

REAFIRMACIÓN DE LA ESTIMATIVA MORAL Y JURÍDICA

(ANÁLISIS CRÍTICO DEL RELATIVISMO ESCÉPTICO DE KELSEN
EN AXIOLOGÍA)

No están hoy en día las cosas en materia de estimativa como estaban a fines del siglo XIX o en los comienzos del XX. En aquel entonces, por obra de la tiranía casi terrorista del positivismo, o de otras corrientes distintas pero similares en cuanto a los resultados —epígonos de la escuela histórica, materialismo, evolucionismo—, predominaba una actitud negadora de la axiología, o al menos una postura de escéptico desdén por este tema. Por el contrario, en el presente la meditación axiológica ocupa el centro de la preocupación del pensamiento jurídico.

Es verdad que en aquella época, de fines del XIX y de principios del XX, algunos iusfilósofos habían seguido cultivando el pensamiento iusnaturalista, ora de inspiración escolástica,¹ ora relacionado con las concepciones de la Ilustración, con los principios de las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, ora con el krausismo;² pero las voces de esos pensadores en aquel período resultaban poco operantes contra el predominio del positivismo. Ahora bien, ya en las postrimerías del siglo XIX y en los primeros años del XX, en otras direcciones empezaba a abrirse camino con paso firme la restauración de la estimativa jurídica. Tal restauración se logró, sobre todo, gracias al pensamiento de Stammler, quien en el año 1888 había producido una crítica demoledora de las negaciones formuladas por la escuela histórica,

¹ Recuérdese, p.e.: Theodor Meyer, S. I., *Institutiones iuris naturalis*, 1885; Giulio Costa-Rosetti, *Philosophia moralis*, 1886; Viktor Cathrein, S. I., *Philosophia moralis*, 1899; Graf von Hertling, *Naturrecht und Sozialpolitik*, 1893; *Recht, Staat und Gesellschaft*, 1906; Gutberlet, *Ethik und Naturrecht*, 1901; Varèilles-Sommières, *Les principes fondamentaux du droit*, 1889; T. Rothe, *Traité de droit naturel théorique et appliqué*, 1885-1912; G. B. Biavaschi, *Origine della forza obbligatoria delle norme giuridiche*, 1907; Vincenzo Lilla, *Filosofia del diritto*, 1880; *Manuale de filosofia del diritto*, 1903.

² Por ejemplo, Charles Beudant, *Le droit individuel et l'état; Introduction a l'étude du droit*, 1891; Henry Michel, *L'idée de l'état: essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, 1896; James Lorimer, *The Institutes of Law: A Treatise of the Principles of Jurisprudence as determined by Nature*, 1872; W. G. Miller, *Lectures on the Philosophy of Law*, 1884. Con inspiración en Rosmini, Alphonse Boistel, *Cours élémentaire de droit naturel, ou de philosophie du droit, suivant les principes de Rosmini*, 1870; *Cours de philosophie du droit professé a la Faculté de Droit de Paris*, 1899. En la escuela krausista española, Francisco Giner, *Principios de Derecho Natural*, 1873 (en col. con Alfredo Calderón); *Resumen de Filosofía del Derecho*, 1898; Adolfo G. Posada, *Relaciones entre el Derecho Natural y el Positivo*, 1881; *Ideas e Ideales*, 1903; Joaquín Costa, *La vida del Derecho*, 1876.

por el positivismo y por el materialismo,³ y en 1902 había presentado su doctrina del *Derecho justo* (Derecho natural de contenido variable).⁴ También Géný en 1899, había vuelto de nuevo la vista hacia ideas iusnaturalistas al hablar del *dato racional* en el análisis del Derecho.⁵ Asimismo Del Vecchio, ya desde los primeros años de este siglo, aportó una crítica decisivamente eficaz contra el positivismo, y esbozó un nuevo programa de axiología jurídica.⁶

La labor de renovación de la estimativa jurídica por caminos diferentes, pero todos ellos concordantes en desenvolver el tema axiológico, fue progresando rápidamente y adquiriendo un enorme volumen, hasta el punto de que en el presente en la gran mayoría de cátedras y de libros de Filosofía del Derecho se dedica principalísima atención al estudio de los criterios valoradores. Ya en 1910 el jurista francés Charmont subrayaba la restauración en grande de la convicción iusnaturalista, en su libro que llevaba como expresivo título *El Renacimiento del Derecho Natural*.⁷ El norteamericano Haines publicaba en 1930 una obra sobre *La Restauración de las Ideas de Derecho Natural*.⁸ Y en el mismo año Olgiati escribió un estudio sobre el mismo tema con relación a Italia.⁹

En nuestros días, se podría escribir un volumen mucho más grueso, en el que se pasara revista a todas las nuevas contribuciones al restablecimiento y a la reelaboración de la estimativa jurídica. Como testimonio de esta pujanza en la preocupación axiológica, y a manera de índice de recordación y de balance, mencionaré algunos de los más importantes iusfilósofos del siglo xx que han trabajado provechosamente en este tema. En los países de lengua alemana, además de Stammler, también: Loening, Kantorowicz, Ehrlich, Lask, Münch, Radbruch, Heller, Darmstaedter, Baumgarten, Mannigk, Rommen,¹⁰ y más recientemente: Brunner,¹¹ Küchenhoff,¹² Stadtmüller,¹³ Heydte,¹⁴

³ Rudolf Stammler, *Über die Methode der geschichtlichen Rechtschule*, 1888.

⁴ Rudolf Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Recht*, 1902.

⁵ François Géný, *Méthode d'interprétation et sources en Droit privé positif*, 1899.

⁶ Giorgio del Vecchio, *Il sentimento giuridico*, 1902; *L'Etica evoluzionista*, 1903; *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, 1903; *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, 1904; *Il presupposti filosofici della nozione del diritto*, 1905; *Il concetto del diritto*, 1906; *Il concetto della natura e il principio del diritto*, 1908.

