

ENTREVISTA

Hacia una interpretación urgente de la realidad en los términos de la filosofía del derecho

Una conversación entre Gustavo Fondevila* y Ernesto Garzón Valdés**

GUSTAVO FONDEVILA. *Me gustaría poder dividir esta entrevista en dos partes. Primero formularía preguntas estrictamente filosóficas (al menos en el sentido tradicional) y posteriormente, le preguntaría sobre sus últimos textos, en particular aquellos en los analiza ciertas instituciones jurídicas. Mi primera pregunta es sobre uno de sus primeros textos sobre la crítica de la «naturaleza de la cosa», que usted trabajó en su tesis doctoral en Córdoba. Cuando estaba releendo ese material, lo primero que llama la atención es que usted vinculaba todos los temas referidos a la «naturaleza de la cosa» al nacionalsocialismo o por lo menos a ciertas doctrinas autoritarias. ¿Todavía es posible mantener que existe en la teoría de la «naturaleza de la cosa» una posible vinculación con posiciones políticas autoritarias?*

ERNESTO GARZÓN VALDÉS. No. Yo creo que cuando preparé aquel trabajo en los años sesenta, el punto de partida fue una discusión que hubo después de la segunda guerra mundial sobre el rol del positivismo jurídico durante las dictaduras del fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán. Una de las partes del debate afirmaba la culpabilidad del iuspositivismo respecto del surgimiento de estas corrientes políticas, o al menos su incapacidad para hacer una crítica racional de los valores implicados en el sistema jurídico de las mismas. La idea positivista de que «la ley es la ley», significaba en la práctica, siempre según esta parte del debate, la obediencia ciega a la ley, o al legislador sin importar el contenido moral de esa ley.

* Gustavo Fondevila es licenciado en Filosofía y doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Ha realizado una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es director general de la Fundación *Ronda Ciudadana*. Ha publicado artículos sobre filosofía política y del derecho en distintas revistas especializadas, como «Desobediencia civil en Argentina» (*Signos Filosóficos*, 2003) y «Políticas de derecho-política de "bien común". Tres críticas posibles al comunitarismo» (*Dianoia*, 2003).

** Ernesto Garzón Valdés (1927, Córdoba, Argentina). Profesor de Ciencia Política de la Universidad de Maguncia-Alemania. Entre sus publicaciones, cabe citar *El concepto de estabilidad de los sistemas políticos* (Madrid, CEC, 1987), *Derecho, ética y política* (Madrid, CEC, 1993), *El velo de la ilusión* (Buenos Aires, Sudamericana, 2000), *Instituciones Suicidas* (México, Paidós-Unam, 2000) y *Calamidades* (Barcelona, GEDISA, 2004). Es miembro correspondiente de las Academias de Derecho de Buenos Aires y Córdoba, y de la Academia de Ciencias de Finlandia, presidente del Tampere Club y doctor *honoris causa* de las universidades de Córdoba, Valencia, Helsinki y Santa Fé.

