

## ENTREVISTA CON STEPHEN E. TOULMIN\*

**M**anuel Atienza.—La primera pregunta va a ser sobre aspectos biográficos de usted y en particular sobre sus relaciones con el derecho, la filosofía del derecho, la argumentación jurídica, y sobre cómo llegó a interesarse por todo ello.

Stephen E. Toulmin.—Mi padre podría haber sido muy bien abogado. Pero al final, a causa del trabajo que tuvo que hacer durante la Primera Guerra Mundial, se hizo demasiado mayor, y al final de la guerra tenía mujer y un hijo, y así hubo de dedicarse a los negocios. Pero en la familia nos enseñó a interesarnos por el derecho y yo solía leer las noticias sobre derecho en el *Times* de Londres, desarrollando así una especie de sensibilidad hacia las cuestiones jurídicas. Más tarde, cuando empecé a escribir sobre filosofía, y andaba buscando un modelo de argumentación que sirviese de alternativa al modelo geométrico del razonamiento deductivo tradicional y de la filosofía cartesiana, desarrollé los patrones de argumentación que están explicados en mi libro de *The Uses of Argument* y con el fin de presentarlos a los lectores en un marco que les resultase familiar hablé de lo que en ese momento llamé el modelo jurisprudencial, por analogía con la práctica jurídica, judicial, con el fin de presentar esos tipos de patrones de argumentación a lectores que no eran filósofos. Hasta ahora he escrito muy poco que tenga directamente que ver con filosofía del derecho, pero tanto ésta como el ejemplo que representa la argumentación jurídica, como ilustración estándar de razonamien-

---

\* El texto que sigue reproduce —prácticamente sin ninguna alteración— la entrevista oral realizada por los autores a Stephen E. Toulmin, con ocasión de la estancia de este último en Madrid, en diciembre de 1992, para participar en el congreso sobre *Las crisis de la justicia*, organizado por el Consejo General del Poder Judicial. La traducción castellana de la grabación magnetofónica corrió a cargo de Manuel Jiménez Redondo.

to práctico en el sentido de Aristóteles, son algo que siempre he tenido presente, de modo que me ha resultado muy interesante este último año haber tenido que abordar directamente cuestiones concernientes a filosofía del derecho para preparar mi ponencia en este congreso de Madrid de diciembre de 1992.

M. A.—Normalmente, cuando hablamos de argumentación jurídica, solemos decir que los iniciadores de la teoría de la argumentación jurídica fueron Viehweg, Perelman y usted, y también que, después de ello, en estos dos últimos decenios, la situación de la teoría de la argumentación jurídica viene representada por las obras de Alexy y MacCormick. Mi pregunta es, ¿tenía usted conocimiento de la obra de Perelman y de Viehweg, o ha de entenderse que su teoría fue completamente independiente de la de ellos?, y, ¿qué piensa usted acerca de la teoría de Alexy y de la teoría de MacCormick?

S. E. T.—En lo que se refiere a la primera pregunta, mi trabajo fue completamente independiente. Descubrí a Perelman después, pero sólo porque gente que en América estudiaba el habla y la comunicación descubrieron mi libro sobre los usos de la argumentación y me hablaron de otra gente que estaba trabajando en cuestiones de retórica; en realidad, cuando yo escribí el libro mis intenciones eran hacer una contribución, no a la retórica, ni a la teoría de la retórica, sino a la epistemología. Utilicé esos tipos de argumentación como una forma de presentar una alternativa práctica a la clase de argumentos tradicionales en epistemología, que se remontan a Descartes, y en este aspecto mi obra fue una especie de redescubrimiento, o reinención, pues yo era terriblemente ignorante en asuntos de historia de la filosofía, una especie de reinención de los métodos de filosofía práctica que existían antes de Descartes. Pero ha sido sólo en estos últimos años cuando me he dado cuenta de la importancia de todo esto. Más tarde, me encontré una vez con Perelman, y más recientemente he asistido a congresos organizados por Michel Mayeur de Bruselas, que es la persona que continúa la tradición de Perelman en Bélgica, pero esto es todo lo que puedo realmente decir sobre mi relación con Perelman. Sobre Alexy y MacCormick, tengo cosas muy distintas que decir. La posición de Alexy, al igual que la de Habermas y la de toda la escuela asociada con Habermas, a mí, personalmente, me resulta un poco paradójica, porque he vivido y trabajado más de cuarenta años viendo desarrollarse la filosofía analítica en Inglaterra y América, y (en Inglaterra y América digo) representó para nosotros una gran liberación el dejar de pensar que lo que estábamos haciendo era filosofía del lenguaje y el darnos cuenta de que todas las cuestiones relativas al lenguaje necesitaban ser entendidas sobre el transfondo de una comprensión de las formas de vida. Así, para mí, cualquier análisis de la argumen-

tación jurídica tiene que entender la naturaleza de esta argumentación sobre el trasfondo de un análisis de la práctica jurídica, del papel del derecho en la vida social y de todo ello. Con esto quiero decir que existe un trasfondo esencialmente sociológico, socio-histórico y cultural, que para nosotros habría de constituir el tema de lo que cabría llamar un análisis de formas de vida; si es que se permite adoptar la expresión de Wittgenstein: «*Lebensformanalyse*». Todo lo relacionado con ello habría de ser para nosotros más fundamental que el análisis del discurso mismo. Así, cuando por primera vez tuve ocasión de discutir con Habermas y Alexy, me quedé pasmado de que pusieran, sin más, el discurso en el centro del cuadro, pues esto era para mí algo así como poner el carro delante del caballo, como solemos decir, pues para mí, el caballo es la comprensión de la naturaleza de la forma de vida, de la naturaleza del papel que el derecho desempeña en la vida social, y entonces uno puede entender el discurso y la argumentación como algo que funciona dentro de, y contribuye a, tales o cuales aspectos de la vida social humana. En lo que se refiere a MacCormick, él es, por supuesto, un jurista mucho más práctico: tiene un conocimiento directo, de primera mano, de lo que significa ser un jurista, un abogado, de suerte que está mucho más implicado en la clase de análisis de las formas en que las democracias funcionan, de las formas en que las operaciones del derecho contribuyen a las formas en que las democracias funcionan. Yo sé que él siente una gran admiración por la obra de Alexy, y de esta escuela; pero para mí, él da mucho más en el clavo, pues está realmente mirando al caballo, y no al carro.

M. A.—Mi siguiente pregunta es: ¿Qué piensa usted de la moral y de la conexión entre el derecho y la moral?, ¿cuál es su opinión acerca de ello?, y, ¿se considera usted utilitarista o no?

S. E. T.—Bien, supongo que en un cierto nivel, por lo menos esto es lo que creo, todo guarda una cierta relación con la moral. No creo que quepa aislar cosa alguna de todo tipo de cuestión ética o moral. Incluso creo que Heidegger estaba totalmente equivocado al hablar de que la tecnología era valorativamente neutral. Para mí, la creencia de que puede haber algún asunto que no tenga un aspecto moral, me parece que es una ilusión. He hecho en los últimos quince años una serie de trabajos en colaboración con gente que trabaja en medicina, y me he visto muy sorprendido por el hecho de que la empresa entera que representa la medicina es una empresa cuya propia definición implica consideraciones concernientes, como Aristóteles dice, a qué es bueno para los seres humanos: y todas las técnicas del médico están diseñadas con el fin de ayudar a la gente a mantener su salud. Y ayudar a la gente a mantener su salud es esencialmente una tarea que tiene aspectos técnicos pero que tiene también un aspecto esen-

cialmente moral. Así que desde este punto de vista una disciplina técnica como es la medicina tiene también un aspecto intrínsecamente moral. Ahora bien, si el trabajo del médico tiene un aspecto moral, ¿por qué no habría de tenerlo el trabajo del abogado o del juez, o el de otra gente? Y ciertamente lo tiene. Así, la pregunta se transforma en la de cómo distinguir esas particulares clases de cuestiones morales que guardan una íntima relación con, y a cuyo servicio vienen a ponerse, las actividades del derecho. Si nos hacemos esta pregunta, entonces pienso que conviene tener presente que, históricamente hablando, la idea de que cabe distinguir, e incluso establecer una separación entre, cuestiones jurídicas y cuestiones éticas, es una idea puramente moderna. Para los teólogos medievales, y esto incluye a todos los pensadores sociales medievales, de todas clases, hubiera sido muy difícil entender qué es lo que queremos decir con la distinción entre cuestiones jurídicas y cuestiones morales. Me explico; los tribunales eclesiásticos en la Edad Media dictaban sentencias jurídicas. Pero las cuestiones acerca de las que dictaban tales sentencias eran cuestiones que nosotros consideraríamos como cuestiones esencialmente morales. Así, la cuestión para mí es, ¿cuáles son las clases de asuntos prácticos de naturaleza moral que tienen que ser tratados dentro del marco institucional del derecho? ¿Bajo qué circunstancia creemos que una cuestión relativa a nuestras prácticas tiene que ser tratada en un foro organizado por el Estado, o sancionado por el Estado, como lugar institucional en que los implicados han de llegar a una respuesta definitiva a tal cuestión, respuesta que los agentes del Estado van entonces a imponer coercitivamente. Ahora bien, ésta es una clase de cuestión bastante diferente de la cuestión más bien intelectual acerca de si el derecho y la moral están relacionados. Es la pregunta sobre las circunstancias en las que es necesario, o está justificado en la práctica, hacer uso de la maquinaria institucional del Estado para llevar adelante nuestras acciones y nuestras decisiones, y para recompensar y castigar a la gente por actuar del modo como lo hacen.