⁷ J. Charmont, *La renaissance du droit naturel*, 1910.

⁸ Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts*, 1930.

⁹ F. Olgiati, *La rinascita del diritto naturale in Italia*, 1930.

¹⁰ Para una bibliografía completa de Stammler, Loening, Kantorowicz, Ehrlich, Lask, Münch, Radbruch, Heller, Darmstaedter, Baumgarten, Mannigk y Rommen, véase Luis Recaséns Siches, *Vida Humana, Sociedad y Derecho*, Editorial Porrúa, México, 3ª ed., 1952; nota 8, págs. 568-578.

¹¹ Emil Brunner, *Gerechtigkeit*, Zürich, 1943.

¹² Günther Küchenhoff, *Naturrecht und Christentum*, Düsseldorf, 1948.

¹³ Georg Stadtmüller, *Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung*, Recklinghausen, 1948.

¹⁴ Fr. A. Freiherr von d. Heydte, *Existentialphilosophie und Naturrecht*, en *Stimmen der Zeit*, 1948.

Becker,¹⁵ Coing,¹⁶ Marcus,¹⁷ Mitteis,¹⁸ Kempfski,¹⁹ Reiner,²⁰ Thieme,²¹ etc. En Italia, además de Del Vecchio,²² también: Petrone, Rava, Giacomazzi, Alessandro Levi, Pagano, Di Carlo, Castiglia, Cicala, Bartolomei, De Montemayor, Orestano, Ascoli, Bataglia, Pekelis, Treves, Bagolini, Carnelutti, Artana, Calogero, Pallieri;²³ y en los últimos cuatro años: Quadri,²⁴ Guidi,²⁵ Orecchia,²⁶ y otros. En Francia, además de Géný: Hauriou, Cuche, Renard, Le Fur, Delos, Gurvitch, Roubier, Marty, Husson,²⁷ Dumas,²⁸ etc. En los países británicos: Allen, Paton, Friedman, Bienenfeld, Julius Stone, D'Entreves, etc.²⁹ En los Estados Unidos de Norteamérica: Holmes, Cardozo, Pound, Wright, Morris R. Cohen, Haines, Chroust, Cairns, Lon Fuller, Hall, Cahn, Bodenheimer, Le Boutillier, Gerhart,³⁰ McDougal,³¹ etc. En Portugal: Cabral de Moncada, Merea, Brito, Lhamas,³² etc. En Brasil, Reale, Dorado de Gusmão, Lima, Pinto

¹⁵ Walter G. Becker, *Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts in Rahmen des bürgerlichen Rechts*, en *Arc. f. zivil Praxis*, 150, 1948.

¹⁶ Helmuth Coing, *Die obersten Grundsätze des Rechts: Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts*, Heidelberg, 1947; *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin, 1950.

¹⁷ Hugo Marcus, *Metaphysik der Gerechtigkeit*, 1947.

¹⁸ Heinrich Mitteis, *Über das Naturrecht*, Berlin, 1948.

¹⁹ Jürgen von Kempfski, *Naturrecht und Völkerrecht*, Tübingen, 1948.

²⁰ Hans Reiner, *Die goldene Regel*, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, III, 1948.

²¹ Hans Thieme, *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*, Basilea, 1948.

²² Para una bibliografía completa de Giorgio del Vecchio, véase: Luis Recaséns Siches, *Vida Humana, Sociedad y Derecho*, 3ª ed., Editorial Porrúa, México, 1952, notas 7 (págs. 559-560) y 8 (pág. 573); y Rinaldo Orecchia, *Bibliografia di Giorgio Del Vecchio, con cenni biografici*, 1949.

²³ Para bibliografía de los autores italianos precedentemente citados, véase: Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, nota 8, págs. 577-578. De Luigi Bagolini, además de las obras allí citadas: *Il problema del diritto*, 1941; *Il significato della persona nella esperienza giuridica e sociale*, 1946; *Valutazioni morale e giuridica nella crisi dell'etica individuale*, 1950; *Giustizia distributiva e simpatia*, en *Riv. Intern. de Fil. del Dir.*, 1954.

²⁴ Goffredo Quadri, *Coscienza giuridica e ideale de giustizia*, en *Riv. Intern. de Fil. del Dir.*, 1952 (I-II); *Uomo e persona*, *ibidem*, 1953 (I); *Il problema della moralità e del diritto*, *ibidem*, 1953 (III); *Giusnaturalismo*, 1950, *ibidem*, 1954 (I).

²⁵ Paolo Guidi, *La legge ingiusta*, en *Studium*, 1948.

²⁶ Rinaldo Orecchia, *La legge ingiusta*, en *Riv. Intern. de Fil. del Dir.*, IV, 1952.

²⁷ Para bibliografía de los autores franceses mencionados en el texto, véase: Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, nota 8, págs. 574-575; 578. De Georges Gurvitch, también: *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, 1935.

²⁸ Auguste Dumas, *L'essence du droit*, en *Arch. de Phil. du Droit et de Sociologie juridique*, VI^e Année, 3-4, 1936.

²⁹ Para bibliografía de los autores británicos y norteamericanos citados en el texto, véase: Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, nota 8, págs. 575-576.

³⁰ E. C. Gerhart, *American Liberty and Natural Law*, 1952.

³¹ Myres S. McDougal, *Law as a Process of Decision: A Policy-Oriented Approach to Legal Study*, en *Natural Law Forum*, Notre Dame Law School, I, 1, 1956; *The Comparative Study of Law for Policy Purposes: Value Clarification as an Instrument of Democratic World Order*, en *Yale Law Journal*, 67, 915, 1952.

³² Para bibliografía de los autores portugueses referidos en el texto, véase: Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, nota 8, pág. 569.

