendría que negar, por ejemplo, que el derecho de una sociedad S, tiene que ver con datos empíricos de esa sociedad, lo que implica negar que el derecho de S dependa de circunstancias tempo-espaciales. Encuentro esta idea muy implausible y hasta inconsistente, si se admite, a la vez, el carácter histórico de afirmaciones del tipo «la sociedad S tiene el derecho D».

Esta idea mínima no supone erradicar cualquier discusión acerca del valor o de la justicia de un Derecho positivo o —como en Hobbes o en Fuller— de cualquier Derecho positivo. Pero esta discusión es, en todo caso, posterior a la identificación de la construcción social denominada «derecho» y no puede afectar al positivismo así entendido. Tampoco significa que hay que dejar de lado, o considerar irrelevante, la importante controversia filosófica suscitada en torno a la «normatividad» o «autoridad» o «validez normativa» de un derecho o de cualquier derecho. Pero sí supone que, si la propiedad «normatividad» no es reducible directamente o indirectamente a propiedades empíricas, entonces no puede integrar la noción de «derecho positivo» , esto es, sólo puede ser (si existe) una propiedad contingente del Derecho. Creo, por otro lado, que pensar al Derecho de esta manera es totalmente independiente de cualquier alternativa metaética y que, de ninguna forma, constituye un compromiso con el escepticismo moral. He argumentado en este sentido en mi artículo «Realismo moral versus positivismo jurídico».

M. C. R.: *Algunos autores creen que el positivismo se debe abandonar —entre otras razones— porque no estaría en condiciones de dar cuenta de los sistemas jurídicos constitucionales contemporáneos, que, en su opinión, incorporan criterios morales de validez. ¿Qué piensas al respecto?*

R. C.: Pienso que semejante ataque es producto de un grave malentendido. Esto se advierte enseguida si no se confunden la eventual discusión acerca de la idea de «Derecho positivo» (me remito a la respuesta anterior) con la controversia acerca de cuáles son los contenidos de la moral correcta o de la moral, a secas, es decir la que se debería adoptar. Supongo que no se pretende negar que los sistemas jurídicos contemporáneos sean productos históricos, de nuevo, resultados de acciones colectivas de ciertas sociedades. Por tanto, constituyen «derechos positivos». Ahora bien, el punto de los nuevos antipositivistas es que, ahora, en semejantes sistemas, habida cuenta de que se incorporan «criterios morales de validez», la pertenencia al Derecho de sus «normas» se determina por su correspondencia con ciertos valores, es decir, por su contenidos. Pero, por supuesto, ninguno de ambos aspectos constituye una novedad: en relación a cualquier Derecho, es posible decir que los miembros (o parte de sus miembros) conceden un valor a sus contenidos (ello explica, al menos parcialmente, porque esos contenidos conforman su derecho) o si se quiere, adoptan un cierto ideal moral. Por tanto, como también lo indicaba Kelsen, la validez de las normas puede —en cualquier Derecho— depender de su contenido. Como cualquier práctica de concesión de valor es un conjunto de hechos, son estos hechos los que permiten contestar la pregunta acerca de cuáles son —en la respectiva sociedad— esos contenidos, es decir, los «criterios sustantivos o morales de validez jurídica». Por tanto, el caso de las democracias liberales constituye un contraejemplo al positivismo, sólo si el contenido de los correspondientes «criterios morales de validez» no se identifica recurriendo a prácticas de

concesión de valor. Pero, de hecho, no es así. Por cierto, los criterios morales de validez de las democracias constitucionales son los criterios morales que definen el ideal de una sociedad democrática-liberal. Hay que suponer plausiblemente que, a pesar de las posibles controversias, se puede identificar el núcleo de su contenido. Pero no es ese dato el que determina que semejantes criterios morales constituyan, de hecho, criterios de validez jurídica en un cierto derecho existente: el dato es que se corresponden con las creencias morales de los miembros de la sociedad democrática liberal al que se adjudica el derecho (o al menos con las creencias de la mayoría de sus miembros, o de los miembros del gobierno, o de los jueces, todas son opciones plausibles). Es decir, el dato es, de nuevo, prácticas de concesión de valor. Otra discusión es si semejantes creencias son verdaderas, o las únicas correctas, o las que hay que defender racionalmente. Por consiguiente, si no hay confusión de problemas, parece que esta objeción al positivismo tiene que ser rechazada.