M. A.—Voy a plantear la misma cuestión en el ámbito de la argumentación práctica. Algunos filósofos del derecho (por ejemplo, Nino, MacCormick o Raz) dicen, contra toda clase de positivismo jurídico, que en toda argumentación jurídica la última justificación es siempre de tipo moral. Yo pienso que es posible interpretar esto en el marco de los conceptos elaborados por usted diciendo, por ejemplo, que el *warrant* en un caso puede ser alguna clase de regla jurídica, pero que el último *backing* en la argumentación jurídica es siempre un principio moral. ¿Es así?

S. E. T.—Pienso que lo que usted dice es básicamente correcto. Yo no diría que el *backing* entero es de naturaleza moral, pero pienso que si

hubiera que dar algo así como una explicación completa del *warrant* en una argumentación jurídica, tal explicación para ser satisfactoriamente completa y suficientemente completa, habría de incluir algunas posiciones éticas o morales que serían las que explicarían qué es bueno para los seres humanos a los que las instituciones que trabajan con tales *warrants* sirven. Ahora bien, si usted me pregunta si yo podría considerarme utilitarista, pienso que lo que acabo de decir ahora podría entenderse en un sentido utilitarista, esto es, estoy hablando de instituciones jurídicas que nos sentimos obligados a aceptar primariamente porque promueven lo que es bueno para los seres humanos. Pero pienso que lo hago en un espíritu más de Aristóteles que de Bentham y Mill, en el sentido de que pienso que los utilitaristas clásicos a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX tenían, o daban, una explicación demasiado estrecha de lo que es bueno para los seres humanos. Como dato de historia de las ideas, el utilitarismo teórico venía asociado con una particular visión de la psicología, que los seres humanos buscan el placer y evitan el dolor; y es muy difícil desenredar enteramente el utilitarismo (como desarrollo histórico en la historia intelectual de Europa) de esa particular visión de la psicología. Y como no acepto tal particular visión de la psicología, o pienso que representa una forma muy pobre de decir lo que está tratando de decir, yo más bien evitaría el llamarme a mí mismo utilitarista, y ciertamente no acepto (ni tampoco veo que por implicación tuviera que aceptar) ninguna de las ideas del utilitarismo que los filósofos discuten hoy. Tras decir esto, permítame añadir que entiendo perfectamente que alguien diga que mi primer libro sobre «El Puesto de la Razón en la Ética» representa en algunos aspectos —o adopta en algunos aspectos— una posición utilitarista. Pero ése mi primer libro, que fue mi tesis doctoral, es el único libro que he escrito del que rogaría que no se me siga considerando responsable.

M. J. R.—El derecho ha de solventar conflictos entre personas cuyos puntos de vista morales pueden ser incompatibles. Así pues, el derecho tiene que hacer una abstracción moral y una abstracción respecto de las morales. Mi pregunta se refiere a la moralidad del derecho.

S. E. T.—En primer lugar, yo no veo las cosas así. No sé qué significa que la gente tenga puntos de vista morales incompatibles. Pienso que a veces lo que ocurre es que probablemente no nos hemos sentado con la gente y explorado con suficiente detalle y durante el tiempo suficiente cuál es el contenido sustancial de sus puntos de vista; quiero decir: muchas veces nos encontramos con que hay gente que dice cosas incompatibles con las que nosotros decimos, pero dicen esas cosas porque se sienten comprometidos con algún sistema ideológico dogmático: son musulmanes chiítas, o son gente del ala

extrema del Opus Dei, o son de otros grupos más bien extremistas. No digo que todas las posiciones sean en última instancia reconciliables, pero pienso que hay que tener cuidado y plantear las cosas con detalle suficiente a la hora de hablar de incompatibilidad. Y bien, ¿qué es lo que hace el derecho, qué hacemos nosotros en tales situaciones? Podemos hacer cosas diferentes, y en los diferentes países, las disposiciones legales exigirán que los jueces hagan cosas muy diferentes. En algunos países, en Argelia en este momento, sostener un punto de vista islámico extremo está declarado ilegal. A menos que el juez se niegue a cumplir lo que es la ley del país, tendrá que decir que alguien que sostiene un punto de vista chiíta extremo, está infringiendo la ley simplemente por expresar ese punto de vista. Pero si estamos hablando de cómo opera el derecho dentro de una sociedad más democrática, más abierta, entonces pienso que los tribunales se ven mucho más inclinados en la práctica a tratar de encontrar una resolución de la disputa, que sea una especie de camino intermedio, una especie de posición salomónica, tratando de alcanzar una vía práctica que evite el tener que abrazar uno de los extremos. Es decir, aquello a lo que se refiere la pregunta de usted, no es a la base moral del derecho mismo, sino a la actitud de los jueces hacia la gente que están decididas a armar pleito sobre la base de algún asunto moral. Pero con mucha frecuencia existen soluciones equitativas a los problemas prácticos que surgen en tal caso, soluciones que permiten al juez evitar expresar una opinión sobre la corrección de los dos puntos de vista extremos, que los implicados en el caso están tratando de defender.

M. A.—Una de las cuestiones más discutidas en la teoría del derecho es la de si hay una y sólo una respuesta correcta para cada caso, o de si existe más de una respuesta correcta. ¿Cuál es su posición sobre ello?

S.E.T.—Yo dudaría absolutamente en dar una respuesta general a esta pregunta. Los jueces y los abogados tienen que hacer frente a un extraordinario espectro y variedad de diferentes clases de asuntos y de diferentes clases de situaciones. Me voy a permitir acercarme lo más posible a algo así como a una generalización. Estoy seguro que de cuando en cuando, aunque de forma más bien infrecuente, surgen casos acerca de los que dos jueces, estando ambos igualmente bien informados y teniendo ambos toda la experiencia que razonablemente cabe esperar que tengan, y habiendo ambos pensado bien el caso, y reflexionado sobre el caso de forma concienzuda, al cabo habrían de estar de acuerdo en que se inclinan a salir por lados muy distintos de la cuestión. Y yo creo que en este punto, decir que uno de ellos tiene que estar en lo cierto y que el otro tiene que estar equivocado, es tomar una posición esencialmente inhumana. Yo no creo que la vida

humana esté tan preestructurada que esta clase de situaciones no pueda surgir nunca. Pero surgen, y ciertamente a veces ocurre en medicina que dos médicos, estando ambos todo lo informados que pueden acerca del mismo caso, y estando de acuerdo en los detalles básicos, dan conscientemente respuestas opuestas a la misma cuestión médica. Estoy seguro de que decir que eso no puede suceder, que uno tiene que estar en lo cierto y el otro tiene que estar equivocado, sería negar, a mi juicio, un rasgo de la experiencia humana, que honestamente tenemos que admitir, a saber, que estas clases de elecciones trágicas que nos perturban profundamente, es algo a lo que a veces tenemos que hacer frente, aunque ciertamente no sea todos los días. Creo que esto es, realmente, lo que tengo que decir sobre el tema. Pero voy a añadir una cosa más: que cualquier teoría filosófica que implique que tales situaciones no pueden producirse es una teoría que se refuta a sí misma.

M. A.—Me gustaría plantear otra cuestión concerniente a su opinión acerca de las principales direcciones de la filosofía del derecho en la actualidad. En particular, ¿cuál es su opinión acerca de la concepción de las normas como razones para la acción, muy popular en la actualidad a causa de Raz y de Richards? ¿Qué piensa de los *Critical Legal Studies* en EE.UU. y del análisis económico del derecho?

S. E. T.—En primer lugar, entienda usted que sé muy poco de las corrientes a que usted se refiere. He leído algunos artículos de Joseph Raz, en particular sobre la distinción entre derechos e intereses, y pienso que lo que tiene que decir sobre el tema es muy acertado y muy importante, y que nos proporciona el mejor camino para conseguir ir más allá de una filosofía del derecho que está demasiado preocupada por los derechos a costa de otras ideas que también son esenciales e indispensables. A este respecto, no puedo compartir la preocupación casi exclusiva que Dworkin y Rawls muestran por los derechos. Pienso que se trata de un punto de vista muy parcial y en este aspecto yo prefiero el planteamiento de Joseph Raz. Por otro lado, la palabra «norma» es para mí una de esas abstracciones terriblemente vagas, que a mí me resultan difíciles de manejar, y no habiendo leído la bibliografía correspondiente no tengo realmente ninguna opinión que ofrecer. Sobre los *Critical Legal Studies* y sobre el análisis económico del derecho, mi posición es muy similar a la que Owen Fiss ha adoptado en la conferencia que ha pronunciado en este congreso de Madrid, a saber, yo pienso que el movimiento de los *Critical Legal Studies* representó esencialmente un ejercicio retórico que surgió en una situación en la que las posibilidades de un movimiento jurídico constructivo en EE.UU. parecían estar agotadas. En los años cincuenta y en los años sesenta el Tribunal Supremo desempeñó un papel muy constructivo y positivo en la evolución de las instituciones sociales y en la vida social