Ferreira, Sousa Sampaio, Silveira, Calvão,³³ Telles,³⁴ Machado Neto,³⁵ etc. En España: Giner de los Ríos, Posada, Pérez Bueno, Mendizábal y Martín, Mendizábal y Villalba, Sancho Izquierdo, Corts Grau, Castán, Legaz Lacambra, Galán Gutiérrez, Elías de Tejada, Ruiz Giménez, Lissarrague, Truyol y Serra, Gómez Arboleya, González Vicén, etc.³⁶ En varios países de Hispano-América: Dellepiane, Martínez Paz, Alberto J. Rodríguez, Ruiz Moreno, Gioja, Soler, Río, Bruera, Perriau, Linares, Casares, Fragueiro, Cossio, Aftalión, García Olano, Borga, Nieto Arteta, Betancur, Naranjo Villegas, Desvernine, Aramburo, Casasús, Márquez, Fernández Camus, Bustamante, Menéndez, Azcárate y Rossell, Muñoz Meany, Rolz Bennet, Millas, Merino Reyes, Pacheco, Hübner, Cid Quiroz, Domínguez Casanueva, Hernández Samaniego, Llambías de Azevedo, Pizani, Casanovas, etc. Y especialmente en México: García Máynez, Larrayo, Terán, Rodríguez, Preciado Hernández, González Díaz Lombardo, Kuri Breña, Reyes, Rojina Villegas, Salinas Quiroga, Fuentes Mares, Bremer, Ballvé, otros varios y quien escribe estas líneas.³⁷

El paisaje intelectual presente, que en esta materia ofrece en general el cuadro de un franco y luminoso renacimiento de la estimativa jurídica, presenta todavía la persistencia de algunas máculas oscuras de índole escéptica en este tema. Sigue habiendo supervivencias del viejo positivismo tipo siglo XIX.³⁸ Por otra parte, se han producido renovaciones de las actitudes de monismo naturalista, que, al pretender abarcar la totalidad del conocimiento, incluso del conocimiento sobre lo humano, dentro del marco de las categorías, de los supuestos y de los métodos de las ciencias de la naturaleza, niegan o ponen en peligro los temas axiológicos.³⁹ En apariencia, a primera vista, cabría creer que algunos de los escritos que Kelsen ha producido en los últimos quince años

³³ Para bibliografía de los pensadores brasileños citados en el texto, véase: Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, nota 8, pág. 570.

³⁴ Goffredo Telles Junior, *A Criação do Direito*, São Paulo, 1953.

³⁵ Antonio Luiz Machado Neto, *Sociedade e Direito na Perspectiva da Razão Vital*, Bahía, 1957.

³⁶ Para bibliografía de los autores españoles aludidos en el texto, véase: Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, nota 8 (págs. 568-569). Véase también los tres volúmenes del *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, 1953, 1954 y 1955.

³⁷ Para bibliografía de todos los autores hispano-americanos citados en el texto y de varios otros, véase: Luis Recaséns Siches, *op. cit.*, nota 8, págs. 569-572.

³⁸ Por ejemplo: V. Miceli, *Principii di Filosofia del Diritto*, 2ª ed., 1928; A. Gropali, *Filosofia del Diritto*, nueva ed., 1944; G. May, *Introduction a la Science du Droit*, 1920; Wilhelm Lundstedt, *Law and Justice: A Criticism of the Method of Justice*, en *Interpretations of Modern Legal Philosophies: Essays in Honor of Roscoe Pound*, Nueva York, 1947.

³⁹ Cf., p.e.: Henry Margenau, "Ethical Science", *The Scientific Monthly*, noviembre, 1949; "Remarks on Ethical Science", *The Nature of Concepts, Their Interrelation and Role in Social Structure*, 1950; Filmer S. C. Northrop, *Ethics and the Integration of Natural Knowledge*, *ibid.*; *The Logic of the Sciences and Humanities*, 1947; "The Physical Sciences, Philosophy and Human Values", en *Physical Science and Human Values*, 1947; Waddington, *Science and Ethics*, 1942; Georg. A. Lundberg, *Can Science Save Us?*, 1947; A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2ª ed., Londres, 1946.

pueden ser considerados como los más enérgicos ataques contemporáneos contra la Estimativa jurídica. Precisamente en este año 1957,⁴⁰ Kelsen ha reunido en un volumen la colección de ensayos —algunos ya publicados antes, pero varios inéditos hasta ahora— que durante el último tiempo ha venido escribiendo sobre axiología jurídica, justicia y Derecho natural. El denominador común de esos ensayos es una crítica contra todo propósito de establecer *científicamente* una axiología jurídica. La agudeza y la brillantez con que Kelsen desarrolla este *Leitmotiv* a lo largo de los quince trabajos que presenta en su reciente libro, pueden llevar a la impresión de que esta obra contiene una renovada impugnación de la estimativa jurídica y, por lo tanto, un vigoroso rebrote de escepticismo sobre este campo. Ciertamente que hay fundamentos para tal impresión, pues en todo caso esa serie de estudios de Kelsen constituyen una categórica repulsa de todo intento de axiología objetivista y un decidido voto en pro del relativismo, de un relativismo que a veces tiene un sabor acremente escéptico. Sin embargo, a pesar de que esas páginas de Kelsen constituyen una fuerte polémica contra las filosofías de la justicia y del Derecho natural, lejos de tener que llevar forzosamente a una total negación escéptica, pueden abrir otro camino a la Estimativa, e incluso reafirmar la justificación de ésta —aunque tal vez más allá y aparte de las intenciones de su autor.