M. C. R.: *Me gustaría que precises tu posición metaética. En tu opinión ¿los discursos ético-normativos pueden ser evaluados racionalmente? ¿Tiene sentido hacer «teoría» política o moral? ¿Cómo podemos evaluar las propuestas que así se presentan?*

R. C.: En general, la idea de adoptar una «posición» filosófica es problemática, si ello quiere decir aceptar como no revisable una cierta concepción o una cierta tesis, o una cierta idea. Si uno piensa que la filosofía se integra con problemas abiertos, las posiciones sólo pueden ser provisorias. Por cierto, esto es especialmente así con respecto a, tal vez, una de las cuestiones más complejas, como lo es la que se refiere a la naturaleza de la moral. Aquí sólo puedo hacer, entonces, algunas observaciones con relación a tus preguntas. Como la moral, o los requerimientos morales, tienen que ver con la pregunta —parafraseando a T. Scanlon, un importante filósofo de la moral— de cómo tratarnos los unos a los otros, es un componente permanente de la vida cotidiana. Las denominadas «teorías» políticas o morales son, en última instancia, construcciones elaboradas sobre ese dato básico. Por supuesto, las controversias morales siempre son posibles y la evaluación de las respectivas propuestas se llevan a cabo en la práctica recurriendo a argumentos —es decir, a razones— en su favor o en su contra. El acuerdo se alcanza si se arriba a un argumento o premisa que todos los interlocutores comparten. Las «razones» dependen de esas premisas y «razón» aquí no quiere decir otra cosa que una consideración que se deriva de las premisas. No veo inconveniente en decir que internamente a esas premisas la discusión efectiva es racional (bajo la condición necesaria de la consistencia) y el acuerdo es racional con relación a esas premisas. Si el acuerdo no se alcanza, habrá que procurar otras premisas —otras razones para continuar la discusión—. Pero visto de esta manera, la posibilidad de discusión racional en este sentido termina cuando existe un desacuerdo definitivo sobre todas las premisas que se propongan o se acepten. Como dice Wittgenstein, parece que sólo queda entonces el recurso a la persuasión. Sin embargo, conforme a este esquema, que creo que no es difícil de acordar como una descripción de una práctica, no se puede decir que cualquier controversia moral es necesariamente irracional. Por tanto, si se entiende que una «teoría» normativa (moral o política) consiste en una articulación coherente de un conjunto de propuestas a partir de un conjunto de premisas, entonces uno puede aceptar que, precisamente, el sentido de semejantes teorías consiste en establecer la condición de posibilidad de la discusión racional en materia moral, para aquellos

que las aceptan. Por supuesto, para evaluar globalmente una teoría normativa en este sentido, no hay otro recurso que partir de otras premisas, es decir, otras razones, que no pertenecen a la teoría en cuestión. Ello significa que el acuerdo sobre su evaluación depende de la aceptación de esas premisas y que, por consiguiente, del contenido de esas premisas depende la racionalidad de su aceptación o de su rechazo.

Aunque considero que he contestado a tu pregunta, soy consciente que esta respuesta no apunta al principal problema filosófico: ¿existen o no premisas normativas que todos deberíamos aceptar? ¿Existen o no razones objetivas que constituyan el contenido de una única moral correcta? No tengo ahora la respuesta final a este interrogante. No la hay, creo, tampoco en la literatura a pesar de la intensa discusión. Posiblemente se tenga que apuntar a diseñar condiciones de máxima racionalidad y de máxima sensibilidad hacia la vida de los otros. Una combinación de Kant y Hume. Pero lo cierto es que en la práctica de la controversia moral se presupone que la respuesta es posible, tal vez de la misma manera en que se presupone la existencia del mundo exterior. Se puede ser optimista o pesimista, en punto a la posibilidad de encontrar respuestas. Sin embargo, cualquiera sea la actitud —optimismo o pesimismo—, no tengo dudas de que se trata de un problema básico de la vida humana y que hay que tomar en serio.

