

máticas, que generalmente no interesan a los que se ocupan de los problemas morales.

Ciertamente muchas cosas se podrían discutir y el lenguaje se tendría que pulir en muchas expresiones desusadas en castellano; pero el problema es demasiado complejo para ser dilucidado en una reseña.

Si en 336 páginas sólo nos ha hablado de los fundamentos, esperamos que el doctor Robert S. Hartman, con la gran preparación científica e histórica que posee, en las "condiciones casi ideales" (pág. 26) que le ofrece nuestra Universidad Nacional, pueda darnos un día no lejano la verdadera "ciencia" de la moral.

DR. JOSÉ ÁLVAREZ LASO

Cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México: Helmut Coing, *El sentido del derecho*; Brand Blanshard, *¿Está la ética en un callejón sin salida?*; Theodor Lessing, *Estudio acerca de la axiomática del valor*.

Acaban de publicarse los primeros tres cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. La meta de esta serie es presentar al mundo ibérico destacados trabajos de la filosofía contemporánea y clásica no accesibles hasta ahora en lengua castellana. Habrá títulos sobre lógica, epistemología, metafísica, axiología, ética, estética, filosofía del derecho, filosofía de la ciencia y filosofía de la historia.

Los primeros tres cuadernos plantean el problema fundamental de la axiología y representan en su secuencia tres fases de este problema.

El ensayo de Coing discute la axiología como base científica de la teoría del derecho. Opone a la teoría pura de Hans Kelsen, al positivismo formal jurí-

dico, una concepción axiológica material. La finalidad de la teoría pura del derecho es desarrollar una ciencia jurídica que prescindiera de todo contenido sociológico, ético o político. Tal teoría busca el método que corresponde a la esencia específica del derecho en su particularidad, en contraste con otros fenómenos de la realidad espiritual, como la ética; un método en el cual se manifieste esta particularidad. La teoría halla esta esencia en la naturaleza específica de la norma jurídica como norma hipotética coercitiva. El método jurídico puro consiste en descubrir este hecho e investigar la unidad del sistema de normas coercitivas. No le interesa el contenido de tales normas; éste es indefinido e infinitamente variable.

En la base de esta teoría se halla, a pesar de (o, en el fondo, precisamente a causa de) su carácter puramente formal, una concepción muy definida de la esencia del derecho y de la posibilidad de su conocimiento, Coing la precisa como sigue:

1. El derecho es un aparato coercitivo para cualquier finalidad. Es un orden de poder y de autoridad.
2. Los contenidos morales, en particular la justicia, son con toda probabilidad una ilusión, una "ideología", y, de todas maneras, racionalmente incomprensibles.

3. Ningún contenido específico de índole moral o sociológica está coordinado esencialmente con el derecho.

La teoría pura, entonces, parte de concepciones del derecho muy concretas. Afirma que corresponde a la esencia de éste, y que es el único método posible y específicamente científico de investigar el fenómeno en general (en contraste con los derechos positivos individuales). Tal afirmación, sin embargo, sólo se justifica, según Coing, si también esas tesis sobre el derecho son correctas. Si fuera posible una aproximación científica al *significado* del derecho y si pudiera constatarse un *contenido* típico, entonces el método de la teoría pura re-

sultaría inadecuado. Particularmente la idea de un método "puramente jurídico" se volvería problemática si se pudiera demostrar la existencia de significados éticos conectados esencialmente con el derecho. ¿Por qué —se podría preguntar— habría de usarse un método para el conocimiento del derecho que excluyera todos los puntos de vista éticos, si tales significados éticos pertenecen esencialmente al contenido del derecho?

No es posible oponer a la teoría kelseniana, como correctamente subraya Kunz, simplemente postulados éticos. No es posible rechazar un método de conocimiento porque contradiga las metas prácticas de la política o de la educación. La ciencia solamente puede preguntarse si tal método es correcto. La rectitud del método tiene que demostrarse en la fecundidad, es decir, en la comprensión de los rasgos esenciales del objeto contemplado por él. Este objeto es el derecho (como fenómeno) y su estructura. El método de Kelsen, entonces, sólo puede ser criticado si existe otro método científico que permita la aproximación al derecho y el conocimiento de sus rasgos esenciales. De hecho, dice el autor, disponemos de tal método. Además de las ciencias naturales existen las del espíritu, con su método particular y su planteamiento de metas, que hacen posible científicamente la comprensión de los contenidos espirituales.