Por supuesto, esto me parecía sospechoso o directamente falso tanto desde el punto de vista teórico como histórico. No es casual que los positivistas en Alemania, por ejemplo Hans Kelsen por mencionar a los más importantes, o Norberto Bobbio en Italia fueron justamente los que más se opusieron al nacionalsocialismo y al fascismo y fueron por este motivo perseguidos políticamente. Otro caso célebre es el de Gustav Radbruch que fue expulsado de su cátedra en Heidelberg. Y cuando termina la guerra, se produce la famosa discusión entre Radbruch y Hart sobre si el derecho injusto es también derecho, o si correspondía aplicar el derecho retroactivamente en los tribunales de Nuremberg. En este debate, Radbruch comienza a cambiar su posición al sostener que el derecho absolutamente injusto no es derecho y entonces escribe también sobre la «Natur der Sache» («naturaleza de la cosa»). Fue ese texto con el que comencé a interesarme por este asunto. En mi trabajo, la primera parte consistía en demostrar que empíricamente no era cierto que los iuspositivistas hubieran sido los apologetas del autoritarismo. Y para eso, me basé en una serie de libros de iusnaturalistas alemanes, en los cuales era muy clara la invocación iusnaturalista de valores como la raza, la adhesión a la patria, de la superioridad de la cultura germánica, dedicados a la «Juventud del Führer», etc. Otros autores, como por ejemplo Karl Larenz, tiene páginas verdaderamente memorables en las que hace una auténtica apología del nacionalsocialismo basándose en valores del iusnaturalismo. Pero en ese momento, para darle al asunto un *switch* científico, no se hablaba tanto del iusnaturalismo, sino de un derecho fundado en lo que llamaron la «naturaleza de la cosa». Esta idea consistía en afirmar una cierta relación «natural» entre hechos y valores, es decir, que se podía inferir sin más de la naturaleza de un hecho, por ejemplo, de un contrato, de la naturaleza humana, etc., una serie de valores. Autores como Werner Maihofer, Hans Welzel u Otmar Ballweg invocaban continuamente en sus libros «la naturaleza de la cosa» en una forma bastante vaga, basándose un poco en esa famosa frase que celebraba «el poder normativo de lo fáctico». Lo fáctico imponía ciertas normas del orden del «deber ser». Por supuesto, todo esto me parecía que era una gran falacia, una recurrente tautología vacía, o en otras palabras, una trampa ideológica. Yo diría que aquella preocupación no fue solamente para demostrar que no pocos autores de orientación iusnaturalista fueran los culpables de las dictaduras del siglo XX sino más bien probar, y esto aparece en la segunda parte del texto, que la «naturaleza de la cosa» no era una buena vía para responder o cuestionar al iuspositivismo. En ese momento, me fue muy útil un libro de Ralf Dreier que criticaba el carácter retórico que tenía la doctrina de la «naturaleza de la cosa».

G.F. A partir de ese texto y creo que esto se mantiene hasta el día de hoy, me parece que es posible encontrar en su obra una fuerte preocupación por la separación o no entre el derecho y la moral. Por ejemplo, en 1998 usted publica dos textos en los que vuelve a analizar este tema. En el primero presenta el estado de la cuestión sobre la relación entre derecho y moral donde aparecen distintas posiciones a favor y en contra (Bulygin, Alexy, Laporta, etc.) y después, un segundo texto, donde presenta las consecuencias prácticas de la tesis de la neutralidad del derecho, que generalmente son subestimadas o menospreciadas por los defensores de dicha neutralidad. Actualmente, ¿qué posición tiene respecto de este problema?

E.G.V. Yo me refería básicamente a que las consecuencias prácticas de ser iuspositivistas o iusnaturalistas no eran tan graves como pensaban Hart o Kelsen. Por ejemplo, el peligro de ser iusnaturalista y pensar que el único derecho es el derecho justo, es que el

ciudadano se adormezca y considere que ya no hace falta pensar en el derecho en términos críticos. En el texto, trato de demostrar que no necesariamente es así. Lo que me preocupaba es ver si hay alguna forma de fundamentar racionalmente ciertos valores morales o si la evaluación, como diría Norbert Hoerster, de conceptos como el de «dignidad humana» pueden designar alguna realidad. Por ejemplo, para Hoerster, se trata de un concepto vacío porque no designa ninguna realidad empírica. No es lo mismo, sostiene, hablar de la defensa de la dignidad humana que de la defensa de la vida. En el segundo caso, la palabra vida designa una situación concreta que se lesiona si uno mata al otro. Pero Hoerster se pregunta cómo se puede lesionar la dignidad humana. Dado que la dignidad humana no es una expresión descriptiva sino más bien una evaluación y las evaluaciones no tienen fundamentos racionales sino que responden a los intereses de las personas, no hay forma encontrarle designación a esta palabra. Se trataría de una palabra hueca que puede ser llenada con cualquier contenido. Por este motivo, mi preocupación era analizar si existía alguna forma de proporcionar un fundamento racional a las evaluaciones morales. Más recientemente he propuesto lo que llamo «vía negativa» para la fundamentación racional de las normas morales: en lugar de partir de una concepción de lo bueno o de lo razonable, pienso que es más fecundo partir de una concepción de lo malo, de lo irrazonable, de aquello que rechazamos como daño: la enfermedad, la miseria, la privación de la vida, de la libertad, por ejemplo. Es una idea similar a la de Karl Popper cuando propuso el «utilitarismo negativo».