Pero antes de entrar en el análisis crítico de esos alegatos kelsenianos contra las doctrinas sobre la justicia y el Derecho natural, pareceme muy conveniente aclarar que en esa postura relativista de Kelsen no está involucrada su *Teoría pura del Derecho*. Nunca he sido un fiel ortodoxo de la teoría pura del Derecho de Kelsen. No he podido ni puedo profesar una adhesión plenaria a esa teoría, entre otras razones, por una muy fundamental, a saber: porque no comparto los puros supuestos kantianos de los que Kelsen partió para su teoría, puesto que yo arranco de un punto de vista diferente, que es el de considerar que el Derecho es un modo de vida humana, un especial hecho humano que apunta a la realización de unos valores y que se produce objetivamente en forma normativa.⁴¹ Esto, entre otras cosas, me lleva a enfocar el estudio del Derecho ontológicamente dentro del marco de la existencia humana, y no sólo gnoseológicamente. Sin embargo, a pesar de esta divergencia básica en cuanto a los cimientos, siempre me ha parecido y me sigue pareciendo que la creación de Kelsen en su teoría pura del Derecho tiene dimensiones geniales y de muy largo alcance. Kelsen planteó, con un rigor y una precisión sin precedentes, el tema de una teoría general o fundamental del Derecho. Y, al desenvolver este programa, sucedió que, independientemente de lo que a mí

⁴⁰ Hans Kelsen, *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science, Collected Essays*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1957.

⁴¹ Véase: Luis Recaséns Siches, *Vida Humana, Sociedad y Derecho: Fundamentación de la Filosofía del Derecho*, 2ª ed., Porrúa, México, 1953; *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, Colección Diánoia, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

me parece un error en los puros supuestos neokantianos, el aguijón intelectual de Kelsen llegó a la misma médula de la mayor parte de los temas, y consiguió extraer su esencia mostrándola con impresionante claridad. Por eso ocurre que, a pesar de que uno disienta de los supuestos o considere que éstos están periclitados, muchos de los temas de la Teoría Pura del Derecho de Kelsen conservan validez, porque, con independencia de aquellos supuestos, constituyen magistrales esclarecimientos. Tanto es así, que las mismas tesis kelsenianas fueron defendidas por algunos de sus discípulos sobre la base de otros supuestos más adecuados —Felix Kaufmann, Fritz Schreier, Ambrosio Gioja—, y valiéndose de otros métodos, de los de la reducción eidética de Husserl. Y yo mismo he mantenido muchos conceptos kelsenianos, sobre un fundamento diferente, sobre la base de la metafísica según los principios de la razón vital, o filosofía orteguiana de la vida humana. Esto parece probar que el formidable logro de la teoría jurídica general de Kelsen no está en la cimentación episódica —debida probablemente a un factor de época— sino más bien en la satisfactoria explicación de muchos de sus temas. Hay un hecho que en mi opinión confirma este juicio: en las nuevas obras de doctrina jurídica, principalmente en su *Teoría General del Derecho y del Estado*, que Kelsen publicó en inglés después de su trasplante a los Estados Unidos, dejó casi en penumbra, sin apenas insistir sobre ellos, los supuestos neo-kantianos, que tanto había subrayado en sus anteriores libros en alemán. A pesar de que personalmente he conversado alguna vez con Kelsen sobre este hecho, no quiero aventurarme a la osadía de intentar una interpretación de tal cambio de presentación. Quiero tan sólo subrayar enfáticamente una realidad: que muchas de las tesis de la teoría jurídica de Kelsen en su obra en inglés se tienen perfectamente en pie por sí solas, sin necesidad de apoyarse en los cimientos neo-kantianos que aparecen en sus obras en alemán.

Pero lo que me importa aquí no es discutir sobre la teoría general del Derecho de Kelsen, sino que es otra cosa: llamar la atención sobre el hecho de que el pensamiento de Kelsen acerca de los problemas axiológicos no guarda una necesaria solidaridad con su doctrina jurídica pura. Puede uno disentir diametralmente del relativismo kelseniano en materia de valores, sin que esta radical discrepancia afecte en lo más mínimo la validez que uno pueda reconocer en muchas de las tesis de la teoría jurídica pura del eminente maestro austro-americano. Así también resulta perfectamente correcto estar de acuerdo con muchos puntos de la Teoría general del Derecho de Kelsen y no compartir el relativismo axiológico de éste, antes bien, empeñarse en el desarrollo de una estimativa objetiva. Es decir, es posible aceptar la teoría pura del Derecho, pero al mismo tiempo rechazar que no haya más allá de ésta un legítimo campo de filosofía de los valores jurídicos. Quizá se pueda argüir que el agnosticismo axiológico de Kelsen es una consecuencia del agnosticismo kantiano en materia metafísica —punto que, en la interpre-

tación de Kant, sería muy controvertible,⁴² y que, por otra parte, vendría a contradecir la filosofía moral de Kant—, o que es una consecuencia de una reelaboración positivizante del kantismo, en la cual Kelsen concordó parcialmente con los maestros de Marburgo, aunque éstos nunca influyesen directamente sobre él.⁴³ Tal vez sea así, en cualquiera de las dos interpretaciones, por lo que se refiere a la biografía espiritual de Kelsen, es decir, en cuanto a los factores reales que en su desenvolvimiento intelectual le hayan llevado a ese relativismo agnóstico en materia estimativa. Pero esos factores reales, que pueden haber influido en la mente de Kelsen a llevarle a tal postura relativista o subjetivista en estimativa, no afectan la validez —mayor o menor— de la Teoría Pura del Derecho. Exagerando un poco, se podría decir comparativamente que el hecho de que Kelsen fuera wagneriano o antiwagneriano, aficionado o contrario al fútbol, no afectaría para nada el juicio que merezca su Teoría general del Derecho. Tal vez sea conveniente hacer estas reflexiones, porque entre las críticas que la teoría jurídica de Kelsen ha suscitado figuran muchas insensateces. No digo que entre esas muchas críticas no haya varias que puedan estar justificadas. Yo mismo he escrito muchas páginas de crítica sobre algunas tesis kelsenianas, y acabo de apuntar una disidencia básica en cuanto a los supuestos. Por otra parte, no es el tema de este estudio el discutir sobre la Teoría Pura del Derecho. Lo que quiero señalar es otra cosa: el hecho de que me parece inadecuado criticar la teoría del Derecho de Kelsen, no por virtud de sus tesis de teoría jurídica general, la cual se propone ser tan sólo el esclarecimiento del *a priori* formal del Derecho, sino por lo que no contiene. Me parece fuera de lugar censurar la teoría pura de Kelsen no por lo que ella *es*, sino por lo que ella *no es*. Porque lo que queda fuera de una pura teoría de las meras formas generales *a priori* no está necesariamente afectado por esa teoría; antes bien, constituye una zona libre. Por eso no tiene sentido reprochar a la teoría pura el hecho de que no contiene ninguna axiología ni ninguna sociología del Derecho. No es justo echar