Este método de las ciencias del espíritu se basa en el reconocimiento de que la relación del hombre con lo psíquico-espiritual es diferente de su relación con la naturaleza inanimada. En tanto que podemos explicar los acontecimientos naturales en sus procesos causales individuales, si bien no los podemos comprender en su significado, sí podemos comprender el espíritu en su significado. Esta comprensión del significado —sea la acción de una personalidad o el contenido de una obra espiritual— es posible, porque el espíritu humano tiene

una estructura igual en todas partes y por eso sólo existe, para él, un número limitado de formas de expresión— circunstancia en que se basa la posibilidad general de la comunicación entre los hombres. Cada una de tales atribuciones de significado se funda en una valoración; la actividad humana carece de sentido cuando no realiza ningún valor, y carece de propósito cuando ningún valor significativo es cognoscible.

Los valores que hacen posible la atribución de significados nos son dados inmediatamente. Podemos demostrar y describir su significado, por ejemplo, el valor de lo santo, de lo justo, etc. Por eso cabe desarrollar las diversas posibilidades de la atribución de significado en su contenido valorativo apriorístico. Al hacer esto, al hacer vivir dentro de nosotros mismos el significado de los valores individuales sobre la base de nuestra propia vivencia, ganamos la posibilidad de comprender las obras espirituales y la vida espiritual viviéndolas dentro de nosotros mismos. Ciertamente, este método no alcanza la exactitud del conocimiento de la ciencia natural; incluye demasiados elementos personales. Pero el procedimiento no es, en cambio, puramente subjetivo; se puede verificar y repetir. El método de la ciencia del espíritu se basa en la comprensión de la estructura del espíritu y del alma humanos. Conduce a una comprensión del fenómeno individual histórico sobre la base de las tendencias universales y fundamentales del espíritu y del alma humanos. Comprendemos lo individual en función de los fines que el ente espiritual puede plantearse o proponerse en general.

Cuando se plantea el problema del significado de un fenómeno como el derecho, resulta entonces difícil encerrar este significado en una fórmula. Un examen superficial basta para demostrar que no hay un valor supremo único del cual el derecho reciba la determinación de su finalidad, su sentido en la existencia humana, sino varios. La fina-

lidad más elemental del derecho es la *paz social* mediante el orden social. El derecho quiere desechar la fuerza y producir la paz, de modo que la esfera vital de cada individuo y de cada grupo de la comunidad jurídica se definan mutuamente de acuerdo con reglas universales, a fin de que los conflictos se puedan decidir mediante juicios legales.

Estrechamente conectado con el propósito de la paz, pero ya trascendiéndolo, está el afán de *seguridad* de las posiciones logradas, el interés en la continuidad o la estabilidad activa en el derecho. Uno de los esfuerzos más elementales del hombre es escapar a la siniestra inseguridad de la existencia, hacer su vida comprensible, segura y racional. En este afán lo ayuda el derecho, que ha sido proyectado para durar y es en principio inviolable y digno de confianza.

Pero tampoco con el afán de seguridad se describen completamente las tendencias fundamentales activas en el derecho. En oposición a las doctrinas del escepticismo, no se puede negar la existencia, en lo jurídico, de tendencias morales. El fallo del juez debe ser justo. Este requisito se halla en todas las culturas, períodos y épocas. Jueces parciales e injustos los ha habido siempre; pero no hay ningún pueblo que los haya considerado ideales.

Además de la justicia, hay otro valor moral dominante: la *dignidad humana*. La ley la realiza al garantizar la libertad y los derechos subjetivos, y crea una esfera segura en la cual el hombre puede crear y obrar libremente. "Derecho y libertad" es una vieja unión de palabras. La idea de la libertad se une así a las exigencias de la justicia: ambas excluyen la arbitrariedad y el menosprecio de la persona. Esta unión es el fundamento de los derechos humanos y de toda limitación jurídica o legal del poder del Estado.