G.F. Cada vez que escucho estas discusiones respecto de la relación entre derecho y moral, siempre siento que se trata de eso que Wittgenstein llamaba un juego de lenguaje o mejor dicho, un juego filosófico. En este sentido, la teoría del derecho ¿no debería quizás abandonar este problema de la relación entre derecho y moral como si no fuera un tema de su competencia?

E.G.V. Me parece que la mejor forma de entender la importancia de la discusión sobre la relación entre derecho y moral es trasladarla a otra esfera. Por ejemplo, yo creo que si se acepta la distinción entre legitimidad y legalidad o quizás mejor entre legitimidad y legitimación que es básica para entender el funcionamiento de los sistemas jurídicos y políticos, y si queremos distinguir legitimidad de legitimación en el sentido de que legitimación significa el consenso fáctico que un grupo social le aporta a un sistema jurídico-político, entonces, se podría decir que la legitimación es una condición necesaria pero no suficiente para la existencia de todo orden jurídico-político. Y otra cosa es la legitimidad y qué significa que este sistema jurídico-político tiene o respeta valores de la persona. Si uno acepta esta distinción e intenta dar cuenta del derecho —tal como quiere hacer un positivista—, tiene que aceptar que en todo orden jurídico existe el poder de la autoridad. Ahora bien, toda autoridad tiene lo que Alexy llama una «pretensión de corrección» y que yo había llamado «pretensión de legitimidad». Es decir, que cuando esa autoridad formula una ley, esa norma también pretende legitimidad y no meramente legitimación. Y en este sentido, se plantea inmediatamente el problema de los criterios para decir que la pretensión de legitimidad de la autoridad es correcta. Me parece que si se acepta que el concepto de autoridad, o dicho de otra manera, que el ejercicio del poder es un elemento esencial del orden jurídico, no puedo prescindir de la actitud que asume quien pretende ser autoridad. Y quien asume esta actitud de alguna

manera va a pretender que ese sistema es el correcto. Y esta es la gran discusión con Hart. Todos sabemos que existen dos tipos de razones para la acción, las prudenciales y las morales. En el derecho, tener una obligación no puede basarse estrictamente en razones meramente prudenciales sino también en razones morales. El punto de vista interno que para Hart es indispensable para que exista un sistema jurídico-político debe tener una connotación moral. No se puede prescindir de esto porque quienes prestan su adhesión interna a un orden jurídico lo hacen no porque realicen cálculos de costes-beneficios sino porque creen que esto tiene un fundamento último de tipo moral. Por supuesto, alguien puede decir que el problema es que no se tienen criterios últimos para saber cuáles son las valoraciones morales correctas, porque si se acepta que cada sistema jurídico es la expresión de una valoración moral, el propio derecho no es de gran ayuda. En este contexto, el punto de vista interno se vuelve problemático, porque el punto de vista interno de un nazi que es por ejemplo, matar judíos, etc., no sería correcto. La respuesta habitual que el problema es trivial pero yo no considero de ningún modo que sea trivial porque a partir del momento en que una autoridad adopta el punto de vista interno, cualquier persona puede cuestionar los criterios de adopción de ese punto de vista. Y precisamente en este punto, comienza nuevamente la discusión sobre derecho y moral.