de los Estados Unidos. Pero en algún momento de los años setenta, en parte por la jubilación de alguno de los jueces que habían estado muy estrechamente asociados con el movimiento constructivo, el Tribunal Supremo perdió su importancia y, por supuesto, cuando Ronald Reagan empezó a nombrar a jueces profundamente conservadores el Tribunal Supremo abandonó por completo el activismo que había manifestado con anterioridad. Y creo que los intelectuales en las facultades de derecho se encontraron a sí mismos, por así decir, sin una ocupación práctica y se retiraron a un ámbito teórico que perdió su anterior estrecha asociación con el movimiento efectivo de la práctica judicial en los Estados Unidos. Pero en la actualidad, en los noventa, la gente está empezando por lo menos a ver la posibilidad de retornar al tipo de compromiso constructivo de la teoría intelectual y de la filosofía intelectual del derecho con la práctica jurídica. Y por esta razón creo, al igual que Owen Fiss, que el barco empieza a abandonar esa exclusiva preocupación retórica e ideológica anterior por desacreditar la forma en que opera el derecho, mostrando sus conexiones políticas y el trasfondo social del derecho, cosas éstas de las que la gente o no había querido o no había sabido percatarse antes. En el caso de la teoría económica del derecho a mí se me ofrece una dificultad adicional. Y es una dificultad que yo, personalmente, tengo al entrar en asuntos de la filosofía de la economía en general, y no solamente en relación con el derecho. Mi experiencia con los economistas universitarios es que en cuanto han definido lo que ellos llaman su función de utilidad, que es, por así decir, la premisa principal a partir de la cual se siguen todos sus demás cálculos, todo lo que pueda tener interés filosófico queda ya de antemano decidido. Lo cual significa que la argumentación de los representantes del análisis económico del derecho, al igual que la argumentación en economía teórica en general, da por supuesto todos los asuntos humanos realmente importantes. Y lo que uno tiene que hacer con un economista es no dejarlo nunca llegar al punto de definir la función de utilidad para los fines de un cálculo particular, pues una vez que ha sucedido eso la maquinaria aritmética se pone en movimiento y el juego está ya jugado. El filósofo que trate con los economistas, por así decir, el filósofo, digo, tiene que mantener en movimiento la portería. Pues de otro modo la cosa se convierte en tretas del economista mostrando cómo a pesar de todo puede meter un gol, cosa que por supuesto hace. Las cuestiones filosóficas tienen todas que ver con dónde habría que situar la portería. Y ello suscita una serie de asuntos que no caen dentro del área de la técnica económica. Recuerdo que una filósofa americana dio una interesante serie de conferencias en la facultad de derecho de la Northwestern University de Chicago el año pasado, en la que tomó la novela *Hard Times* de Charles

Dickens como una parodia del utilitarismo y utilizó el terrible cuadro que Dickens desarrolla acerca de lo que sería una vida que se conformase realmente con los principios utilitaristas. Utilizaba a Dickens como punto de partida para un ataque de la concepción que tiene del derecho el movimiento del análisis económico del derecho, y cuando sus conferencias se publiquen seguro que la gente las encontrará muy interesantes, porque, por decirlo otra vez, de lo que se está quejando es de que la explicación que los representantes del análisis económico del derecho dan de los fines del derecho, del papel que el derecho tiene que desempeñar, hace uso de una concepción demasiado empobrecida, terriblemente pobre, demasiado estrecha, de lo que es bueno para los seres humanos. Y ésta es la razón de que les resulte tan fácil ponerse a hacer cálculos, pero, por supuesto, ignoran las cuestiones verdaderamente humanas que surgen acerca de lo que hemos de tratar de hacer.

M. A.—Mi cuestión siguiente se refiere a su concepción de la lógica, en particular de la lógica jurídica, en el sentido de que en el libro de que hemos hablado, *The uses of argument*, usted opuso una concepción aristotélica de la lógica a una lógica operativa. La cuestión es que después de la publicación de este libro se han producido muchos cambios en la lógica. Tenemos desarrollos de la lógica modal, lógica deóntica, lógicas no clásicas, lógicas no bivalentes en general, lógica no montónica, etc. Mi pregunta es: ¿piensa usted que el contraste que establecía estaba justificado en aquel momento, pero no hoy, o sigue pensando que el paradigma de la lógica es, en cierto modo, el mismo?

S.E.T.—Es una pregunta muy interesante, y sobre ella tengo dos cosas que decir. La primera se refiere a lo que yo pretendía en 1957 cuando escribí ese libro, es decir, hace 35 años. Lo que yo pretendía era establecer una contraposición entre una concepción del razonamiento que considera al razonamiento como una actividad que tiene lugar dentro de una situación humana y en el contexto de unos determinados intereses, etc., y una concepción del razonamiento humano que considera a éste como una relación interna entre proposiciones. Ahora bien, si nos remontamos 35 años atrás, la filosofía del siglo XX tenía que experimentar todavía muchos cambios, y lo que ha sucedido mientras tanto dentro de la filosofía ha dado lugar a una situación en la que la mayoría de la gente piensa ahora acerca de la filosofía del lenguaje en términos de emisiones, de juegos de lenguaje, de formas de vida, de locuciones, de realizaciones lingüísticas, en términos todo ello de John Austin y de John Searle, por no mencionar al segundo Wittgenstein y a sus discípulos. De modo que la actitud hacia la lógica que compartieron filósofos como Russell, Quine y Church, a saber que el tema de la lógica son las relaciones

internas entre proposiciones, es una actitud que hoy está realmente en declive, o por lo menos no es ya la posición dominante, o al menos no lo es en la filosofía angloamericana. Pues bien, recuerde usted que cuando escribí ese libro, el libro estaba dirigido contra aquellos que, en conjunto, se inclinaban todavía a pensar que la unidad de pensamiento es la proposición y no la emisión (lingüística). Y así, cuando yo criticaba la deducción, cuando criticaba el monopolio de la inferencia deductiva, tanto en mi primer libro sobre ética, como después en *The uses of argument*, en lo que yo estaba pensando era en filósofos que tenían esa clase de concepción de la lógica. Pero ahora, hablando 35 años después, yo diría que fue un error por mi parte sugerir que Aristóteles tuviese la misma concepción de la lógica que Russell. Ahora, yo me inclinaría a pensar que Aristóteles mismo, la concepción que tuvo de la lógica tenía más que ver con aserciones que con proposiciones, que Aristóteles pensó también que hablar es algo que la gente hace dentro de un contexto, el contexto de varias clases de actividades humanas, etc. Y de hecho, lo que es muy interesante es que, si se mira la lengua griega, y esto vale tanto para el griego que se hablaba y escribía en la Antigüedad Clásica como para el griego que se usa hoy en las calles de Atenas, se encuentra que toda la familia de palabras, *logos*, *logikós*, y demás, que toda esta familia de palabras significan razón, racional. Cuando San Juan Evangelista empieza su evangelio con «en archei en ho lógos» está diciendo que al principio era la razón. En inglés todavía se suele traducir esa frase como «en el principio era el Verbo, la Palabra», pero la Palabra era, por así decir, la palabra de la razón. Así, yo entiendo todo el *Organon* de Aristóteles como un análisis exhaustivo de los diferentes aspectos del razonamiento, de la racionalidad y, así, decir que algo es *logikós* es decir que es razonable o racional, no decir que es lógico en el sentido estrecho de la concepción que Russell-Church tienen de la lógica. Pero esto es sólo una parte de mi respuesta a su pregunta. Yo encuentro todas esas cosas tales como la lógica alética y todos esos sistemas formales de lógica modal y lógica deóntica, yo encuentro, digo, todas esas cosas como algo esencialmente aburrido. Pienso que quienes se dedican a todas esas cosas, deliberadamente construyen sistemas formales que no tienen ningún interés práctico para nosotros a la hora de enfrentarnos con las cuestiones realmente vivas acerca de la verdad o del valor o de cualquier otro tema de esta especie. Esta es una de las razones por las que me sentí tan feliz al colaborar con mi colega, Albert R. Jonsen cuando hace unos años escribimos un libro acerca del desarrollo de la casuística, el desarrollo del razonamiento, porque en el libro que acabo de mencionar *The Abuse of Casuistry*, no se me hubiera ocurrido ni mencionar la lógica deóntica, porque cuando tra-

tamos de ver cómo el razonamiento moral opera en la práctica se parece mucho más a lo que yo digo en *The uses of argument* que a nada que tenga que ver con la lógica deóntica. Es decir, la lógica deóntica es una tentativa de presentar de una manera formal los aspectos de la vida que son esencialmente no formales, y en este aspecto se sale del tema, es decir, lo eluden... Manolo Jiménez comenta que todo esto más que a neoaristoteliano suena a viejoaristotelismo práctico. Y si es aristotelismo en absoluto, es ciertamente aristotelismo de la vieja especie, no de la especie «neo». De hecho... permítanme contarles algo divertido. Hablé en un congreso el verano pasado; no, a principios de este año, y uno de los comentaristas dijo después: «¡Oh, empiezo a entender, usted no es un postmoderno, usted es un neopremoderno». Y a mí me gustó mucho esta descripción porque para mí lo que hay que hacer con toda la tradición cartesiana en filosofía, no es entristecerse porque se haya hundido, no es lamentar que Lyotard y los postmodernos en general hayan mostrado que nuestro pensamiento es incoherente. Nuestro pensamiento no es incoherente. Era toda la tradición cartesiana, todo el programa fundamentalista del racionalismo cartesiano lo que era incoherente. Hemos logrado escapar del templo destruido, quiero decir, hemos de dar gracias a Dios de que Sansón haya logrado echar abajo ese particular templo, pues ahora podemos ver el mundo como el mundo es.

M. A.—Quizá podría pensarse que en relación con la lógica no monotónica la cuestión es distinta, porque los autores que construyen esa lógica tratan de aproximarse a la argumentación de la vida cotidiana.