Finalmente, hay también otros valores morales elementales que desempeñan un papel normativo en el derecho. La fuer-

za obligatoria de los contratos se basa en la idea de la *buena fe*. De ella se deducen obligaciones de información; sobre su base se prohíbe la conducta malintencionada y dolosa.

Así, el derecho recibe su significado de una pluralidad de finalidades. Tiene que establecer la paz, el orden y la seguridad; también tiene que crear Estados justos, garantizar la libertad y ayudar a la victoria de la buena fe en los negocios legales. La relación de estas finalidades se puede aclarar con la metáfora de los niveles: sobre la base de un orden simple de paz se sobreponen otros niveles jurídicos segura y moralmente determinados. Estas finalidades tienen necesariamente que ser realizadas todas a la vez; algunas pueden destacarse, otras postergarse. En ciertas situaciones también pueden estar en contradicción; la seguridad del derecho puede contradecir a la justicia social, o la libertad a la buena fe. En tales casos no hay ninguna solución predeterminada, sino tan sólo elección y decisión.

Sin embargo, el contenido del derecho no es "variable sin limitación"; su significado no puede determinarse arbitrariamente. El derecho sirve esencialmente a finalidades definidas; y, también esencialmente, es incompatible con otras finalidades definidas. Ningún derecho puede hacer regla de la violación de los contratos, del dolo, del engaño, del robo, de la parcialidad y del desorden. Ninguna relación legal entre hombres, es decir, ninguna relación vital ordenada por normas legales, puede consistir en la entrega de un semejante a la arbitrariedad de otro. Hay otros planteamientos de finalidades y valores que no se oponen al derecho, pero que no pueden realizarse por y en el derecho, como el amor y la genuina comunión personal. Estas finalidades y valores no pueden integrarse en un orden abstracto, y se oponen a la formulación de reglas generales.

El problema de las finalidades del derecho se resuelve entonces en el sentido de que éste recibe un significado muy

preciso de un grupo definido de finalidades, y excluye o es indiferente a otras finalidades. Así se presenta como un fenómeno que se destaca claramente, por su propio significado, entre los demás de la vida espiritual e intelectual. No es entonces necesario, como sostiene la teoría pura del derecho, recurrir a una estructura puramente formal para comprenderlo en su esencia; más bien tal procedimiento erraría necesariamente la verdadera naturaleza del derecho, la cual, a diferencia de disciplinas como las matemáticas y la lógica, no se agota en relaciones lógicas puramente deductivas, desarrolladas a partir de axiomas definidos, sino que se constituye en contenidos materiales. La estética, la teología y la ética, no la matemática, deben ser el modelo para la comprensión del derecho como un fenómeno general y un orden positivo particular.

Con esta conclusión de Coing surge imperativamente el problema de cómo se deben entender estas disciplinas axiológicas. El segundo cuaderno intenta dar una resolución a este problema.

El ensayo de Blanshard es una de las exposiciones más claras de la situación presente de la Ética. Su tesis es que la gran tradición ética parece haber terminado en un callejón sin salida después de dos mil años. La norma de tal ética era "vivir para realizar el mayor bien". Esta norma ha sufrido en nuestros días tres ataques: el primero dirigido contra su fin, el segundo contra su objetividad y el tercero contra su noción del bien. El bien en esta tradición era una simple cualidad no natural que pertenecía evidentemente de suyo a experiencias de varias clases. "No era nada sensible como lo amarillo o lo dulce; no era una cualidad natural si por ella se entiende algo que puede ser observado y medido científicamente. Más aún, era tan simple que caía más allá de todo análisis lógico. Era una de esas nociones fundamentales, como el tiempo y la existencia, acerca de las cuales po-