G.F. Me parece que su obra se puede dividir en dos partes. Una netamente filosófica donde se analizan temas propios de la tradición filosófica, y otra, de los últimos años, donde aparece una preocupación política por el rol del derecho en la sociedad, o digamos, el rol del poder judicial en la democracia o en el Estado de derecho, etc. En el año 2003, usted publica un texto donde analiza el rol del poder judicial en la transición a la democracia. Ahí aparecen tres riesgos centrales en la función «democratizadora» del poder judicial. Uno es la falta de confiabilidad judicial, es decir, la falta de confianza en la procuración e impartición de justicia, segundo, la juridificación de la política y tercero, la politización de la justicia. En Latinoamérica, ¿existe algún modo de no caer en estos riesgos, de evitar estos peligros?

E.G.V. Yo creo que hay medios pero dudo que las autoridades o las élites de América Latina estén dispuestas a evitarlos. Por ejemplo, el problema de la confiabilidad es un punto importante en la concepción de las cortes supremas. Dado que dichas cortes tienen la última palabra en la resolución de conflictos, el concepto de *accountability*, es decir, de dar cuenta de los actos, no vale para el poder judicial supremo porque mientras que el ejecutivo y el legislativo tienen que dar cuenta de sus actos de alguna manera ante los jueces supremos, si estos jueces supremos tuvieran que dar cuenta ante el poder legislativo y ejecutivo estaríamos frente a mecanismos circulares que no permiten dar por terminado ningún conflicto. Es necesaria una autoridad que ponga un fin último a los conflictos. Ahora bien, esto lleva a que no podamos aplicar el concepto de *accountability* sino más bien de *liability* (confiabilidad). Y esta distinción es importante en relación con el argumento contra-mayoritario. Es decir, no se puede considerar que los jueces del supremo no deben tener la última palabra porque no son representantes de la voluntad popular. Por el contrario, son los controles de los posibles desvíos de la voluntad popular en el legislativo o el ejecutivo. Y los desvíos implican violaciones de los derechos y garantías fundamentales. Creo que ésta es la función central de los jueces del

supremo o tribunales constitucionales. Y la juridización de la política ocurre cuando los jueces abandonan la función que les corresponde, es decir, el control de los desvíos de la constitución, para intentar ser intérpretes de la voluntad popular. Este ingreso a la política es grave para una democracia. Y por otro lado, se politiza la justicia cuando los jueces de los tribunales supremos comienzan a moverse también en el campo de la negociación y el compromiso. Los jueces del supremo no pueden negociar principios fundamentales que, por definición, son innegociables. En América Latina se dan todos estos males al mismo tiempo. El caso paradigmático es el de Argentina, donde la designación de los jueces del supremo ha sido siempre absolutamente arbitraria. En la época de Menem, todos sabían que el presidente de la corte suprema había sido nombrado porque había sido socio del bufete de abogados del presidente de la república. Durante todo ese período, existió también una llamada «mayoría automática» que aprobaba ciegamente cualquier iniciativa del poder ejecutivo. No creo que esto sirva demasiado para aumentar la confiabilidad en el poder judicial. En resumen, en nuestros países, el problema no radica en desconocer los posibles remedios para estos problemas. Los remedios se conocen pero no se aplican. Y por esto, siempre se puede usar la famosa frase del personaje de una novela de Alejo Carpentier para describir la situación latinoamericana: «Como decimos allá, la teoría siempre se jode con la práctica» y «Jefe con cojones no se guía por papelitos». Este es el problema en nuestros países. Por último, debo aceptar que estas reflexiones están directamente vinculadas con la realidad. Una realidad que tengo cerca y que me preocupa y que es la de América Latina. Y se trata de una realidad que muestra una injusticia institucionalizada muy profunda. Recordemos que América Latina supera en porcentaje de desigualdad social a África. Por esto, todo el trabajo de los filósofos del derecho y de la política, aún aquellos que son considerados los más abstractos, debe estar destinado, y creo que en última instancia está destinado, a analizar la realidad. No conozco filósofo importante, Kant, Hegel, Aristóteles, Heidegger, que evada la realidad. Lo otro sería un ejercicio inútil. La filosofía del derecho no es lo mismo que la matemática que no dice absolutamente nada respecto de la realidad. Creo que es incompleto el trabajo de un filósofo del derecho que no diga absolutamente nada de la realidad en que vive, de los problemas que lo rodean.