⁴² Cf. José Ortega y Gasset, *Filosofía Pura, Anejo a mi Folleto "Kant"*, en *Obras Completas*, Madrid, 1947; t. IV, págs. 47 sigs.; Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

⁴³ Al poco tiempo de que Kelsen en plena juventud publicó el primero de sus grandes libros *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz*, 1911, la revista *Kant-Studien* publicó una reseña sobre esta obra diciendo que se trataba de una aplicación de la filosofía neokantiana de la Escuela de Marburgo a la teoría jurídica. Este comentario sorprendió mucho a Kelsen, pues aunque él tenía desde luego noticia del movimiento filosófico marburguiano nunca había estado en contacto directo con dicha escuela ni se hallaba íntimamente familiarizado con sus producciones. Kelsen había estudiado directamente las obras de Kant con afán y conocía los textos de los principales maestros de la escuela neokantiana sudoccidental alemana o de Baden (Windelband, Rickert). Fue sólo después de aquel comentario cuando Kelsen se puso a estudiar a fondo el pensamiento neo-kantiano de Marburgo. De estos hechos hay múltiples testimonios —algunos precisamente de aquella época, y otros posteriores (cf. Josef L. Kunz, *La Teoría Pura del Derecho: Cuatro Conferencias en la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, Prólogo de Luis Recasén Siches, Imprenta Universitaria, México, 1948).

en cara esas omisiones, sencillamente porque el programa de la Teoría Pura del Derecho explícitamente limita el cometido de ésta a esclarecer las formas generales del Derecho, y expresamente excluye de su programa la especulación axiológica y el estudio sociológico de los hechos. Pero, al excluir estimativa y sociología, con ello no niega la legitimidad ni la plausibilidad de las meditaciones e investigaciones sobre esos dos tipos de temas.⁴⁴

Me importaba producir las anteriores aclaraciones para evitar que la crítica que voy a desenvolver contra el relativismo axiológico de Kelsen pudiese ser interpretada torcidamente como una impugnación de la teoría general del Derecho de este prócer del pensamiento jurídico.

El relativismo estimativo de Kelsen suele ser presentado por su autor con una fisonomía tal, que produce a primera vista la impresión de que se trata de una postura equivalente a una total renunciación escéptica en materia axiológica, algo así como una recaída en un radical positivismo a la manera de Bergbohm. Y, sin embargo, resulta que, a pesar de esa primer apariencia de total agnosticismo en punto a valoraciones, el pensamiento de Kelsen no renuncia a una Estimativa Jurídica. Por el contrario, supone como legítimo el problema sobre el valor, y, por su parte, Kelsen ofrece una directriz axiológica para el enjuiciamiento y la orientación del Derecho. Lo que sucede es que no cree que este problema pueda ser planteado, ni menos resuelto, en el plano estrictamente científico, esto es, comprobable por la experiencia, o justificable por el raciocinio. Claro que, como puede barruntarse en seguida, tal negación se funda en dos supuestos previos, que arbitrariamente se toman como obvios: el supuesto de que la ciencia está estrictamente limitada al área de la comprobación empírica o de la demostración discursiva; y el supuesto de que la filosofía está necesariamente restringida a teoría de la ciencia. Kelsen considera que el problema axiológico no puede ser planteado con sentido ni resuelto en ninguno de estos dos campos. Pero después resulta que, sin embargo, para Kelsen los problemas sobre el valor tienen no sólo sentido, sino además una central importancia; y resulta también que él predica enfáticamente "su justicia, que es la justicia de la libertad, la justicia de la paz, la justicia de la democracia, la justicia de la tolerancia". Entonces lo que pasa no es que en el pensamiento de Kelsen naufrague toda estimativa jurídica, sino que, si bien desahucia todas las axiologías de la justicia y del Derecho natural de pretensión objetivista, establece en cambio por otras vías unos claros criterios valoradores. Pero no es correcto ni conveniente seguir anteponiendo el comentario a la exposición de la tesis kelseniana que quiero discutir aquí.

En el primero de los ensayos contenidos en el mencionado volumen,⁴⁵

⁴⁴ Cf. Hans Kelsen, *Juristischer Formalismus und reine Rechtslehre*, en *Juristische Wochenschrift*, 1929; págs. 1723-1726.

⁴⁵ Véase nota 40. Dicho ensayo lleva por título: *What is Justice?* (págs. 1-24).

Kelsen se plantea el problema sobre lo que la justicia sea aplicada a un orden social. Llamárase justo —dice— el orden social que regulase la conducta de los hombres de un modo satisfactorio para todos, de suerte que todos hallasen en este orden su felicidad. Justicia es, pues, felicidad social, felicidad de todos, garantizada por un orden social.