S. E. T.—Tratan de hacerlo, pero esto es para mí como insistir en andar por la calle con grilletes en los tobillos. Esto es, siempre podemos decir: «mira, podemos caminar, aun cuando llevemos grilletes formales en los tobillos». Pienso que debemos ser un poco más honestos. Por ejemplo, ha habido gente que ha tratado de emplear el cálculo de la lógica polivalente para resolver problemas de mecánica cuántica. El resultado no ha sido muy alentador: pero al mismo tiempo pienso que merecía la pena intentarlo. No creo que se tratase de una empresa inherentemente ridícula en la forma en que creo que la lógica deóntica es una empresa inherentemente ridícula, y voy a decirle por qué, sí, voy a decirle lo que todavía no he dicho. Todos estos sistemas formales abstractos como los de la lógica deóntica e incluso los de la lógica no monotónica, etc.; todos ellos están escritos dentro de una tradición de abstracción y construcción teórica que para mí está comprometida hasta la médula con el programa platónico de desarrollar una *episteme*. Pues bien, en los libros I y II de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles explica de forma muy clara por qué, cuando estamos tratando de asuntos concernientes a la política y a la

ética, el objetivo de alcanzar *episteme*, «ciencia», o de hacer *episteme*, «ciencia», es un objetivo intrínsecamente equivocado, no es el objetivo que uno puede esperar alcanzar en tales campos. Tengo que añadir que yo realmente sólo llegué a entender en profundidad, de verdad, aquello a que Aristóteles está apuntando en tales argumentos, tras haber pasado diez años trabajando con médicos que se dedicaban a la medicina clínica. Subrayo medicina *clínica* porque quiero insistir en que la diferencia crucial es entre la medicina teórica, en la que uno está desarrollando sus ideas acerca de la medicina desde un punto de vista científico, y la medicina clínica en la que uno tiene ante sí a un paciente y la cuestión es «¿qué le pasa a este paciente?»; «¿cómo puedo ayudar a este paciente?»; «¿cómo abordar las cuestiones prácticas que surgen al tratar a este paciente?». Y Aristóteles explica de forma sumamente clara porqué la medicina clínica tiene que ser siempre un arte, y nunca puede hacerse de ella sólo ciencia, sólo un ejemplo de *episteme* o ciencia. Por supuesto, las ideas que la ciencia médica desarrolla son siempre útiles y contribuyen en gran medida a la práctica médica, pero el negocio efectivo de la medicina práctica opera en un nivel diferente de aquel en que se mueve la medicina teórica y, para mí, el ser realmente un abogado o un juez y abordar los casos que le llegan a uno se parece mucho a ser un médico clínico que entra en el hospital y tiene un paciente cuya situación ha empeorado de una forma que no había manera de prever, y que por tanto tiene que resolver el problema práctico de qué hay que hacer ahora. Creo que lo que los abogados y jueces tienen que hacer se parece mucho más a lo que el médico clínico tiene que hacer por un paciente particular en una situación particular, que a ninguna clase de tarea teórica, sea ésta la de un lógico formal, un ético formal, o incluso la de alguien que trabaja en medicina teórica. Y la razón tiene que ver con lo que Aristóteles dice: en cualquier campo que esté organizado como una *episteme*, uno empieza siempre practicando desde el principio una abstracción, trazando una línea alrededor de las cuestiones de que uno se ocupa, y considerando sólo los ejemplos que se conforman con tal abstracción. Mientras que el médico y el juez no tienen la oportunidad de practicar una abstracción de esa especie, y de decir «no voy a considerar este caso porque es muy confuso, y no puedo decir nada claro sobre él». Tienen que tomar decisiones porque ese es su oficio, y no pueden practicar esa inicial abstracción por mor de la claridad teórica, que es el primer paso que siempre nos sentimos legitimados a dar dentro de una ciencia cuando buscamos clarificar nuestras teorías e ideas.

M. A.—El conferenciante de esta tarde ha recordado una frase de su libro *The Uses of Argument* en la que usted dice que la lógica debería ser jurisprudencia generalizada.

S.E.T.—Sí, también usted mencionó esto el otro día y he empe-

zado a recordarlo. La cuestión es qué entendía yo por jurisprudencia, al decir eso. Pues bien, yo diría, mirando hacia atrás, que al hablar así yo estaba viendo en la jurisprudencia el mejor ejemplo de razonamiento práctico, elevado a la forma de una actividad intelectualmente seria y profundamente reflexiva. De suerte que, lo que estaba diciendo es que la lógica, en el sentido de una explicación general del razonamiento y la racionalidad, debería operar buscando el mismo nivel de sofisticación formal y de reflexividad humana que la mejor jurisprudencia alcanza. Este es el espíritu, estoy seguro, de lo que dije en ese libro...

—Sí, estoy de acuerdo, yo diría históricamente lo mismo sobre la importancia de la jurisprudencia. Una de las muchas cosas que cambian entre los siglos XVI y XVII es la prioridad relativa, la prioridad intelectual relativa que la gente daba a la ciencia y al derecho. En el siglo XVI todo el mundo sabía y entendía muy bien qué era el derecho y tenía una idea muy exacta de las bases filosóficas del derecho. Pero pensaban, al igual que Montaigne, que no era posible alcanzar un conocimiento igual de la naturaleza. Después, en el siglo XVII, se invierten los términos...

M. J. R.—A propósito de Aristóteles, neoaristotelismo y viejoaristotelismo, de posmodernismos y neopremodernismos, permítame que aproveche la ocasión para preguntarle cuál es su posición sobre la ética de Kant.

S. E. T.—Mi posición en relación con la ética de Kant es ligeramente excéntrica, pero me inclino a pensar que es una posición bastante sólida. En primer lugar, no creo que el imperativo categórico estuviera pensado por Kant como un principio moral. Mucha gente habla como si el principio del imperativo categórico hubiera de ser entendido como la regla moral más general. Pienso que esto es un malentendido, no creo que lo que Kant dijo fuera eso y pienso que lo que dijo no puede funcionar en la forma en que sus intérpretes sugieren. En apoyo de esto, yo diría también que creo que los escritos de Kant están mucho más cerca de la tradición retórica y que la relación de esos escritos con la tradición analítica y la tradición cartesiana es mucho más ambigua de lo que esos intérpretes han supuesto. Y voy a darle a usted algún tipo de evidencia de lo que estoy diciendo. En primer lugar, es de gran importancia el que el término que Kant discute sea el término «máxima» y no el término «principio». Por lo que Kant se pregunta es por la diferencia entre «máximas de la prudencia», «máximas de la moral» y «máximas de la eficacia». Pues bien, el término «máxima» es un término que procede de la tradición retórica. Es una palabra que puede encontrarse, por ejemplo, en Quintiliano. Es una palabra que se refiere a reglas prácticas. Tenemos máximas de equidad como «quién se presenta ante el tribunal

exigiendo reparación ha de tener las manos limpias»; y cosas de este tipo. Estas son las máximas. Y pienso que en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, aquello de que Kant se está ocupando es de mostrar la diferencia entre las máximas de distintos tipos, de suerte que quepa definir el territorio de la ética, el territorio de la filosofía moral, por contraste con el territorio de la eficacia técnica. Asunto distinto es si estoy o no de acuerdo con el modo en que Kant lo hace, pero lo importante es entender de entrada que en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant no nos está dando recetas morales o reglas morales. Nos está dando una explicación de cómo hemos de distinguir las cuestiones de filosofía moral de las cuestiones sobre eficacia técnica y de las cuestiones acerca de la prudencia humana. En segundo lugar, por supuesto, el hecho de que Kant utilice la palabra prudencia es también algo que apunta a Aristóteles a través de St. Tomás de Aquino, y muestra que no está operando solamente con la tradición intelectual o abstracta de filosofía que comienza con el cartesianismo. Es lo primero que quiero decir sobre Kant. También es muy importante darse cuenta (por lo que se refiere a las evidencias a que antes me he referido) de que Kant leyó profundamente, por ejemplo, a Cicerón. Digo esto porque algunos de los ejemplos que pone Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres...* estaba diciendo que Kant nos deja buenas pruebas de su conocimiento de Cicerón, en particular del Cicerón de *De Officiis*, porque los cuatro famosos ejemplos de la *Fundamentación* reflejan con suma exactitud argumentos paralelos que pueden encontrarse en Cicerón, de suerte que en este aspecto la posición de Kant tiene la misma clase de afinidad con la filosofía de los estoicos que tenía la de Cicerón. Y hay más evidencia de esto. Pues si usted mira esos cuatro ejemplos, en los primeros dos ejemplos se trata de demostrar que el actuar de una forma que viole el..., el apelar a una máxima que viole las exigencias de universalización impuestas por el principio categórico, conduce a una contradicción. Pero en los ejemplos tercero y cuarto, no trata de probar que en esos casos se incurra en una contradicción, sino que lo que se dice es que el actuar conforme a una máxima que violase el principio de contradicción conduciría en esos casos a una situación que sería incompatible con el sistema de la naturaleza. Y esta expresión, un *sistema de la naturaleza*, es una expresión ciceroniana que se remonta a la tradición estoica. De modo que pienso que hay que tener una concepción suficientemente rica de la posición de Kant en la historia de la filosofía para tener una opinión bien informada sobre Kant. Kant estaba también muy interesado en la casuística, y si usted mira detenidamente los escritos éticos de Kant, encontrará que de cuando en cuando se para y habla de lo que llama una digresión

casuística. Y habla sobre distintas clases de casos. Si digo que encuentro en Kant muchas cosas que me son muy afines, es porque lo que me gusta de Kant, para entenderlo bien, hay que interpretarlo desde los puntos de vista de las tradiciones de la retórica y la casuística... No estoy de acuerdo con muchos intérpretes actuales que, como usted sabe, se autocalifican a sí mismos de kantianos, pues pienso que ven a Kant de una forma extraordinariamente abstracta y descarnada, que queda muy lejos del Kant histórico.