G.F. Ahí aparece otro problema también urgente del que usted escribió hace poco tiempo. Se trata del problema de la corrupción. Cuando se habla de la corrupción y se cuenta con un filósofo del derecho, aparece la tentación de hacer la pregunta que se debiera hacer a los políticos. En países como los nuestros de América Latina, donde se puede percibir que la corrupción es prácticamente endémica, y que adquiere la forma de un rasgo cultural, donde todo el mundo es corrupto y acepta que los demás también lo sean, y la corrupción se convierte en una forma cultural de tratar al otro y de hacer las cosas: ¿existe una solución para este problema?

E.G.V. Como tú dices, yo creo que la corrupción es un acto racional. El corrupto, tanto el que soborna como el que se deja sobornar, en realidad, gana. Las ganancias extrapositionales de la corrupción revelan que el acto de corrupción es un acto racional. Dicho acto proporciona un plus, una ganancia imposible de obtener dentro del sistema. En ese sentido, la corrupción permite prosperar más y con menos costos. Por este motivo, en principio creo que no hay ningún remedio contra la corrupción. La única solución es adoptar el punto

de vista interno con respecto al sistema en el cual el individuo se mueve. Como ese punto de vista interno implica una adhesión no prudencial al sistema, quien adopta ese punto es el que dice «I am not such kind of people», como diría Bernard Williams. Es decir, se renuncia a un beneficio económico o político por no violar una norma del sistema que considero moralmente correcta. Y sobre esto, acabo de publicar un artículo en *Isonomía* donde trato de ver que ciertos actos son preferibles moralmente a otros aunque se trate de actos corruptos. Por ejemplo, en la actualidad, se puede afirmar que en la Unión Soviética de Stalin, la corrupción no era el peor de sus males sino más bien, la justicia criminal del Estado, el autoritarismo, etc. En cambio, el régimen de Putin que quiere avanzar hacia una transición democrática está atravesado por una corrupción galopante. Ahora bien, un ciudadano de Moscú o de San Petersburgo, ¿qué preferiría? ¿Stalin o Putin? Yo creo que estaría dispuesto a aceptar a Putin y no ser una persona que puede desaparecer esta noche sin motivo de su casa y terminar mañana en Siberia. Un país de África donde un ciudadano sabe que su gobierno es corrupto, ¿prefiere el gobernador corrupto pero de su misma etnia o nación o el colonialismo no corrupto? ¿Era criticable lo que hizo Schindler cuando corrompió a los funcionarios nazis para salvar la vida de los judíos? ¿No hubiera sido preferible que hubiera habido mil Schindler y que se hubiera salvado mucha más gente? En conclusión, creo que la corrupción es moralmente inaceptable en la democracia. Porque la democracia, sobre todo si está enmarcado en un Estado social de derecho, es el único sistema moralmente justificable y todo acto de corrupción, por definición, horada el sistema, no hay forma de justificar la corrupción en el sistema democrático. Pero creo que hay formas de justificar moralmente la corrupción en Estados totalitarios, por ejemplo, donde la corrupción debería ser promovida. Ahora bien, ¿cómo evito la corrupción en una democracia? Yo creo que ninguna medida es eficaz porque siempre hay formas de eludir el control y el problema de la corrupción en la democracia solamente se resuelve contando con ciudadanos que adopten el punto de vista moral interno. ¿Y cómo se adquiere un punto de vista moral?, ¿cómo se adquiere un *sense of justice* (sentido de justicia) como diría John Rawls? ¿Cómo es posible educar a los ciudadanos? Esto es un problema serio sobre el cual hay estudios empíricos interesantes. Por ejemplo, ¿una educación liberal asegura ciudadanos con *sense of justice*? Hay una reflexión interesante de Karl Jaspers quien decía que durante la época del Imperio en referencia a Alemania, quisimos crear súbditos fieles al emperador y tuvimos la república de Weimar. Durante la república de Weimar, quisimos educar demócratas liberales y tuvimos a Hitler. Y después del nacionalsocialismo, surgió la república federal alemana. Entonces, ¿qué nos pasará ahora? Vale decir que los intentos por educar la ciudadanía no fueron muy exitosos porque produjeron precisamente lo contrario. Y esto es todavía un problema abierto para nuestras democracias.