Ahora bien, prosigue Kelsen, ¿qué es felicidad? Felicidad en el sentido original y auténtico es felicidad individual, aquello que satisface a un individuo. Pero será inevitable que la felicidad de un individuo alguna vez sin remedio caiga en conflicto con la felicidad de otro, por ejemplo: cuando dos hombres están enamorados de la misma mujer, sin la cual cada uno de los dos cree que no podrá ser feliz; o en el problema del famoso juicio salomónico, en el cual éste tendría sentido únicamente en el supuesto de que sólo una de las dos mujeres contendientes amase al niño, pero no lo tendría ni constituiría una solución en el caso de que las dos lo amasen, pues entonces cada una, por amor al niño y para evitar que éste muriese partido, renunciaría a él, y el pleito quedaría sin resolver; o en la cuestión de que para un empleo haya dos personas igualmente capaces, de las cuales una sola pueda ser nombrada.

Tampoco es válido decir, continúa Kelsen, que justo es el orden social que trata de producir, no la felicidad individual de cada uno, sino la mayor felicidad posible del mayor número posible de individuos. Pues la felicidad que un orden social puede asegurar no es la felicidad auténtica, es decir, en un sentido subjetivo individual; sino que tiene que ser una felicidad en un sentido objetivo colectivo, esto es, la felicidad entendida como la satisfacción de ciertas necesidades, reconocidas por el legislador como dignas de ser satisfechas. Pero con esto cambia esencialmente el sentido original y auténtico de la idea de felicidad.

Entonces, añade Kelsen, surgen las preguntas sobre cuáles sean los intereses humanos dignos de satisfacción, y especialmente sobre cuál deba ser el orden jerárquico entre ellos. El problema de la justicia surge precisamente cuando hay un conflicto de intereses. “Un conflicto de intereses existe cuando un interés puede ser satisfecho sólo a costa del otro; o, lo cual equivale a lo mismo, cuando hay un conflicto entre dos valores, y no es posible realizar ambos al mismo tiempo; cuando uno puede cumplirse sólo si el otro es sacrificado; cuando es necesario preferir la puesta en práctica del uno a la del otro; . . . cuando hay que decidir cuál de los dos tiene mayor rango, y finalmente: averiguar cuál es el valor supremo.” En la práctica, el problema de los valores suele presentarse ante todo como un problema de conflicto entre valores, así: entre el valor de la vida individual y el valor del honor de la nación; entre el valor de la vida biológica y el valor de la libertad individual; entre el valor de la seguridad social y el valor de la libertad de la persona; entre el valor de decir la verdad (p. e., a un paciente incurable) y el valor

de la liberación del miedo; entre el valor de la verdad, en la información al público, y el interés del Estado.

Según Kelsen, esos conflictos no pueden ser resueltos sobre la base de una consideración racional científica. Tales conflictos pueden ser juzgados solamente desde el punto de vista de una convicción subjetiva. La respuesta es siempre un juicio de valor relativo, relativo a lo que el sujeto estime como supremo valor.

La subjetividad de los juicios de valor no significa que cada individuo posea su propio sistema axiológico. Por el contrario, un sistema axiológico suele ser el resultado de la acción recíproca entre los individuos que integran un grupo social (familia, tribu, profesión, etc.). Ahora bien, el hecho de que muchos individuos estén de acuerdo en sus estimaciones no es prueba de que tales juicios de valor tengan una validez objetiva. Vemos cómo en la historia de la civilización unos juicios de valor son reemplazados por otros diferentes o contrarios.

Sin embargo, observa Kelsen, los juicios de valor, que él considera subjetivos y por ende relativos, son presentados ordinariamente por las gentes y por los pensadores como asertos de un valor objetivo y absoluto. Y añade que es una peculiaridad del ser humano el hecho de que éste siente una profunda necesidad de justificar su conducta. Sucede, no obstante, que una justificación racional de la conducta puede darse sólo en una medida muy limitada, en la medida de mostrar que un determinado comportamiento constituye el medio adecuado para la realización de un fin —porque, en definitiva, la relación de los medios al fin es una relación entre causa y efecto, que puede ser verificada científicamente. Pero la justificación de un fin que no sea un medio para otro fin, es decir, la justificación de un fin último, cae fuera de las posibilidades de demostración racional. Ahora bien, sucede que la suposición de un último fin, o lo que es lo mismo, de un valor absoluto, es el meollo del problema ético en general y de la justicia en particular. Pero un último fin o valor absoluto no puede ser justificado objetivamente por vía racional —dice Kelsen—, porque lo único que la razón puede justificar es un medio para un determinado fin, mientras que un fin último significa por definición algo que no es medio para ningún fin ulterior. La razón humana no es capaz de satisfacer la necesidad que siente nuestra conciencia de hallar una norma absoluta de justificación de la conducta.

“Pero la necesidad de buscar una justificación absoluta parece ser más fuerte que toda consideración racional. De aquí que el hombre trate de obtener la satisfacción de esta necesidad mediante la religión y la metafísica. Esto significa que la justicia absoluta es transferida de este mundo a un mundo trascendental. . . El hombre tiene que creer en la existencia de Dios; lo cual significa creer en la justicia absoluta, aunque sea incapaz de entenderla. Aquellos que no pueden aceptar esta solución metafísica del problema

de la justicia y, sin embargo, mantienen la idea de valores absolutos, con la esperanza de determinarlos por una vía científico-racional, se engañan a sí mismos con una ilusión de que es posible encontrar en la razón humana algunos principios fundamentales de los cuales se pueda deducir valores absolutos."