M. C. R.: *Tú has escrito, y no publicado, un trabajo sobre Ronald Dworkin en el que discutes sobre escepticismo interno y externo. ¿Crees que las tesis metaéticas se colocan en una posición externa, no comprometida?*

R. C.: Aquí hay un problema con el sentido en que se usan las expresiones «externo», «interno» y «compromiso». Supóngase que alguien cree en la proposición P. Afirmar la falsedad de la creencia (es decir, de la proposición P), o al menos dudar de su verdad, implica colocarse afuera de la creencia, poner entre paréntesis el hecho de la creencia. Es decir, esta afirmación sólo puede formularse «externamente» a la creencia (al menos se precisa un metalenguaje para expresarla) y no parece que pueda ser formulada —de manera inteligible— por el «creyente» de P, *qua* creyente. Por tanto, el escepticismo sobre P sólo puede expresarse, si esto es correcto, externamente. Sin embargo, de una forma trivial, no puede decirse que este escéptico no se «comprometa»: se compromete con la verdad de la proposición Q que usa para expresar su escepticismo acerca de P. Si Q pertenece al mismo «dominio» de creencias que P puede decirse que este escepticismo es «interno» a ese dominio aunque es «externo» a la creencia en P. Otra cosa sucede si se considera globalmente un dominio D —un conjunto de creencias definido sobre una clase de proposiciones— porque afirmar la falsedad de todo el conjunto D, o dudar de su verdad, aunque supone un compromiso con la verdad de una proposición Q, por definición, Q no pertenece al dominio D. El escepticismo global con respecto a D —es entonces—, un escepticismo externo y no hay compromiso alguno con alguna proposición de D. Lo mismo sucede con cualquier proposición que se refiera a D. En su famoso artículo de 1996, R. Dworkin, en un furibundo ataque a la meta ética, niega que esto sea posible con respecto al dominio moral, porque —según intenta mostrar— cualquier proposición sobre cualquier proposición moral es una proposición moral o implica una proposición moral o se deriva de una proposición moral. Por tanto, implica un compromiso moral. Como la doctrinas metaéticas versan sobre el dominio moral, de acuerdo a su argumento, todas conducen a un compromiso

moral. El escepticismo sólo puede ser «interno» a la moral, es decir, sólo puede negar la verdad de alguna proposición. Aunque este complejo argumento requiere más tratamiento del que puedo dedicarle aquí (debería terminar el trabajo que mencionas) el problema con Dworkin es que no define lo que considera «dominio moral», por tanto, no se sabe lo que considera «externo» o «interno» a la moral. Parece suponer que existe un único dominio moral. Pero también, en clave wittgensteniana, como punto de partida señala la existencia de hecho de ciertas creencias morales básicas e inevitables. Si esto es así, hay que admitir que existen de hecho, o pueden existir, tantos presuntos dominios morales como creencias morales básicas e incompatibles sean posibles o existan de hecho. El problema consiste en saber cuál es el dominio correcto. El escepticismo que niegue la existencia de un criterio de verdad con relación a todas las proposiciones de todos los dominios morales niega la posibilidad de encontrar una solución a ese problema y sólo podría ser, entonces, externo todos esos dominios. Como lo mismo se puede decir de otras tesis posibles de la meta ética, un discurso que versa acerca de cualquier dominio moral, no creo que Dworkin haya mostrado que semejante compromiso moral es necesario.

M. C. R.: *Gran parte de la literatura actual considera que para explicar la noción de norma en general —lo que incluye a la noción de norma jurídica— es necesario apelar al concepto de razón para la acción. ¿Qué opinas de esta tesis? ¿La noción de razón es primitiva respecto de la de norma?*

R. C.: La discusión en torno a la reducción conceptual de normas a razones me parece realmente importante porque apunta a algunas estructuras básicas de nuestro pensamiento, en especial a ciertas intuiciones, por ejemplo, que parece implausible admitir que el cumplimiento de una norma o, si se quiere de un deber, pueda constituir una acción irracional. Claro que eso se afirma con respecto a normas «genuinas», y no a cualquier requerimiento de conducta, por lo que la supuesta reducción supone saber qué es una «norma». No se puede decir, por ejemplo, que una norma en este sentido fuerte es la que implica una «razón para la acción», sin incurrir en una clara petición de principio. Tampoco, parece, que se puede suponer la equivalencia de ambas nociones, si es que se admite que hay razones que no se derivan de normas. Este es uno de los problemas abiertos, que no es tratado o al menos, no explícitamente, en la literatura que usa el lenguaje reduccionista. Otro, no menos importante, es que se tienen al menos dos concepciones de las «razones para la acción», una subjetivista o «internalista» (dependiente de deseos o intereses) y otra «objetivista» o «externalista» (independiente de deseos o intereses), ¿en cuál de las alternativas debería operar la reducción? Parece que el concepto de norma moral —entendida como un caso de norma genuina— podría ser reducido a la versión objetivista de las razones para la acción. De manera que aceptar la existencia de normas morales vendría a depender de la aceptación de cierta metafísica, la existencia de razones objetivas. Lo cual no parece sorprendente. Pero, sea o no defendible esta metafísica, con la idea de «norma jurídica» la cuestión es más problemática y no creo que la reducción funcione. Si se apela a la versión objetivista, todas las normas jurídicas deberían considerarse «normas genuinas» y no veo como podrían distinguirse entonces de las normas morales. La alternativa es negar, por supuesto, que todas las «normas jurídicas» sean «genuinas» en este sentido, lo que implica abandonar la empresa reduccionista. No parece tampoco