demostramos decir extraordinariamente poco, no obstante que nos son perfectamente familiares... Si hay alguna teoría ética en que podamos pretender que convergen todas las mentes capaces a partir de Platón y Aristóteles, pienso que es ésta." Blanshard se propone examinar qué es lo que ha quedado de esta teoría después de los ataques que ha sufrido en los años recientes. El primer ataque fue el de los *deontólogos*, que sostuvieron que la ética comete un error al derivar lo recto de lo bueno; el segundo, el de los *positivistas*, que afirmaron que el bien no es una cualidad y que, por tanto, no es inherente a nada; el tercero fue el de los *intuicionistas* y los *naturalistas*; los últimos insistieron en el hecho de que aunque el bien fuera una cualidad —como aseveran los intuicionistas— ésta sería meramente natural, y que, por consiguiente, la ética debe renunciar a sus pretensiones de ser algo más que una ciencia natural.

Los deontólogos polemizan en contra de lo bueno en un sentido utilitarista: dicen que el deber no tiene nada que ver con lo bueno. Blanshard no acepta esta conclusión, puesto que el deber está esencialmente anclado en el arquetipo racional de la vida; entonces, siguiendo el propio deber siempre, estaremos de acuerdo con este arquetipo, aunque en ciertos casos particulares pueda parecer que no se está haciendo el bien. En otras palabras, Blanshard sustituye lo bueno utilitario por una clase diferente de bien racional. Su respuesta a los deontólogos, pues, es que lo recto está basado en el bien y no el bien en lo recto.

De modo similar responde a los positivistas y emotivistas. Ellos sostuvieron que no hay algo así como juicios sobre el bien y el mal o sobre lo recto o lo injusto. Blanshard, en su réplica a los emotivistas, acude a su visión racional del valor. Justifica su opinión mostrando su inexactitud sistemática del emotivismo en su "descuidado" tratamiento de los juicios de valor. La concepción emotivista debe ceder, pues

“nos pide abandonar modos de pensar que están mucho mejor fundados que ella”. Es más, el emotivismo es erróneo, porque es irreconciliable con nuestro modo de pensar acerca de los valores y porque torna arbitrarias y sin fundamento todas nuestras actitudes. Las actitudes se dividen, según los emotivistas, en pro y anti actitudes. Pero, ¿por qué deberíamos ver favorablemente, digamos, la felicidad y la educación de nuestros niños y desfavorablemente su ignorancia y miseria? La respuesta natural sería decir que la felicidad y la educación son buenas y la ignorancia y la miseria malas. Pero esta respuesta natural le está impedido darla al emotivista. Para él el hecho no es favorable porque sea bueno; es bueno porque es favorable, y es favorable sin ninguna razón aparente. No hay algo así como el bien objetivo para el emotivista. Esta concepción le parece a Blanshard menos convincente que el antiguo y honorable prejuicio de que hay un bien semejante, y, en consecuencia, racionalidad y orden en los juicios de valor.

La tercera racha de críticas contra la teoría tradicional es la de los intuicionistas, en particular la de G. E. Moore, y los naturalistas. La crítica de Moore se dirige contra la distinción entre el “ser” y el “deber” en la teoría tradicional. Cuando los ideales utilitaristas concluyen que el deber consiste en buscar no el mayor placer sino el mayor bien, tiene entre manos la desconcertante cuestión de qué hay que entender por “bien”. El bien es lo que es imputable en común a todas las cosas buenas. Pero ¿qué es? Moore brega con esta cuestión y concluye que el bien no es de ningún modo una característica del mundo natural. Nadie ha visto o, más aún, sentido el bien. Por poco que pudiera ser sentido podría ser definido. Es tan simple como para ser inanalizable.

Esta reinterpretación de la teoría tradicional fue criticada por los moralistas naturalistas que no pudieron encontrar tal cualidad en su experiencia propia y

la consideraron como un fuego fatuo filosófico que se disuelve cuando se trata de asirlo. Blanshard está de acuerdo con las críticas de Moore. Le parece difícil comprobar esta cualidad no natural de lo bueno y piensa “que los bienes y los males están más firmemente enraizados en la naturaleza humana de lo que los ideales utilitaristas pueden admitir”. Cree que el cumplimiento de los deseos humanos entra en el significado esencial del bien o lo suple en todo o en parte. Comete, pues, lo que Moore denomina la falacia naturalista, y sostiene, que no es una simple cualidad, sino un complejo de características de las cuales la palabra “bien” es meramente la puerta de entrada. Lo bueno se compone de dos ingredientes: la satisfacción, y la cualidad de la satisfacción, el cumplimiento.