A continuación, Kelsen intenta una crítica de algunas de las principales doctrinas de la justicia en relación con los valores implicados por esta idea. Tal crítica muestra la habitual agudeza y brillantez de Kelsen, pero está determinada por sus prejuicios, los cuales operan como una especie de red, que, de los pensamientos criticados, deja pasar solamente aquellas partes en las que es fácil clavar objeciones, sobre todo cuando esas partes quedan desmembradas de su contexto total. De Platón subraya especialmente una declaración en la Epístola VII de que la visión del bien absoluto es posible solamente en una especial experiencia mística, que sólo unos pocos son capaces de obtener por gracia divina. El amor cristiano del Evangelio, que se presenta como la esencia de la justicia divina, es algo muy diferente tanto del amor humano, como también de la justicia humana, es el amor de Dios, que está más allá de nuestra comprensión y constituye uno de los secretos de la fe. Critica también, y en este caso con plena razón, la máxima de "dar a cada cual lo suyo" por ser una fórmula vacía. Por la misma razón de vaciedad rechaza que el principio de retribución pueda constituir un criterio, porque presupone haber encontrado antes la idea de lo bueno y de lo malo, la cual no está definida por ese principio. Pone de manifiesto, también acertadamente, que el principio de igualdad presupone unos criterios de valor para saber cuáles son las diferencias que el Derecho debe ignorar, y cuáles son los puntos de vista desde los cuales la igualdad debe establecerse. Opina, muy discutiblemente, que la regla de "haz al otro o no le hagas a él según lo que desees que él te haga o no te haga" significa en fin de cuentas: "Comórtate en relación con otros como los otros se comporten en relación contigo", criterio que no determina cuál sea el modo como los demás deban comportarse. Considera que el imperativo categórico de Kant no aclara cuáles son los principios que deseamos liguen a todos los hombres, y supone los preceptos tradicionales de la moral y del Derecho de su tiempo. Reprocha a la fórmula aristotélica de la virtud (como medio entre dos extremos) que esta medida presupone la idea de lo que es vicio, y por tanto, una previa idea de lo bueno y de lo malo. Y respecto de las doctrinas de Derecho natural cree que bajo esta equívoca expresión (¿naturaleza o razón?) encubren previas concepciones que ni derivan de los hechos de la naturaleza, ni se deducen de ningún principio racional.

Este recorrido crítico a través de las doctrinas axiológicas lleva a Kelsen a reafirmar lo que él llama su tesis relativista: "Si la historia del pensamiento humano prueba algo es solamente la futilidad del intento de establecer, por

la vía de consideraciones racionales, una norma absolutamente correcta de conducta humana, es decir, una norma de conducta humana como la única justa, excluyendo la posibilidad de considerar también como justa la norma opuesta.” “Tan sólo valores relativos son accesibles a la razón humana; y esto significa que el juicio que declara que algo es justo no puede hacerse con la pretensión de excluir la posibilidad de un juicio contrario de valor. La justicia absoluta es un ideal irracional o, lo que es lo mismo, una ilusión. . . Desde el punto de vista del conocimiento racional, hay sólo intereses de los seres humanos, y, por lo tanto, conflictos de intereses. La solución de esos conflictos puede producirse ora satisfaciendo un interés a costa del otro, ora mediante un compromiso entre los intereses en conflicto. No es posible probar que solamente una solución o la otra es justa.”

Aunque no quiero mezclar la honesta y veraz exposición del pensamiento de Kelsen sobre el tema axiológico con la crítica que ese pensamiento me suscita, sin embargo no puedo por menos que intercalar en este relato una llamada de atención al lector. A seguido del párrafo transcrito, Kelsen —aunque parece mentira— dice algo que trasluce que, a pesar de lo rotundo de sus negaciones, su ánimo titubea. Dice: “Bajo ciertas condiciones una solución puede ser justa, bajo otras condiciones la otra solución puede serlo.”

Y todavía ocurre algo más: Kelsen nos dice algo que es azorante y que resulta inesperado después de lo que él sentó antes. “¿Cuál es la moral de esta filosofía relativista de la justicia? ¿Es que esa filosofía tiene alguna moral? ¿No es el relativismo amoral o incluso inmoral? . . . ¿Es el relativismo incompatible con la responsabilidad moral? ¡Todo lo contrario! La doctrina de que los principios morales constituyen solamente valores relativos no significa que no constituyan valores; significa que no hay un solo sistema moral, sino que hay varios diferentes, y que, por lo tanto, se debe elegir entre ellos. Así, pues, el relativismo impone al individuo la difícil tarea de decidir por sí mismo lo que es justo y lo que es injusto. Ésta. . . es la más seria responsabilidad que un hombre puede asumir. Si los hombres son demasiado débiles para cargar con esta responsabilidad, la pasan a una autoridad por encima de ellos, al gobierno, y, en última instancia, a Dios. . . El miedo a la responsabilidad personal es uno de los más fuertes motivos de la apasionada resistencia contra el relativismo.”

Ahora bien, sucede que a continuación Kelsen habla de que su filosofía relativista de la justicia implica ciertamente un especial principio moral, el principio de la tolerancia, o sea de la comprensión simpática de las creencias religiosas o políticas de los demás, desde luego sin aceptarlas, pero sin impedir su libre expresión. No se trata de una tolerancia absoluta, sino solamente de la tolerancia dentro de un orden jurídico que garantice la paz, mediante la prohibición y la prevención del uso de la fuerza entre los sometidos a este orden, pero sin prohibir ni impedir la expresión pacífica de las

ideas. No es la tolerancia, sino la intolerancia, la que causa desorden. Si la democracia liberal es una forma justa de gobierno, es porque significa libertad, y libertad significa tolerancia. Por otra parte, sólo bajo un régimen de tolerancia puede prosperar la ciencia. Y, termina diciendo Kelsen, como quiera que su profesión es la ciencia, justicia para él es aquel orden social bajo cuya protección puede prosperar la búsqueda de la verdad.