que la reducción sea posible en la otra concepción, porque esto vendría a implicar que sólo son normas para los que las aceptan como razones subjetivas o internas para la acción. Un genuino dilema que los reduccionistas no han afrontado.

M. C. R.: *¿Tu predilección por escribir trabajos cortos en los que se analizan y defienden ideas muy puntuales es fruto de una convicción, o de las circunstancias? ¿Hay un hilo conductor en los temas que has ido tratando? ¿Dirías que hay una teoría general del Derecho de Ricardo Caracciolo?*

R. C.: Diría que ambos factores juegan un papel con relación a ese estilo de transmitir mis ideas, si por «circunstancias» se entiende también la manera en que se llevó a cabo mi entrenamiento: dentro de los cánones de la filosofía analítica, en los que la idea de precisión ocupa, tal vez, un lugar central. Por otro lado, creo que se trata de una estrategia defendible. Como lo indicas, me ha interesado pensar acerca de ciertos problemas definidos y de un cierto nivel de complejidad. Y estoy convencido de que un trabajo teórico no debería contener más de lo necesario para mostrar el problema y la estrategia del argumento que se propone para abordarlo. Esto es, se trata de evitar la información irrelevante para lo que se discute en el trabajo. Se trata de un *desiderátum*, que sin duda favorece la crítica eventual. Que uno tenga éxito o no en esa empresa es otra cuestión.

Por cierto, hay algunos hilos conductores muy generales que tienen que ver con ciertos presupuestos filosóficos. Supongo, por un lado, la prioridad de la imagen científica del mundo, por lo que los resultados de la filosofía no deberían, al menos, ser inconsistentes con esa concepción. Principalmente, esta idea juega un papel en los trabajos que se relacionan con la naturaleza del conocimiento jurídico o con el aparato conceptual asociado al Derecho. Pero no solamente con respecto a ellos. Como es notorio, existe la cuestión abierta de saber cómo tornar compatible esa imagen con ciertas convicciones provenientes de la dimensión práctica de la vida, hasta tal punto que para algunos filósofos, por ejemplo, J. Searle, éste es el interrogante básico para la filosofía en el siglo XXI. Otro hilo conductor que me parece sumamente fructífero es tomar seriamente en cuenta la distinción objetivo-subjetivo en el tratamiento de cuestiones asociadas al Derecho, contemplado desde la práctica. Por ejemplo, el problema de la «autoridad» o, como lo indico arriba, la propia noción de «norma». Esta distinción es muy importante en muchas otras áreas de la filosofía, notoriamente en la epistemología.

No diría, en cambio, que exista una «teoría general del Derecho» de mi autoría, si por ello se entiende —a la manera de Kelsen o Ross— un conjunto articulado de proposiciones relativas —supuestamente— a todas las preguntas provocadas por todos los derechos. Sí existe, creo, una cierta idea global acerca de la naturaleza del Derecho, que mis trabajos intentan reflejar.