M. J. R.—Voy a seguir con la misma pregunta de otra manera. Al principio, cuando ha criticado posiciones como las de Habermas y Alexy, que se entienden a sí mismos como kantianos, usted se ha referido a Wittgenstein. Pues bien, esta mañana, en una conversación informal, se ha referido usted a Wittgenstein como un escéptico pirrónico en epistemología y como un «pascaliano» en ética. Para empezar, explíquenos usted esto un poco más.

S. E. T.—Bien, permítame que aborde esta cuestión siguiendo una serie de pasos simples. Cuando en nuestra conversación de esta mañana he aplicado esos calificativos a Wittgenstein, lo que estaba haciendo era agavillar una serie de ideas. Veamos en primer lugar el asunto de mi descripción de Wittgenstein como un escéptico pirrónico... Lo que me hizo pensar que era necesario repensar los antecedentes y precedentes, etc., que Wittgenstein tiene en la historia del pensamiento, fue el percatarme de que cuando yo era joven y fui presentado por primera vez a Wittgenstein, y cuando pienso acerca de lo que mis colegas ingleses piensan sobre Wittgenstein, me doy cuenta de que pensamos de él como si se tratase de un fenómeno enteramente único. No pretendo sugerir que Wittgenstein leyese alguna vez a Sexto Empírico, por ejemplo, y me quedaría muy sorprendido si alguna vez se descubriese que Wittgenstein, efectivamente, lo leyó; pudo haberlo hecho, no lo sé; pero no tengo ninguna razón para pensar que lo hizo y tampoco pienso que sea necesario suponer que lo hizo. En todo caso es algo que yo no afirmaré. La cuestión es que Wittgenstein adoptó una actitud hacia la filosofía que era una actitud enteramente distinta de cualquiera que hubiera podido adoptar nadie que trabaje dentro de la tradición cartesiana de procedimiento filosófico racionalista. ¿En qué consiste esa actitud? Esa actitud consiste en que lo que es erróneo en filosofía no son las respuestas, sino las preguntas: que el gran error en filosofía es negar las aserciones de otro porque las preguntas que se hacen en filosofía son tales que las respuestas que se les den es igualmente erróneo afirmarlas que negarlas, porque tales respuestas son en sí mismas esencialmente incoherentes, son inherentemente incoherentes, y así para él la cuestión se convierte en la siguiente: ¿por qué ocurre que dentro de nosotros se da esta continua tendencia a hacer preguntas

que es imposible responder porque las preguntas mismas están mal planteadas o construidas, o planteadas de forma engañosa? Adviértase, por supuesto, que hay una persona con la que yo habría podido comparar a Wittgenstein en este aspecto, y hay intérpretes que han comparado a Wittgenstein con él, a saber, con Kant, porque Kant en su *Crítica de la Razón Pura* dedica toda una sección a lo que él llama paralogismos: son preguntas tales como ¿dónde acaba el universo? Porque si decimos «dónde acaba el universo», cabe preguntar entonces: ¿qué hay más allá de ese punto?, y entonces llegamos a lo que Kant muestra, a saber, que hay algunas cuestiones de este tipo que como cosmólogos tratamos de respondernos, pero que no tienen respuesta alguna. Sin embargo, pienso que la visión que Wittgenstein tiene de los paralogismos es mucho más amplia que la de Kant, aun cuando en algunos aspectos sospecho que a Kant le hubiera gustado cien años después moverse por las vías por las que se ha movido Wittgenstein. Pienso que a Kant le perjudicó el haber nacido demasiado pronto, y que sus propias ideas acerca de los paralogismos hubieran sido mucho más amplias si hubiera vivido cien o ciento cincuenta años después. Pero la cuestión es que si nos fijamos en el pensamiento anterior a Descartes, si nos fijamos en el pensamiento inmediatamente anterior a Descartes, encontramos que los escritos filosóficos más populares —y Descartes, y lo sabemos muy bien, tuvo acceso a ellos, y los leyó, y reflexionó sobre ellos—, los escritos filosóficos más populares, digo, fueron los de Montaigne, en particular su ensayo cumbre, a saber, la *Apología de Raimundo Sabunde*, la cual, dicho sea de paso, es una exposición de las ideas del filósofo español. Y en ese largo ensayo Montaigne explica la necesidad del pirronismo, y explica los principios establecidos en filosofía por Sexto Empírico, y los presenta como la posición que un verdadero humanista ha de acabar adoptando. Y si nos fijamos en Sexto Empírico, nos percatamos de que lo que comparte con Wittgenstein es esa idea de que lo que tenemos que hacer con las cuestiones filosóficas no es responderlas, ni tampoco negar las respuestas que otras personas han dado a esas cuestiones; lo que tenemos que hacer es criticar las preguntas mismas y hacer preguntas diferentes. Y esto es, por supuesto, lo que Wittgenstein pensaba que era la tarea del filósofo: tomar las preguntas filosóficas que otros hacen, las cuales son irrespondibles, y ayudarlos a reformular las cuestiones de una forma por la que una cuestión irrespondible, teórica, se transforme en un problema práctico, soluble, y esto es algo que Wittgenstein comparte con Sexto Empírico y con Pirrón y, en cierta medida, también con Epicuro, y pienso que esta es una explicación de lo que esta mañana he querido decir con que Wittgenstein era un pirroniano en epistemología. Por otro lado, era un hombre de una personalidad muy complicada, y cuando se mira en detalle la forma

que Wittgenstein tiene de tratar las cuestiones morales, y la manera profunda como la perplejidad moral embargó su vida entera como ser humano, es claro que Wittgenstein tenía una actitud muy diferente hacia las cuestiones morales cuando las afrontaba en su vida que hacia las cuestiones filosóficas que encontraba en el debate intelectual. Por supuesto, pienso que no sería injusto o desacertado decir que desde un determinado punto de vista Wittgenstein era una personalidad escindida, que como intelectual pudo permitirse adoptar la posición pirrónica que he descrito, pero que, como agente moral, se sintió a sí mismo desgarrado de una forma que poco podían contribuir a remediar los métodos pirrónicos. Y cuando lo comparo con Pascal es porque Pascal vivió el mismo tipo de vida. La mitad del tiempo Pascal fue un maravilloso matemático y físico experimental, alguien que discutía ciencia matemática y ciencia física de forma sumamente inteligente. Pero la otra mitad del tiempo le gustaba desaparecer en Port-Royal, el monasterio en las afueras de París, y se atormentaba a sí mismo con autocríticas, preguntándose si su propia tendencia a hacer cosas intelectualmente brillantes no era una tentación que Dios le mandaba a lo que definitivamente tendría que renunciar. Así, encontramos en Pascal esta personalidad desgarrada, esta personalidad escindida, este alma dividida, el brillante intelectual que alterna la luz de su trabajo teórico con la noche oscura del alma en la que se pregunta atemorizado si su misma brillantez intelectual no es el pecado fundamental, del que ha de tratar definitivamente de liberarse, aunque sea a costa de extrañarse de la mitad de sí mismo. Y encuentro la misma clase de dualidad en Wittgenstein como ser humano: intelectualmente era una persona de un talento extraordinario, de una extraordinaria capacidad, y de una extraordinaria sensibilidad y perceptividad, pero cuando aborda sus asuntos morales encontramos en él algo de la misma clase de oscura autoduda y autocrítica y, sobre todo, autocondenación, que encontramos en Pascal. Y lo mismo cabría decir también de Racine, que fue también otro adicto a Port-Royal. Pasaba su tiempo escribiendo y produciendo dramas, y, después se retiraba al monasterio y se reprochaba a sí mismo el haber tenido la tentación de hacer cosas tan mundanas.