G.F. La reflexión de Jaspers es muy buena. En referencia a este problema de la corrupción, del rol del poder judicial en la democracia, en algún momento, usted ha trabajado dos ideas muy interesantes. Una de ellas que parece casi una ironía de nuestros países y que hace referencia a la profunda vocación constitucionalista de Latinoamérica. Recuerdo que usted mencionaba a Haití, que está considerado como uno de los países más corruptos de la actualidad y que ha sido uno de los primeros en tener la Constitución quizás más progresista y más liberal del continente. Parece haber un doble sentido o bien, una pretensión fallida en nuestras pretensiones constitucionales. El segundo tema tiene que ver con un fenómeno que se ha repetido con frecuencia en Latinoamérica en los últimos años: refor-

mas constitucionales para obtener más democracia que terminan siendo reformas constitucionales que consiguen menos democracia.

E.G.V. Yo creo que esta vocación constitucionalista es clara en el caso de Haití y también de México, que tiene una Constitución de 1814 inspirada en la Constitución de Cádiz, que fue una de las primeras Constituciones liberales del mundo. Lo mismo ha pasado en el resto de los países de América Latina. A mí me parece que las actuales reformas constitucionales han sido una buena estrategia de evasión de la realidad. Como nadie toma las Constituciones en serio, la mejor forma de «distraer al personal» como se diría en España es proponer una reforma constitucional. En la mayoría de los casos, dichas reformas consisten en la reforma de algún artículo pequeño sin importancia. También hay reformas constitucionales que entran en el campo de lo grotesco. Para mencionar dos casos de Latinoamérica, y no voy a nombrar el país para que después el lector se preocupe de buscarlo, en la última reforma constitucional se establece en un artículo que todo ciudadano tiene el deber de trabajar. Ese país tiene un desempleo del 50 %. Constitucionalmente, podríamos afirmar que la mitad del país está al margen de la ley. Aquí casi podemos hablar de una malevolencia constitucional espantosa. En la otra reforma constitucional de otro país, se establece en un artículo que cada ciudadano tiene el derecho, con ayuda del Estado, a practicar el deporte de su preferencia. Por supuesto, podemos imaginarnos que el gusto de su preferencia no será jugar al fútbol con una pelota de trapo sino que alguien puede tener lo que Ronald Dworkin llamaría champagne taste (el gusto por el champagne). Es decir, que alguien puede querer practicar yachting en el Caribe y en ese caso, el Estado debería proporcionarle un yacht. Se trata de otro caso grotesco de reforma constitucional. Por eso creo que las reformas constitucionales en América Latina son formas realmente perversas de evasión de la realidad. Porque en nuestros países, lo que realmente vale son ciertas reglas de juego subconstitucionales, que son las que importan y que son las eficaces. Y esto no es algo nuevo del siglo XX sino que tiene una larguísima tradición. Recordemos que las guerras de independencia en América Latina se producen cuando los borbones intentan que se aplique en serio el derecho en la colonia.