M. C. R.: *Justamente porque tus trabajos tratan temas específicos diferentes, ellos no desvelan con claridad si ha habido o no un cambio en alguna tus ideas. Me gustaría saber si hay alguna tesis sobre el Derecho que en un primer momento hayas creído fecunda y que luego hayas abandonado por considerarla equivocada.*

R. C.: Seguramente, habida cuenta del tiempo transcurrido, pensaría de nuevo las conclusiones o propuestas de varios de mis trabajos. Pero creo que el cambio im-

portante tiene que ver con mi concepción general relativa al trabajo filosófico sobre el Derecho (o, si se quiere, mi talante filosófico). Hasta cierto momento asumí que lo que se podía decir con sentido en este ámbito se limitaba a cuestiones de semántica, de lógica o de epistemología (influenciado, tal vez, por mis lecturas de filosofía de la ciencia). Es decir, un límite determinado por la necesidad de dar cuenta de interrogantes provocados por el juego interno de la ciencia jurídica dogmática y el análisis de los conceptos específicamente jurídicos. Creo ahora que esa restricción no se justifica. Además de las tradicionales cuestiones vinculadas a su valoración, hay otros problemas muy importantes, que tienen que ver con la práctica del derecho, sin cuyo tratamiento es muy difícil comprenderlo. Por ejemplo, ¿hasta que punto es racional obedecer al derecho?, lo que remite a una idea de «racionalidad» que hay que elucidar. Otro semejante y relacionado es la de saber si se puede —o no— tener una versión unificada de los lenguajes normativos, lo que me condujo a una revisión de cuestiones de metaética. Ello, a pesar de mi escepticismo acerca de encontrar respuestas positivas a muchos de esos interrogantes. La cuestión es que hay que enfrentarlos y tomarse en serio a la literatura relevante.

M. C. R.: *Es innegable que la teoría jurídica contemporánea ha dejado de prestar mucha atención a los problemas estructurales del Derecho para atender más a aspectos relativos a su funcionamiento y a su justificación. Tus dos libros,* Sistema jurídico. Problemas actuales *y el* El derecho desde la filosofía *creo que son indicativos de esta evolución. ¿Piensas que sólo se trata de una moda, o hay una razón más profunda en su base? En general, ¿cómo evalúas ese cambio, crees que mirar el Derecho desde la filosofía práctica nos coloca en una mejor posición para entenderlo?*

R. C.: Mi opinión es que, hoy en día, se tienen muchas preguntas abiertas en relación a lo que denominas «problemas estructurales», provocadas, por ejemplo, por la aparición de sistemas jurídicos supra-estatales, pero también se reformulan o precisan anteriores respuestas a temas más tradicionales, aunque —entiendo— algunas se refieran a polémicas casi agotadas (como el tema de las «lagunas» del Derecho). Todavía existe en inglés, castellano, italiano, portugués y tal vez en otros idiomas, una importante literatura sobre estas cuestiones. Así que no estoy muy de acuerdo con lo que dices acerca de la ausencia de interés de la «teoría jurídica contemporánea», aunque sea cierto que los teóricos anglosajones más prestigiosos no se ocupan de estos problemas. Pero esto —por sí sólo— no es indicador de su importancia relativa. También es preciso advertir que la distinción «estructural» y «no-estructural» de ninguna manera es precisa. Mi cambio de orientación hacia otras cuestiones, se debe por un lado a un interés personal en modificar un programa de trabajo demasiado asociado con mi tesis doctoral y, por el otro —como lo indico arriba— a la conciencia de otros interrogantes, tal vez provocados por la propuesta de Hart y lecturas de Wittgenstein y Raz. Pero no creo, por ello, que los problemas estructurales carezcan de importancia. Puede ser que ello signifique «mirar al Derecho desde la filosofía práctica». Siempre que se quiera decir que son preguntas filosóficas que versan sobre cuestiones prácticas, y entiendo que, efectivamente, las pertinentes respuestas son una herramienta para comprender mejor al Derecho. Pero de ninguna manera supongo que le corresponde al filósofo formular recomendaciones normativas. Esto último me parece una empresa notoriamente implausible.

M. C. R.: *Es fácil advertir que la relación entre la filosofía jurídica proveniente del mundo anglosajón y la que se hace, por decirlo de algún modo, en lenguas romances no es simétrica. Al respecto me gustaría preguntarte lo siguiente. ¿Cómo evalúas esta relación?, ¿crees que deberíamos tratar de intervenir conscientemente sobre ella implementando algún tipo de estrategia, o cabe dejar que se desarrolle espontáneamente? ¿Qué opinión te merece la idea de una filosofía latinoamericana?*