M. J. R.—Habla usted de paralelismo entre Wittgenstein y Kant. ¿Hasta dónde lleva usted ese paralelismo?

S. E. T.—Bien, cuando Wittgenstein empezaba en Cambridge, la gente con la que estaba filosóficamente asociado era con G. E. Moore, Bertrand Russell, y otros jóvenes brillantes y económicamente pudientes que hacían filosofía en Cambridge en los años inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Mundial. Y, por supuesto, la epistemología de esos jóvenes era muy similar a la epistemología de Ernst Mach en su libro *Der Analyse de Empfindung*, (*El Análisis de la Sensación*). Es decir, era una filosofía de los *sense data*, una filosofía

de las impresiones de los sentidos, similar a la de John Locke; en la jerga de la historia de la filosofía, se trataba esencialmente de un *revival* de la tradición empirista: se trata de una concepción de la epistemología que supone que tenemos *data*, que tenemos información bruta que nos llega a través de los sentidos, la cual ya nos dice algo sobre el mundo. Ahora bien, cuando Kant aborda estas teorías empiristas lo que dice es que las sensaciones sólo pueden ser elevadas al nivel de *percepta* si las organizamos de tal forma que nos permitan decir algo. Es decir, el conocimiento tiene que tener siempre la estructura formal de un enunciado susceptible de expresarse, susceptible de decirse. Y en este aspecto Kant ataca el empirismo tradicional, que él piensa que viene representado sobre todo por Hume: asunto distinto es el de si ésa es realmente la posición de Hume. Kant, al atacar el empirismo tradicional, insiste en que las ideas de los sentidos, como Locke las llamaba, no pueden aportar por sí mismas conocimiento, que tienen que ser transformadas en fuentes de conocimiento por vía de transformarlas de sensaciones en percepciones, y que esto implica la intervención creadora del *Verstand* (el entendimiento), y la *Vernunft* (la razón). Estas son facultades que tenemos para responder a las sensaciones brutas transformándolas en expresiones epistemológicamente significativas. Ahora bien, pienso que cuando miramos a lo que Wittgenstein hace en las *Philosophische Untersuchungen* (Investigaciones Filosóficas) con la teoría de las sensaciones, encontramos que hace exactamente lo mismo, e incluso que va más allá de Kant. Donde Kant dice que las sensaciones por sí mismas no pueden aportarnos conocimiento, Wittgenstein dice que las sensaciones, tal como de ellas ha hablado la epistemología tradicional como propiedades de una persona en un determinado momento, que las sensaciones así entendidas, digo, son una noción esencialmente incoherente... que, incluso si hablamos de sensaciones, estamos utilizando ya un lenguaje que es parte de un lenguaje compartido, el cual queda definido en el curso de los tratos y contratos entre la gente. De suerte que, incluso para hablar de una sensación, hemos tenido ya que alcanzar el punto en el que Kant habla de percepción. Y William James, que fue realmente un hombre muy influyente hacia principios del siglo XX tanto en Europa como en América, Russell conocía su obra y se ocupó mucho de él, William James, digo, era muy consciente de este aspecto de Kant. Habla de sensaciones, de lo que él llama una «confusión bullente», desbordante, es decir, hay algo a lo que los empiristas quieren señalar cuando hablan de sensaciones, hay algo en lo que se dice es ya algo demasiado intelectualizado para ser una representación genuina de la experiencia de los sentidos tal como entra en nuestras vidas... como seres humanos... Y así, nada puede decirse de lo que queda a la base de nuestra experiencia. Y esta es la razón por la que Kant se ve en difi-

cultades. Kant nos dice qué es aquello acerca de lo que no podemos hablar. Le da un nombre, lo llama *Ding an sich* (cosa en sí). Kant no debería haber hecho nunca eso; debería haber dicho que allende un determinado punto nos sentimos tentados a hablar como si el mundo estuviese lleno de cosas que no podemos nombrar, limitándose así a hacer una mera indicación, a quedarse en un último ademán. Pero incluso darle el nombre de *Ding an sich* (cosa en sí) es ya ponerse a sí mismo en una aporía socrática, ponerse a sí mismo en una posición en la que uno puede verse atrapado. Es en lo que estaba pensando al decir que si Kant hubiera vivido cien o ciento cincuenta años después, habría ido mucho más lejos, porque eso lo pone ya en un paralogsimo, es decir, dar a la *cosa en sí* un nombre lo pone ya en una aporía.

Es lo que estaba pensando al afirmar que la estrategia que Kant utiliza contra los empiristas tradicionales es muy similar a la que utiliza Wittgenstein contra Mach, Russell y Moore y otros neoempiristas de la filosofía angloamericana a principios de este siglo.

M. J. R.—Pero sigue en pie la cuestión importante para mí cuando trato de entenderlo a usted. Contra Habermas y Rawls usted invoca a Wittgenstein en las conclusiones escépticas de éste. Usted invoca al viejo Aristóteles, pero tampoco es un nearistotélico; ni tampoco es usted un postmoderno. Ahora bien, para no acompañar a Wittgenstein en sus conclusiones escépticas acerca de una teoría de la racionalidad, por modesta que sea. ¿Estoy equivocado al decir que la teoría «modesta» de la racionalidad que usted introduce tiene que ver con el pragmatismo, tiene que ver con John Dewey?

S. E. T.—Pienso que es una pregunta muy perceptiva. Hay una cosa que nunca me gustó en Wittgenstein y que me obligó a mirar más allá de él. Lo que nunca me gustó de Wittgenstein es que éste nunca entendiera en profundidad el significado de la historia. A mi juicio, no puede darse cuenta de la racionalidad si no se atiende a la forma en que nuestros modos de pensamiento y acción cambian históricamente. Pero, Wittgenstein nunca planteó la cuestión del cambio histórico. Toda su obra, tanto su obra primera donde usa el instrumento que representa la lógica formal... (pienso que su preocupación fue siempre la misma, a saber, una preocupación escéptica) como en la última obra en la que aborda una especie de autoexamen, un autoexamen reflexivo del carácter de los juegos de lenguaje; tanto el primer Wittgenstein como el segundo se centran en la forma en que pensamos en un determinado momento; para mí es triste encontrar que Wittgenstein nunca fuera más allá de eso... porque pienso que era lo suficientemente inteligente como para decir cosas muy intuitivas, significativas y reveladoras sobre el significado de la historia.

Pero Wittgenstein no abordó de hecho esta cuestión histórica, y, al pensar sobre ella, llegué a posiciones que ya están bosquejadas en las

últimas páginas de *The Uses of Argument*, en las que me refiero a Collingwood, y que desarrollé como consecuencia de la necesidad de hacer precisamente eso, es decir, de moverse en una dirección histórica, y fue leyendo a Collingwood como opté por atreverme a mis propias convicciones, fue la lectura de Collingwood la que me animó a moverme en esa dirección. Así que a veces la gente me pregunta acerca de mis relaciones con Vico y con otros filósofos que desde fines del siglo XVII en adelante empezaron a interesarse por el significado de la historia. Bien, usted dice que he desarrollado una teoría de la racionalidad... «modesta»... y al decir modesta me quita usted la palabra de la boca, porque, quizá hasta hace un año o, ciertamente, hasta hace dos años, yo hubiera reaccionado con un poco de indignación contra la sugerencia o la idea de que mi obra fuera teórica en absoluto. Pues estaba muy acostumbrado a pensar que las teorías filosóficas son teóricas en el sentido estricto de *episteme* o en el sentido que nos impone el racionalismo cartesiano... Pero ahora, por supuesto, entiendo que siempre ha habido esta doble senda por la que la teoría se ha movido. Y esto es también así en el caso de la persona de Descartes. Descartes no estaba totalmente comprometido con el proyecto de una *episteme*, de modo que en lo que a mí se refiere... estoy de acuerdo con usted en que, en efecto, estoy desarrollando una teoría de la racionalidad que, por supuesto, se solapa en importantes aspectos con la obra de John Dewey. Pero no porque yo hubiese leído a John Dewey antes de escribir mis libros, sino por estar pensando con una mentalidad similar, con la mentalidad de alguien para quien el significado de la teoría es la contribución que esa teoría hace a la práctica, que es por lo que, por supuesto, me son tan afines las actitudes americanas hacia la práctica de la jurisprudencia. Pero se trata, como usted dice, de una teoría en el sentido «modesto» de teoría, con una *t* minúscula, como diría Rorty. No se trata de una teoría en el sentido grandioso, de una teoría con *T* mayúscula, de la clase que el racionalismo tradicional nos animó a adoptar. Pero en este sentido lo que he estado tratando de hacer es, creo, volver adonde estábamos antes. En este sentido lo que he estado tratando de hacer es encontrar modos de dar explicaciones de las *Lebensformen*, de dar explicaciones de esos aspectos de las formas de vida, que necesitamos, que nos permiten ver cómo esas formas de vida suministran el *backing* para los *warrants* que entran en nuestros modos prácticos de argumentación. Y a este respecto la cuestión a la que nos hemos referido al principio de como la moral entra en el *backing* de los *warrant* jurídicos es exactamente la cuestión correcta que hay que plantear en relación con lo que usted acaba de decir. Porque para mí, explicar el componente moral en la fundamentación del *warrant* jurídico es explicar en qué esta particular forma de tratar las cuestiones jurídicas o legales contribuye a las formas de vida en las

que estas cuestiones se plantean. Y esto es lo que realmente he tratado de hacer a lo largo de toda mi obra, ayudar a la gente a entender qué necesitan conocer sobre Física, qué necesitan conocer sobre Derecho, qué necesitan conocer sobre todas esas diferentes formas de actuar pragmáticamente si es que quieren ver cómo es que las formas en que razonamos tanto jurídica como científicamente, o en cualquier otro campo, se ajustan y acomodan a esos aspectos de la vida humana.

M. J. R.—Con este apoyo de una teoría de la racionalidad su posición (sin ninguna clase de miedos al postestructuralismo francés) puede ser una posición muy crítica para con la modernidad. Me refiero a su libro *Cosmopolis*.