G.F. *Se terminó la colonia.*

E.G.V. Exactamente, se terminó la colonia. Las élites no estaban dispuestas a que se alteraran las reglas de juego que consistían precisamente en lo que algún autor ha llamado «trampear la obediencia». No cumplir la ley sino amoldarla a ciertas situaciones. Los borbones se equivocaron al pensar que estableciendo un sistema jurídico serio y respetable, como no lo habían hecho antes en Francia, podía funcionar mejor la colonia en América Latina. Eso no funcionó y provocó la rebelión que por supuesto, también estuvo alimentada por otras razones idealistas. Pero si no es así, no logramos explicar que ciertos países que nacen bajo los auspicios de las ideas de Locke, de la revolución francesa, de la Ilustración, etc., hayan tenido el destino que tuvieron. En América Latina se encontraron la proclamación retórica de los derechos de los ciudadanos y el interés concreto de seguir manteniendo un sistema de dominación basado en trampear la ley. La aplicación exacta de la ley conspiraba directamente contra sus intereses. El historiador argentino José Luis Romero señaló acertadamente que el siglo XIX se caracterizó

por dos grandes preocupaciones: la Constitución y el pueblo. Entonces, la gran tensión era: ¿Qué se puede hacer con el pueblo para mantenerlo dentro del esquema en el que actualmente se encuentra y al mismo tiempo, ser democrático? Cuando en el Perú del siglo XIX, Manuel González Prada dice que las zonas geográficas donde hay más paz y tranquilidad son aquellas regiones más alejadas de la autoridad del Estado, podemos decir que nos encontramos frente a un fenómeno que arroja serias dudas sobre los beneficios de la aplicación de la llamada *rule of law* (Estado de Derecho) en América Latina. Como diría Guillermo O'Donnell no hay una *rule of law* sino más bien una *unrule of law*. Por todos estos motivos, creo que debemos ser más modestos a la hora de reformar nuestras constituciones y en vez de crear una nueva, sencillamente aplicar en serio la ya existente que con regularidad es bastante buena. Es interesante que Marta Lagos, directora de *Latinobarómetro*, mencione como países en transición hacia la democracia a México, Argentina y Zimbabwe. Esto no deja de ser sorprendente dado que Zimbabwe es un país nuevo que se liberó del colonialismo y conquistó su independencia en la segunda mitad del siglo XX mientras que México y Argentina son independientes hace bastante tiempo. Estamos exactamente en la misma categoría que Zimbabwe en una especie de transición eterna. Y una transición eterna es un concepto contradictorio.

G.F. *Es cierto.*

E.G.V. Como todo en nuestros países es increíble pero cierto.

G.F. *En los últimos años, el libro suyo que posiblemente más impacto haya tenido en la discusión teórica es «Instituciones suicidas». En ese texto, se plantea la idea de que la democracia y el mercado, que son dos instituciones centrales de cualquier sociedad liberal, tienen un carácter autodestructivo. Y también aparece la idea de que la tolerancia termina devorándose a sí misma si el Estado no le pone un límite, es decir, un criterio de corrección moral. Al leer el libro causa sorpresa que un liberal apelara a esta idea que es en muchos sentidos hegeliana y que aparece en su «Filosofía del derecho», que afirma que la sociedad civil (es decir, el mercado en vocabulario de la época) librada a sus propias fuerzas termina siendo autodestructiva y que el Estado debe ponerle límites, negarla y al mismo tiempo realizarla en su forma superior. En su texto, ¿es el Estado también el encargado de ponerle límites al mercado y a la democracia misma?*