R. C.: Tu pregunta es compleja y sumamente importante. Sólo puedo aquí formular una reflexión. Ante todo, la calidad de un producto intelectual, por ejemplo, de un trabajo científico o filosófico no depende del lenguaje utilizado para pensarlo o transmitirlo. De manera que pensar o escribir en inglés no es condición necesaria ni suficiente de esa calidad. No puede ser, entonces, que esa asimetría a la que te refieres se explique solamente por una supuesta diferencia cualitativa determinada por un lenguaje. Para reconocer esto no hace falta negar la alta calidad de la tradición filosófica anglosajona —incluyendo a la producción contemporánea—, pero sí implica reconocer que, posiblemente, productos de similar excelencia, cuyo origen no es el mundo anglosajón carecen actualmente, de hecho, del mismo prestigio. Por tanto, si es que existe una asimetría objetiva en punto a la calidad, ello tiene que depender de factores históricos contingentes distintos que el uso de una lengua, por ejemplo, la existencia de una historia cultural muy consolidada, que conduce a comunidades intelectuales con alto nivel de entrenamiento. Lo que en gran medida es una función de la inversión social de recursos destinados a la producción del conocimiento o de la cultura. Pero al final, seguramente, habrá que recurrir en la explicación, a la dispersión azarosa del talento. Otra cosa es la percepción subjetiva de una asimetría. Creo que el prestigio —del cual depende esa percepción— es también una característica socialmente condicionada, que no depende necesariamente, o al menos no sólo, de cierta calidad objetiva. En cambio, parte de la explicación se debe al hecho de que el inglés —por factores empíricos muy complejos— se ha convertido en el instrumento de transmisión universal de la ciencia actual y de la filosofía. Se trata de una formidable herramienta de poder intelectual que puede provocar efectos perversos en punto a la calidad del pensamiento: surge la tendencia a minimizar la relevancia de todo lo que se produce en el mundo no-anglosajón o, al menos, lo que no se publica en inglés. Lo cual es estrictamente un grave error, si es que la calidad no depende del idioma.

Tu pregunta es acerca de lo que deberíamos hacer ante esta circunstancia, en cuanto miembros de otras comunidades lingüísticas. Como la universalización de la cultura es un objetivo deseable, no parece una buena estrategia resistir el uso del inglés como herramienta de comunicación. No se trata de propugnar una especie de xenofobia intelectual, inversa a la que lamentablemente tiene lugar en algunos círculos anglosajones, que no están dispuestos a considerar nada que no se publique en inglés. Pero tampoco ese hecho tiene que conducir a una *capitis diminutio* intelectual y al abandono de las lenguas romances como vehículos de transmisión de ideas. Simplemente, porque el uso de una lengua, no juega ni a favor ni en contra de la calidad de una producción intelectual. Pero además, hay que considerar lo siguiente: como se sabe, la agenda de los temas o interrogantes considerados relevantes en una comunidad intelectual local como la anglosajona son una función de intereses o factores contingentes que no tienen porque corresponderse con los intereses de otras comunidades locales.

Tampoco tienen que corresponderse necesariamente con algún criterio de relevancia genuina o generalizable de un problema filosófico o de sus respuestas, un criterio que no puede ser reducido a su origen en una u otra comunidad. Por tanto, la extrapolación acrítica de una agenda no puede ser una opción aconsejable. De hecho, creo que existen porciones importantes de la literatura jusfilosófica anglosajona que —por supuesto a mi criterio— carecen con frecuencia de interés general. Pero también existen controversias, como no podía ser de otra manera, que son realmente importantes. Sin embargo, diría que esto último ocurre también en la producción en italiano o en castellano. Puede haber diferencias cuantitativas importantes, pero no me parece que esto sea tan esencial como para mantener la percepción de la asimetría, si ello significa subestimación. La estrategia no puede ser otra, entonces, y esto dicho sin ninguna pretensión de originalidad, que crear condiciones que permitan detectar y apoyar el talento: mantener la posibilidad del intercambio intelectual mediante —tal vez— revistas que publiquen en más de una lengua, el inglés incluido, favorecer la formación rigurosa de los más jóvenes, incrementar al máximo la posibilidad de una producción de calidad, mediante referatos exigentes, mejorar la educación universitaria de grado y de posgrado, procurar el máximo rendimiento de los recursos disponibles. El éxito de esta compleja empresa debería conducir en el futuro, espero, como una deseable consecuencia secundaria, al quiebre de la asimetría, tanto en lo objetivo como en lo subjetivo.