Es claro que este análisis sólo se aplica a lo bueno moral y no al Bien en sí o en general, de lo cual lo bueno moral es sólo una especie. Así, mientras que el análisis de Blanshard es importante para la *ética*, plantea la cuestión de si una salida del callejón es posible si no se hace un análisis fundamental del Bien, más que de algo bueno; un análisis axiológico más que ético. Tal análisis fundamental y axiológico lo encontramos en el Cuaderno nº 3.

Lessing es uno de los discípulos de Husserl y aplica, como nos dice el mismo Husserl, el método fenomenológico a la axiología.

Lessing aclara que una es la axiología y otra la ética. Aunque el libro fue escrito, como dice el autor, bajo la fuerza de pensamientos éticos y psicológicos, su propósito es sentar una axiomática eterna *more geometrico tractata* que debe ser independiente —semejante a la matemática— de ciencias materiales como la ética, la estética, la filosofía del derecho, la economía o la moderna psicología de los valores. En otras palabras, debe ser una *axiología formal*. El objeto de la filosofía axiológica debe ser la esencia del

valor, no su ser, devenir o causar. Como Ortega y Gasset, Lessing ataca el pensar empírico valorativo. Cuando la razón primitiva reconoce que los valores no son "hechos de la vida... y que las normas de la experiencia son tan poco reales como los cuadrilongos y los triángulos, entonces cree que no son nada". El problema del valor no se puede resolver ni por conceptos psicológicos ni positivistas ni metafísicos. Aun Kant, según Lessing, ha cometido lo que Moore llamó la falacia naturalista, interpretando el valor como metafísico; una "solución del embarazo".

Lessing comienza por señalar la confusión, en la ética de Kant, entre el *obrar moralmente* y la *regla moral*. Dice que si es claro que Kant comete esta confusión, el filósofo moral tiene la obligación de preguntarse qué pueden ser las reglas puras axiológicas. Esto conduce, después de la primera sección de su primer capítulo, que él llama "El problema primordial", a la segunda, "Posibilidades de la axiología". Al principio aclara que habla de una axiología formal o pura. Toma como epígrafe de la sección un dicho del científico francés Poincaré; *es imposible una ciencia empírica sin referencia a un mundo a priori de objetos no empíricos y constantes*. Comienza la sección con estas palabras: "¡Una axiología pura! Esa 'axiología pura' sería una disciplina 'trascendental' a priori. Formaría la contrapartida —en el dominio de la práctica— de la lógica formal pura. Así, pertenecerían a la axiología pura todos los enunciados sobre el valor que prescindiesen enteramente de la volición, la conducta valorativa y la valoración. Es decir, proposiciones como las siguientes: Si A es un valor positivo y B es un valor positivo,  $A + B$  son un valor positivo mayor que A y B solos. Si *a* es un valor negativo y *b* es un valor negativo,  $a + b$  son un valor negativo mayor que *a* solo y *b* solo, etc. Esta 'axiología pura' puede denominarse aritmética del valor. En su cima tienen que

encontrarse *axiomas generales intuitivos*, comprensibles por sí mismos e incondicionados. En ellos se articulan luego, de modo análogo a la matemática, proposiciones *demonstrativas* propias de una matemática del valor. Estas proposiciones matemáticas del valor serían enunciados en parte sobre la *forma* necesaria del 'valor en general', en parte sobre la *esencia* necesaria del 'valor en general'".

Aquí Lessing nos da en detalle el alcance sistemático de la axiología; y son precisamente proposiciones como éstas las que constituyen la axiología formal. Lessing ve claramente la relación entre la axiología y los valores específicos actuales. "La región total de la aritmética valorativa es *a priori* en relación a cada clase de axiología actual", es decir, la ética, estética, etc. "Puede significarse en relación al 'objeto' valor como la región de los asertos puramente formales."