E.G.V. Sí. Yo creo que son las regulaciones jurídicas las que deben impedir la llamada «glotonería de las mayorías» que terminan anulando a las minorías, con lo cual se destruye el «principio de la mayoría», como diría Kelsen, y se comienza el «dominio de la mayoría». De este modo, nacen las ideas del «coto vedado», de los derechos fundamentales. En términos generales, considero que cualquier liberal demócrata aceptaría que debe haber una limitación al poder de las mayorías. Y lo mismo pasa con el mercado. Su propio dinamismo natural lo lleva al monopolio eliminando al competidor, lo que precisamente contradice la idea liberal de mercado. En relación con la tolerancia, creo que debe ser siempre una situación transitoria. En la genealogía de los derechos subjetivos suele haber un acto de tolerancia pero en la medida en que el derecho se establece, la tolerancia pierde sentido. La tolerancia es una virtud cuya mejor cualidad

es eliminarse a sí misma. Una sociedad en la que los derechos de los ciudadanos se respetan requiere cada vez menos tolerancia. La tolerancia siempre significa un déficit del sistema jurídico-político con respecto a criterios morales. Porque lo que la gente reclama, por ejemplo, las feministas, no es ser toleradas sino tener derechos o ser reconocidas mediante derechos. La tolerancia debe ser una situación transitoria y cuanto más tolerancia hay en una sociedad menos moral es esa sociedad. Cuando hay una especie de *overlapping* (superposición) entre los principios morales que pueden ser, por ejemplo, las Constituciones modernas que han aceptado derechos fundamentales, de alguna manera, según von Wright, la moral pierde su función y hay menos necesidad de tolerancia. Por eso creo que la tolerancia, como diría Goethe, en algunos casos insulta. Si yo digo que tolero que las mujeres estudien en la universidad, las estoy insultando con mi tolerancia, porque las mujeres tienen derecho a estudiar en la universidad. Creo que se podría decir que dentro de las virtudes privadas que se transforman en vicios cuando son públicas, es decir, caridad y solidaridad, deberíamos incluir a la tolerancia. En las sociedades en las que se habla mucho de caridad o de solidaridad ciudadana, el Estado social no funciona bien. Y lo mismo sucede con la tolerancia. Si la gente pide tolerancia es que sus derechos no son tomados en serio. En la revolución francesa no se luchó por una sociedad con más tolerancia sino por una sociedad con más derechos.

G.F. Y por último, ¿cuáles son sus intereses actualmente? ¿Dónde debe enfocar su atención la filosofía del derecho?

E.G.V. En este momento, estoy muy contento por la reciente publicación en Gedisa de mi último libro donde distingo entre «calamidades» y «catástrofes». Estas últimas son las miserias y desgracias causadas por la naturaleza o acontecimientos naturales y las calamidades, aquellas miserias y desgracias causadas por los hombres, es decir, actos intencionales en los cuales incluyo al terrorismo de Estado, guerras, la corrupción, terrorismo no institucional, y las intervenciones armadas que con el pretexto de ser humanitarias masacran más gente de la que quieren salvar. Y creo que en este momento tan calamitoso de nuestra historia se debe hablar de estos temas. En realidad, lo que he querido hacer siempre es tratar de interpretar racionalmente la realidad en la que me ha tocado vivir. Y creo que los latinoamericanos no podemos dedicarnos a hacer con las ciencias sociales, una matemática totalmente alejada de la realidad, como si no viviéramos en América Latina sino en otro continente. Yo recuerdo cuando hicimos con León Olivé el primer congreso en México sobre el problema del multiculturalismo recibimos: muchísimas críticas de la filosofía institucional porque nuestros temas no eran verdaderamente «filosóficos». Me parece absurdo que en países como los nuestros, tengamos que leer por ejemplo, a Kymlicka para que nos explique qué es el multiculturalismo, qué hay que hacer con las comunidades indígenas, cuando aquí estamos inmersos en esa realidad. Y en este punto, se produce una evasión culposa de la filosofía. Todos los que tenemos alguna formación tenemos un deber con nuestra realidad, lo que no significa abandonar completamente los grandes temas de la historia de la filosofía.

G.F. Le agradezco mucho su tiempo y la inteligencia de sus palabras.