Existen, han existido y espero que existirán, resultados del trabajo de filósofos latinoamericanos de la máxima excelencia, como así también problemas relevantes, sobre todo, tal vez, en el espacio de la filosofía política que se originan en particulares circunstancias latinoamericanas. Pero, habida cuenta del carácter universal —al menos idealmente— de la filosofía, parece que esa relevancia depende de su capacidad de generalizarse. Esto es todo lo que puedo denominar «filosofía latinoamericana».

M. C. R.: *Una pregunta sobre libros. Si tuvieras que elegir entre obras de autores que te han impactado, ¿con cuáles te quedarías? Y, para comenzar a estudiar filosofía del Derecho, ¿cuáles son, en tu opinión, lecturas imprescindibles?*

R. C.: Es una pregunta muy difícil porque el impacto eventual ha dependido de muchas circunstancias y la lista sería entonces muy extensa, y se corre el riesgo de la injusticia. En general, prefiero el material que me conduce a una discusión con el autor, aquellas con respecto a las cuales parto de un desacuerdo, cualquiera sea el resultado final de su lectura. Por ejemplo, las propuestas de Raz y en metaética Michael Smith con su libro *The Moral Problem.* Por otro lado, considero que *El Concepto de Derecho,* de Hart, y *Metodología de las Ciencias Jurídicas,* de C. Alchourrón y E. Bulygin, son trabajos realmente impresionantes por su calidad y que, han determinado de distintas maneras mi percepción de los problemas de filosofía del Derecho. Pero puesto a elegir alguna especie de ideal intelectual en la filosofía contemporánea, creo que el libro *Investigaciones Filosóficas,* de Wittgenstein, constituye un trabajo de una profundidad excepcional.

Con respecto a tu otra pregunta, no creo que pueda ser original. Más que estudiar, creo que habría que aprender a pensar problemas jusfilosóficos. Para ello, comenzaría —todavía— con Kelsen, y a continuación, *Notas sobre Derecho y Lenguaje,* de Genaro Carrió.

M. C. R.: *Por último, ¿crees que los teóricos del Derecho están en deuda con algunos temas que merecen ser afrontados y que actualmente no forman parte de la agenda académica? Aun sabiendo que a un filósofo no es necesario pedírselo, cualquiera fuese tu respuesta, ¿podrías decirme por qué?*

R. C.: Seguramente, dado el carácter de la discusión filosófica (un conjunto de problemas abiertos), entiendo que no hay pregunta, tópico o cuestión que no ha sido tratado anteriormente en la tradición de la filosofía del Derecho, al menos, desde alguna escuela de pensamiento. Pero si se considera el actual enfoque analítico, señalaría como mínimo dos temas que me parecen importantes y están —al menos relativamente— postergados. El primero tiene que ver con la relación entre Derecho e ideología, entendida como un mecanismo para conservar el dominio, sin el cual el Derecho no subsiste. Por ejemplo: ¿Cuál sería aquí una noción fructífera de «ideología»? ¿Hay, o no, una distinción que hacer con la idea de «creencia moral»? Es verdad que los teóricos escépticos acerca de las reglas entienden, por ejemplo, que las decisiones de los jueces se determinan ideológicamente. Pero no conozco buenos tratamientos sistemáticos de estos interrogantes. Una omisión que se explica, al menos en parte, por la tendencia a considerar indiscutible la idea —a mi juicio equivocada— de conceder primacía al punto de vista interno en la comprensión de la naturaleza del Derecho. Desde ese punto de vista la «ideología» eventualmente incorporada en su contenido no es perceptible. En segundo lugar, no hay un tratamiento extendido de la noción de «racionalidad colectiva», a pesar de que se supone: *a)* que el Derecho es un resultado colectivo de una sociedad; *b)* que puede ser evaluado con algún parámetro de racionalidad. Como se sabe, hay modelos —algunos muy refinados— provenientes de la economía y de las ciencias sociales para analizar esa noción. Mi opinión es que vale la pena evaluar su rendimiento como herramienta de análisis jurídico. No hay que confundir esto con la extrapolación de algunos temas emparentados de teoría de juegos —que sí tienen su espacio en la actual literatura—, por ejemplo, la idea de un «juego de coordinación». He dedicado un par de ensayos a esta cuestión, que dejé de lado por motivos circunstanciales.

M. Cristina REDONDO Ricardo CARACCIOLO