De esta axiología pura o formal tienen que separarse las reglas de la aplicación que se pueden llamar *axiología normativa* en contradicción a la *axiología teórica* y que pueden formularse por ejemplo como "Si tengo A por un valor positivo y B por otro, preferiré razonablemente A y B tanto a A solo como a B solo. Si tengo *a* por un valor negativo y *b* por otro, evitaré razonablemente más  $a + b$  que *a* solo o *b* solo". Aclara que estas reglas son reglas de aplicación de la ciencia axiológica —reglas normativas formales— y no reglas de aplicación de una ciencia *aplicada* axiológica —reglas normativas materiales, por ejemplo reglas de la ciencia de la psicología axiológica.

Aunque es muy claro el pensamiento de Lessing sobre la diferencia entre la axiología pura y sus aplicaciones, no nos presenta un sistema elaborado de tal axiología. Pero nos da sugerencias que pueden significarse como intuiciones profundas en tal axiología. "Una axiología pura no debe contener más que asertos *a priori* de las determinaciones formales de lo que es el valor

mismo sin cuidarse en lo más mínimo de si este valor es deseado o no; tampoco si hay o qué son las cosas que son valoradas o que tienen valor." El primer requisito se dirige contra Kant, que no sabe que el valor puramente en sí y formal nada tiene que ver con la voluntad, y el segundo es contra la doctrina de que un valor solamente puede definirse indirectamente por medio de las cosas que tienen valor. "Del mismo modo la lógica pura no contiene nada más que determinaciones formales de la validez sin cuidarse de si esta validez es conocida también o no, y sin cuidarse de que sea verdadera materialmente. Todas las proposiciones de la lógica pura ( $a = a$ ; si  $a = a$  entonces no puede ser  $a =$  no  $a$ , etc.) no dicen sino cosas obvias e intuitivas. Del mismo modo también las proposiciones axiológicas puras deben ser obvias como todos los axiomas intuitivos."

Entonces Lessing presenta una cuestión que es actualmente el meollo de la comprensión del valor y que cada axiología debe plantearse y responder: *¿Hay determinaciones formales particulares para el "valor en general"?* ¿No se trata tal vez simplemente de una modificación de las leyes formales lógicas? ¿O de reglas que son válidas para cualquier especie de conjuntos en general? ¿Por qué no es el "valor" expresado por un juicio del valor así como la verdad es expresada por un juicio de conocimiento? ¿No son las determinaciones formales de lo objetivamente verdadero o de lo objetivamente valioso nada más que leyes del juicio correcto?

Lessing contesta a estas preguntas en sentido negativo, y así toma una dirección que no le permite desarrollar su intuición profunda en una axiología formal. Cree que el pensamiento valorativo es tan diferente del pensar ordinario que no se le puede aplicar la misma lógica, sino que hay que construir una lógica enteramente nueva, una axiología totalmente *sui generis*. No ve que cada marco de referencia debe ser lógico y que

no se debe hacer una distinción entre la lógica valorativa y la lógica misma, excepto en el respecto de que la lógica valorativa es una especie de la lógica (como también es la matemática). La única solución del problema de Lessing es entonces interpretar el valor lógicamente para obtener así una red sistemática. En otras palabras, no se puede construir una axiología sin lógica. La razón del error de Lessing es que todavía piensa en el valor en términos demasiado materiales. Así dice que la axiología pura no es tan formal como la lógica formal o la matemática, porque estas regiones formales deben servir como los presupuestos que hacen posible las leyes *a priori* del valor. Tiene razón respecto a la lógica, pero no respecto a la matemática. La lógica es el presupuesto de la axiología, pero del mismo modo el presupuesto de la matemática. Matemática y axiología son especies de la lógica y tienen la misma naturaleza formal. Es muy posible que Lessing no conociera la relación entre la lógica y la matemática, porque la obra de Russell y Whitehead apareció al mismo tiempo que Lessing había desarrollado sus ideas. "Los asertos formales sobre 'valor'", dice Lessing "presuponen de una manera totalmente distinta que 'algo' tiene valor de cómo lo hacen las leyes lógicas". Debiera decir que la axiología formal presupone *otros objetos* —es decir valores— distintos de los que presuponen la lógica o la aritmética, pero en vez de esto dice que la axiología presupone en una manera totalmente distinta sus objetos. Hace, entonces, una diferencia en las maneras de presuposición más bien que en los objetos de las dos ciencias. Por otro lado, patentiza que la axiología pura debe ser completamente independiente de los valores actuales, es decir, de sus objetos y que "de todos modos la axiología pura está relacionada con todas las teorías actuales del valor de naturaleza formal". Si hubiera visto Lessing que en la lógica misma se puede defi-