S. E. T.—Sí, lo que usted dice es totalmente exacto. Esto nos devuelve a lo que he dicho antes acerca de ser un neopremoderno, más que un posmoderno. A mi juicio, la posición francesa, por estar el pensamiento francés tan profundamente transido por el cartesianismo, la posición francesa, digo, es: «la casa de la razón se ha venido abajo y nosotros nos encontramos enterrados en sus ruinas». Y esto genera desesperación o, por lo menos, una cierta sensación de absurdidad, y la incapacidad de considerar que podría haber otro sitio por donde tirar. A mi juicio, el templo cartesiano cobijó siempre una cierta casta sacerdotal, una especie de sacerdotes seculares, y el que el templo se haya venido abajo, ello no hace sino emanciparnos de una forma más de ofuscación, de una forma más de autoengaño. Y para mí no es absurdo ni desesperante el emanciparse a sí mismo de un autoengaño, sino que representa un paso constructivo hacia adelante, y una vez que levantamos las cabezas por encima de las ruinas del templo cartesiano, y no permanecemos en ellas, sepultados por el templo derruido, podemos mirar y ver el escenario en que nos encontramos... y loados sean los cielos porque tal templo se viniese abajo, porque ahora podemos mirar adelante y ver cómo abordar nuestros problemas. Pero, por supuesto, éste es el punto en que usted entiende que el pragmatismo no es una teoría más de la racionalidad de corte cartesiano, no es una teoría más dentro de la tradición racionalista. El pragmatismo es una actitud mental que tiene mucho más en común con la filosofía práctica de la tradición aristotélica y del helenismo tardío (me refiero al epicureísmo y a otras tradiciones similares), que tiene mucho más que ver con esas clases de filosofía práctica que con todo (perdóneme la simplificación) lo que ha venido ocurriendo en filosofía desde Descartes hasta Bertrand Russell.

Y a este propósito voy a referirme a otros escritos y libros míos a los que usted ha hecho mención esta mañana. En relación con mi artículo «El legado del positivismo lógico» no puedo decir mucho; la razón es que ahora mismo no tengo presente cuál es el contenido de ese artículo. En segundo lugar, usted se ha referido a mi libro sobre la

casuística. La razón por la que escribí ese libro sobre la casuística treinta años después de *The Uses of Argument* es porque pasé diez años trabajando en medicina clínica, y especialmente (tras esos diez años) a causa de mis conversaciones con Albert Jonsen que es mi coautor y que es un ex jesuita, que tiene una profunda educación en este modo tradicional de filosofía moral, y pensé que había cosas interesantes que decir. Pensamos que ahí había una investigación histórica digna de hacerse, y ésta es la razón que nos llevó a escribir este libro juntos. En relación con mis escritos de cosmología, recuerde usted que cuando llegué a la Universidad de Cambridge como estudiante, los estudios que había escogido eran los de Matemáticas y Física. Y lo había hecho porque tenía un profundo interés por lo que podemos descubrir acerca del universo. Yo pensé que aprendiendo física lo descubriría. Pero después, cuando me convertí en un físico profesional, encontré que ésa no era la forma de responder a las cuestiones cosmológicas. O no era la forma de responder a la particular clase de cuestiones en las que yo estaba más interesado. De modo que, a lo largo de toda mi vida, he mantenido siempre este interés por la cosmología en paralelo con mi obra de tipo más especializado en el campo de la filosofía. Pero ha sido realmente después de estos años, al ponerme a hacer la reconstrucción recogida en mi libro *Cosmopolis*, cuando he sido capaz de establecer una conexión entre la historia de la cosmología y la historia de la filosofía, conexión en la que ambas ayudan a iluminarse la una a la otra... Y permítame que en relación con mi obra y mi trabajo toque otro punto. Esta mañana hemos tenido una breve conversación mientras tomábamos café en el bar de aquí al lado. Dije algo a lo que usted reaccionó de forma muy divertida. Dije que siempre lo que yo había hecho era encontrar el supuesto en que todos los demás estaban de acuerdo, pero que era un supuesto equivocado. De modo que si ustedes miran los momentos en que han sido publicados mis libros, la mayoría de los argumentos que he ofrecido en ellos han sido siempre presentados como una especie de quitar la alfombra bajo los pies del debate, tal como éste estaba estructurado en ese momento. Pues bien, esto no me hizo nunca popular. A mis colegas nunca les gustó lo que hice, porque, de nuevo, como buen pirroniano lo que yo les estaba diciendo era «daros cuenta, estáis jugando un juego equivocado». Y, de hecho, lo que ha sucedido como resultado de esto es que, una y otra vez, mis colegas filosóficos sólo han empezado a hacerse quince años después las preguntas que yo pensaba que debían hacerse. De modo que hay una especie de desfase temporal de quince años entre los libros que he escrito y la toma en serio de esos libros por parte de los profesionales de la filosofía. Pienso que tras otros diez o quince años veremos como filósofos morales que hoy son de corte analítico empezarán a tomarse en serio la casuística... Pero es que en

realidad no han llegado a entender bien el tipo de comprensión de que debe hacer uso un filósofo moral. Esa clase de método centrado en casos, les parece algo de segundo rango. Hasta ahora se había entendido que la tarea de los filósofos morales era suministrar principios, proporcionar un suelo firme, mientras que yo pienso que la ética es un asunto tan basado en casos como lo es el *common law*.

M. A.—En este congreso usted ha dado una conferencia cuyo título ha sido «El futuro del derecho». ¿Podría resumirnos las principales tesis?

S. E. T.—Bien, en mi conferencia de este congreso la tesis central que he defendido ha sido la siguiente: lo que encuentro en buena parte de la filosofía del derecho, y se trata realmente de una presuposición que se remonta incluso hasta Thomas Hobbes, lo que encuentro, digo, en buena parte de la filosofía del derecho es una serie de posiciones abstractas relacionadas entre sí, que mi intención es repensar y cuestionar. La primera de ellas es que es posible considerar la estructura política de un determinado Estado en un determinado momento, y que las cuestiones importantes que se plantean en filosofía del derecho son cuestiones que tienen que ver con la forma en que el derecho opera en la vida de un Estado singular y determinado. El segundo de ellos es que, y esto es claramente una consecuencia de Hobbes, es que, digo, el derecho es una creación del Estado: es una expresión del poder soberano del Estado y, en esa medida, no proporciona base alguna para organizar ningún desafío de tipo moral contra las acciones del Estado porque, después de todo, es el Estado el que nos dice lo que es el derecho. Es muy difícil para nosotros encontrar un punto de vista jurídico alternativo desde el que poder decir que en tal o cual caso el Estado está equivocado. Y, en tercer lugar, lo que en algunos aspectos es repetir lo que acabo de decir, en tercer lugar, digo, encuentro en una buena parte de la filosofía del derecho una preocupación por el derecho positivo y una tendencia a ignorar, o incluso a rechazar, viejas tradiciones de derecho consuetudinario, sobre las que nos informan los antropólogos, y a ignorar los orígenes del derecho en las formas consuetudinarias de conducta entre los diferentes grupos de gente, por oposición a las leyes impuestas a una comunidad por la voluntad de un soberano. Y también a ignorar, y por supuesto en muchos casos a rechazar, las viejas tradiciones de derecho natural, me refiero a las viejas argumentaciones y argumentos concernientes a que hay determinadas posiciones morales a las que cabe llegar con completa independencia de las decisiones del Estado soberano. Pues bien, lo que he hecho en la conferencia ha sido tratar de mostrar que ello pudo ser así en el siglo XIX, que fue, si se quiere, el punto más alto del Estado nacional individual, pero que a fines del siglo XX disponemos de una serie de evidencias que apuntan todas en la dirección de que los Estados se están convir-

tiendo cada vez en más interdependientes, de suerte que los ciudadanos de un determinado Estado no tienen más remedio que tomar sus decisiones prácticas atendiendo a las relaciones entre el Estado particular en que ellos operan, y otros Estados con los que el primero está implicado en un sistema global de relaciones de tipo político, económico y también de tipo jurídico, y que, por tanto, tenemos que estar preparados para preguntarnos a nosotros mismos cuánto de la filosofía tradicional del derecho quedaría realmente en pie si tomásemos en serio la pérdida de monopolio y la pérdida de centralidad que el Estado nacional individual está ahora experimentando como resultado de los cambios históricos que estamos viendo a nuestro alrededor. Y además, hay que tener presentes otras dos cosas: en primer lugar, no creo que estos cambios vayan a ser reversibles. No creo que podamos verdaderamente esperar retornar al mundo de Estados nacionales soberanos independientes y autónomos, que se hizo familiar a finales del siglo XIX. Y en segundo lugar, pienso que una vez que tomemos este hecho en serio podremos percatarnos de una serie de cambios que se están produciendo y que, hablando en rigor, nos exigen que miremos de nuevo a lo que era fuerte y digno de conservarse en las ideas del derecho consuetudinario y del derecho natural. Por lo que se refiere al derecho consuetudinario, me he referido a algunas formas en que surgen variedades de legalidad, e incluso instituciones judiciales, por ejemplo, en las favelas de Río de Janeiro, donde el Estado brasileño es impotente para decidir cómo deben discurrir las cosas, pero donde la gente necesita algún sistema de legalidad, algún sistema jurisdiccional, con el fin de poder vivir vidas tolerablemente humanas. Es un ejemplo que me ha proporcionado un profesor brasileño amigo mío, pero pienso que también en otras áreas el Estado está perdiendo su monopolio jurisdiccional porque es incapaz de suministrar servicios judiciales a la gente, con rapidez suficiente como para poder hacer frente a sus necesidades. La gente de negocios prefiere contratar a un mediador privado para decidir algún asunto contractual en un mes antes que esperar cuatro años a que los tribunales civiles se dispongan a oír su caso en un foro mucho más caro. De modo que también en este caso encontramos que, por razones de funcionalidad, por razones de necesidades prácticas, la clase de monopolio del control sobre el proceso judicial que el Estado nacional trataba de mantener para sí mismo se está viniendo abajo simplemente a causa de que el Estado no es capaz de proporcionar servicios judiciales con la suficiente eficiencia o con la suficiente prontitud, como para hacer frente a las necesidades imperativas de la gente de negocios, no más que a las necesidades imperativas de los pobres. Ambos, el rico y el pobre, tienen sus diferentes razones para buscar vías alternativas de legalidad y para desarrollar vías de práctica judicial que eluden la estructura judi-

cial del Estado nacional. Y para considerar también las cosas por el otro lado, si se mira fuera del Estado, lo que encontramos es el desarrollo de toda una serie de instituciones que yo llamo «instituciones liliputienses», instituciones que son influyentes justo porque carecen de poder, justo porque carecen de toda clase de fuerza, instituciones que están en situación de criticar las acciones de los Estados nacionales desde un punto de vista global, me refiero a instituciones tales como la Cruz Roja, Amnistía Internacional, Africa Watch, y todas las organizaciones caritativas que han estado peleando por ayudar a la gente en Somalia, Bosnia y en otros sitios: son instituciones que ahora sirven para actuar como expresión de lo que Tomás de Aquino llamaba la *ratio naturalis*, el punto de vista moral compartido al que los hombres de buena voluntad y tranquila reflexividad llegarán por sí mismos sin necesidad de ser engañados por el Estado, y sin necesidad de que el Estado les diga qué han de creer, y en este sentido pienso que las instituciones no gubernamentales, que han sido mucho más diligentes y mucho más efectivas al enfrentarse a las crisis humanas que se han producido en el mundo durante los últimos cinco años, pienso, digo, que estas instituciones no gubernamentales nos proporcionan una suerte de encarnación de una idea de la ley natural. Esas organizaciones lo llaman derechos humanos universales, pero no nos engañemos a nosotros mismos. Las referencias a los derechos universales del hombre son una especie de versión actual de la ley natural, desde un determinado punto de vista, el de la conciencia moral compartida de todos los seres humanos. Así pues, he aquí el resumen de lo que he dicho en mi conferencia, que estamos saliendo de un período en que el Estado tenía el monopolio de la jurisdicción y de la práctica jurídica y de la legalidad y entrando en un período en el que otras muchas instituciones comparten con el Estado la preocupación por la legalidad, la preocupación por la jurisdicción, y que tenemos que estar preparados para sacar las consecuencias.

M. A. —La última pregunta va a ser de tipo biográfico: usted ha vivido por lo menos en dos países, en Inglaterra y en los Estados Unidos, y tiene, por tanto, experiencia de las universidades europeas y de las universidades en Estados Unidos, ¿cuál es la diferencia de clima entre ellas?

S. E. T.—Hay algo que quisiera decir en relación con esto, que pienso que es muy relevante, muy importante, tanto para los lectores de *Doxa*, como sobre todo para el Congreso que estamos teniendo aquí en Madrid. Y es algo que aparece con toda claridad, creo, en la conferencia que ha pronunciado Owen Fiss. Tiene que ver con la manera en que el derecho incide en la vida americana, que es a lo que se ha referido Owen Fiss en su conferencia. Se trata de lo siguiente. En los Estados Unidos la actitud general de la gente, cuando piensa en

la sociedad en la que vive, es que esa sociedad está todavía en proceso de construcción. Cuando viví en Inglaterra, allí no era esa la mentalidad en absoluto, y pienso que todavía no lo es en absoluto. La gente en Inglaterra piensa básicamente que su sociedad tiene una estructura que sería capaz de adaptarse a cualesquiera necesidades futuras. De modo que el derecho y la gente de toga en Inglaterra, y pienso que esto probablemente también es verdad de muchos países de la Europa occidental y, ciertamente de Francia, el derecho y la gente de toga, digo, se considera que tienen tareas que vienen enteramente definidas dentro de la estructura del Estado tal como ahora existe. Mientras que en los Estados Unidos la actitud más común de la mayoría de la gente hacia el derecho, y me refiero tanto a los juristas, que hacen el trabajo, como a la gente que no es de profesión jurídica, es la de mirar a la ley como un instrumento de construcción social. La actitud primera de esta gente ante el derecho es considerar al derecho como un instrumento a través del cual tiene de hecho lugar la construcción social. Consideran que esa tarea de construcción social consiste en inventar nuevas instituciones y hallar nuevos patrones de acción que sostengan esas instituciones, habiendo, por tanto, de introducirse las distinciones y procedimientos legales y los términos de referencia legales que permitan a esas instituciones seguir operando de la forma que se desea. E importa mucho entender bien esto en relación con lo que Owen Fiss dice sobre el papel del feminismo en lo tocante al futuro desarrollo del derecho en América. Porque Fiss está viendo la teoría feminista como una teoría que ayuda a ejercer influencia y a controlar la práctica, es decir, se trata de teoría en el sentido en que la teoría queda al servicio de la práctica. No es teoría en el sentido en que los intelectuales de la Sorbona discuten sobre teoría tomando una botella de vino en la Rive Gauche. Es teoría en el sentido en que tal teoría pasa a controlar las decisiones que se toman en Washington entre la gente que se ocupa de los aspectos jurídicos de la toma de decisiones políticas. Esta distinción, desde el punto de vista de la filosofía del derecho es una distinción terriblemente importante, y permítanme ponerla en relación con una distinción más amplia que también mencioné en mi conferencia en este Congreso. La gente habla de las actitudes americanas hacia el derecho, como hacia otras muchas cosas, como unas actitudes caracterizadas por el pragmatismo. Y alguna gente, desde un punto de vista europeo, piensa que esto es un defecto del pensamiento americano y de la práctica americana. Piensan que los americanos son muy propensos al compromiso, que no tienen una comprensión suficiente de los principios. Pero yo creo que decir esto es malentender el significado del pragmatismo en la escena americana. El pragmatismo no es otra teoría más, para ser discutida por la *intelligentsia*, el pragmatismo es el nombre de una actitud mental en que el valor de la teoría se juzga

por el grado en que esa teoría puede ponerse en práctica, en que cabe efectuar con ella cambios para el bien de los hombres. Y es por esto por lo que pienso que el pragmatismo es un paso en la recuperación, en la reapropiación de la filosofía práctica que jugó un papel tan grande en el pensamiento europeo anterior a Descartes. Y permítame añadir una cosa que se me ocurre ahora que estoy hablando de esto. He dado un curso sobre el desarrollo del mundo moderno a los estudiantes de los primeros cursos de carrera en la North Western University, y cuando miro la historia de la Europa medieval, me quedo totalmente perplejo ante la imagen de la Europa medieval que nos ha sido inculcada a la mayoría de nosotros. La Edad Media, desde la época de Gregorio el Grande, desde 1180, hasta las grandes epidemias del siglo XIV, e incluso después hasta el siglo XVI, la Edad Media fue uno de los grandes períodos de expansión económica y de transformaciones económicas que haya conocido jamás el mundo. Existe un maravilloso libro, escrito por Harold Berman, que lleva el título de *Law and Revolution*, fue profesor en la facultad de derecho de Harvard durante muchos años; su espléndido libro empieza con Gregorio el Grande y habla de las transformaciones sociales de Europa durante estos siglos y de la forma en que los principios centrales de la tradición jurídica europea se desarrollaron y cobraron forma al servicio de esta transformación social. La clase de cosas que el autor subraya es que en el año 1000 había quizá dos ciudades en la Europa occidental que tenían una población de más de diez mil habitantes. Pensemos en qué sería vivir en una Europa occidental en la que sólo dos ciudades tuviesen una población de más de diez mil habitantes. En el siglo XIV había docenas de ciudades que tenían poblaciones superiores a los doscientos mil habitantes. Es decir, el mundo medieval no es una sociedad estática, no es una sociedad dominada por la jerarquía eclesiástica, no es ni mucho menos una sociedad en la que todos se conforman con patrones fijos. Es una sociedad que está viviendo los más sensacionales y extraordinarios cambios tecnológicos, económicos, de población, humanos en general. Digo esto no para animar a la gente a asumir ninguna clase de medievalismo sentimental, porque los medievalismos sentimentales siempre han estado al servicio de una visión equivocada de lo que fue realmente la Edad Media: ese medievalismo es una especie de invención romántica de una ficticia sociedad medieval que se utiliza después como excusa para imponernos en la actualidad una especie de conservadurismo, que fue totalmente extraño a lo que fue realmente la vida en la Edad Media. La vida en la Edad Media viene mucho más representada por Hans Sachs, el Meistersinger, el gran artesano, la gente dedicada a la invención técnica. Cabe expresarse de forma un tanto sumaria y decir que el Renacimiento empezó a principios de la Edad Media; sería una buena forma de expresarlo, porque la idea de

que hubo un largo período de vida estática medieval, de vida religiosa idealizada y de que el Renacimiento vino a romper con todo ello, esa idea es un completo error. Toda la construcción de Europa occidental y de la cultura de Europa occidental se vio envuelta desde el principio en un proceso de expansión y transformación económica y social que no entendemos, y que sólo empezamos a intuir cuando leemos libros como el de Harold Berman y empezamos a tomar contacto con las cifras que son reflejo de los hechos que ese libro trata de poner ante nosotros. Y también tenemos que tratar de entender todo el desarrollo de los nuevos sistemas de derecho en Bolonia y Salerno y en las grandes escuelas italianas de derecho del siglo XII. Uno tiene que entender esto como algo que esencialmente tiene que ver con el proceso de invención jurídica, y pienso que a este respecto todo ello tiene mucho más en común con la forma en que el derecho opera en el progreso de transformación social dentro de la sociedad de Estados Unidos que con una concepción estática del derecho dentro de una estructura más o menos fija de la sociedad, que uno encuentra en países como Inglaterra.