nir el valor y encontrar el axioma valorativo de la axiología pura, hubiera visto que no hay diferencia entre la formalidad de la aritmética y la de la axiología; pero esta posibilidad nunca se le ocurre y nunca hace la analogía exacta entre la ciencia del valor y la ciencia del hecho. Con todo, su libro es uno de los tratados clásicos de la axiología.

Los tres cuadernos del Centro de Estudios Filosóficos nos introducen así a tres niveles del pensamiento valorativo: Coing propone aplicar disciplinas valorativas al derecho; Blanshard nos advierte los problemas de una de estas disciplinas, a saber, la ética; y Lessing nos enseña la diferencia de principio entre la ética y la axiología. Del tratado de Lessing surge la pregunta con respecto a Coing: ¿cuál es la relación del derecho con la ética, por un lado, y con la axiología, por otro? ¿Es acaso la teoría del derecho una ciencia axiológica aplicada, como la ética? En este caso la ética no podría servir como modelo del derecho, según propone Coing, sino que la axiología debería servir como modelo para ambas, la teoría del derecho y la ética.

Preguntas como éstas conducen al dominio de la teoría de la ciencia misma. Se espera que futuros cuadernos del Centro en los campos de la lógica, la epistemología, etc., vengan a aclararlas.

ROBERT S. HARTMAN

Luis Recaséns Siches, *Filosofía del derecho*, Editorial Porrúa, México, 1959.

Es imposible, dentro del marco de una reseña dar una idea de la riqueza de este libro, que abarca todos los aspectos de la filosofía del derecho, y contiene bibliografía y referencias completas. Me propongo, por eso, elegir un solo aspecto en el cual veo la contribución significativa al pensamiento contemporáneo: su fundamentación axiológica

del derecho, es decir, su delineación teórica de los valores de la persona humana y los de la colectividad, y las percepciones claras para su aplicación en la práctica jurídica.

El derecho, para Recaséns Siches, no pertenece a la naturaleza física ni a la psíquica; ni es valor puro, sino es una norma con especiales características, *elaborada por los hombres con el propósito de realizar valores*. Es valor, norma y hecho, en relaciones de esencial implicación. "Derecho es una obra humana social (*hecho*) de forma *normativa* encaminada a la realización de unos *valores*".

El aspecto axiológico es el más problemático del derecho, tanto en el sentido teórico como en el sentido práctico. Es el más problemático teóricamente, porque a pesar de, o a causa de, la profusión de teorías del valor, nadie sabe con seguridad qué son los valores. Es el más problemático prácticamente, porque los problemas que surgen en la práctica jurídica son en la mayoría problemas de valor. Vamos a ver cómo Recaséns Siches corta el nudo gordiano de esta problematicidad.

El libro no es una cuarta edición del ya clásico libro del autor, *Vida humana, sociedad y derecho: Fundamentación de la filosofía del derecho*. Por el contrario, el autor afirma con razón que es un libro nuevo. Contiene abundancia de temas que no figuraban en la obra anterior, cuya exposición alcanza cien páginas nuevas. Además, en el tratamiento de la mayoría de los temas que estaban ya incluidos en *Vida humana, sociedad y derecho*, el autor ha introducido múltiples reestructuraciones, reelaboraciones, cambios importantes, pulimentos y variantes de matiz, que amplían y detallan los aspectos axiológicos del derecho.

Entre los temas nuevos, el autor ha concedido larga extensión a los principios fundamentales de Estimativa Jurídica, ofreciendo un detallado estudio de los llamados "derechos fundamentales