Creo que bien merece la pena de analizar críticamente estas opiniones de Kelsen sobre la estimativa jurídica. Para hacerlo, tengo motivos subjetivos y objetivos. Entre los subjetivos están: mis afectos personales de respeto y cariño a Kelsen, la altísima estimación que profeso a sus grandes logros, la cordial amistad que a él me une, y el deseo de que muchas otras de sus geniales contribuciones al pensamiento jurídico queden a salvo del inevitable naufragio en que inexorablemente se ha de hundir esa su elucubración sobre la estimativa jurídica y la justicia. Por otra parte, la eminentísima personalidad del gran maestro austro-americano, el sumo rango de su prestigio, y la forma seductora de su exposición constituyen incitaciones casi irresistibles para examinar a fondo esa su construcción de relativismo axiológico. Pero hay además otras razones, todavía de mucho mayor peso, para emprender un análisis crítico de esa doctrina axiológica, a saber: que con tal doctrina Kelsen, lejos de probar lo que se proponía, contribuye a poner en claro varios puntos, diferentes unos y contrarios otros, de los que quería demostrar, y con ello reafirma algunas de las tesis que combate, y abre más anchurosa vía para las futuras elaboraciones de estimativa jurídica.

Sucede —y el hecho es muy curioso— que Kelsen presenta su peculiar postura de relativismo axiológico con la apariencia de un impecable razonamiento, con la apariencia de un rigor fascinante. Pero se trata solamente de una apariencia, de una vana apariencia. Por debajo de esa brillante superficie, diría incluso bruñida y pulida hasta el máximo, hay una serie de tremendos baches, hay: prejuicios que constituyen simples arbitrariedades, saltos mortales de pensamiento que suponen profundas grietas, contradicciones palmarias, y graves equívocos. Por otra parte, acontece también —y no podía ser de otro modo, dada su magna inteligencia— que a pesar de su propósito, Kelsen aporta con sus opiniones nuevas luces positivas a la estimativa jurídica.

Ya un primer examen de esta doctrina de Kelsen pone de manifiesto los dos siguientes puntos:

1) Kelsen no adopta una actitud positivista negadora del problema de la estimativa jurídica, al modo de los positivistas del siglo XIX (p.e., Bergbohm), quienes consideraban que la axiología era un mero fantasma sin ninguna consistencia y rechazaban la pregunta sobre los valores, reputando que esta cuestión carece de sentido fundado. Por el contrario, Kelsen parte del supuesto de que el problema estimativo tiene pleno sentido y máxima importancia. Ni

remotamente impugna la legitimidad de esta cuestión. Tanto que ni siquiera discute críticamente sobre la justificación de este tema, ni para rechazarla ni para afirmarla.⁴⁶ Sencillamente, da por terminada la legitimidad de este problema, el cual le preocupa sinceramente.

2) A Kelsen no se le ocurre que la fuente del conocimiento estimativo pueda ser la experiencia, tal y como lo habían pensado algunos empiristas, por ejemplo Spencer y Merkel. Por el contrario, parte del reconocimiento de lo contrario, a saber: que la observación verificable de lo que es efectivamente no puede dar ninguna pauta de valor. Precisamente este reconocimiento constituye lo que Kelsen tomará como base para su argumentación. Ahora bien, este reconocimiento equivale a aceptar que el primer fundamento de la axiología es *a priori* y no empírico. Lo único que la experiencia puede mostrar —dice Kelsen— es la adecuación o inadecuación entre unos medios y el fin propuesto, porque esta conexión es en definitiva una relación de causalidad entre los medios (causas) y el fin (efecto). Pero la experiencia nada puede decir sobre la corrección de un fin que no sea simple medio para otro fin, es decir, sobre un fin último. Entonces resulta que cualquier idea de valores fundamentales, esto es, no meramente instrumentales, es *a priori*.

Ahora bien, lo que Kelsen discute centralmente es cuál sea la índole de este *a priori* estimativo: discute sobre la cuestión de si se trata de un *a priori objetivo* o de un *a priori subjetivo*, y resuelve tal cuestión en contra del objetivismo y en favor del subjetivismo o del relativismo —considerando él estos dos últimos términos como equivalentes.

Esta solución intenta fundarla en el hecho de que él cree que por el método científico-racional no es posible descubrir ni demostrar una idea *a priori* de valor. Con esto no pretende de ninguna manera demostrar que no haya ideas *a priori* de valor. Lo único que trata de demostrar es que tales ideas de valor están más allá del alcance del método científico-racional, es decir, que no pueden ser halladas, ni justificadas, ni refutadas mediante este método. De esto no quiere en modo alguno concluir que debemos renunciar a plantearnos y resolver los problemas axiológicos. No hay tal cosa. Lo único que deduce es que el problema estimativo aparece y tiene que ser resuelto en otro plano de la conciencia, tal vez en el plano metafísico o en el religioso. Claro que esta referencia a la metafísica es muy vaga, superlativamente imprecisa, pues no se plantea a fondo y con rigor el problema del conocimiento metafísico. Por una parte, como fiel a un lema neo-kantiano parece que en ocasiones cree que el área de lo metafísico equivale a la de lo incognoscible intelectualmente y que ha de quedar confiado simplemente a la fe. Por otra parte, en otras ocasiones no parece pensar que ésta sea la única significación

⁴⁶ Sobre la justificación del problema de la estimativa jurídica, véase: Luis Recaséns Siches, *Vida Humana, Sociedad y Derecho*, Porrúa, México, 3ª ed., 1953; págs. 385-397.

de lo metafísico, antes bien, parece admitir que ese campo pueda tener alguna autonomía. Todo ello está muy impreciso en Kelsen. Pero lo que importa subrayar en esta etapa del análisis crítico de su doctrina, es que Kelsen, lejos de renunciar a una estimativa jurídica, proclama, por una parte con nitidez y por otra con ardiente pathos, cuáles son los valores que él ha elegido como ideal ético, en moral y en Derecho. Y esta proclamación no constituye una mera declaración de su modo personal de ser, de su manera de sentir, sino que, por el contrario, pretende tener pleno sentido, es decir, justificación.

Me parece que Kelsen se obcecó en tomar como última palabra el resultado negativo de su pesquisa sobre si el método científico-racional puede ponernos en contacto con valores y justificarlos. Se encontró con que la ciencia racional empírica, del tipo de las ciencias de la naturaleza, especialmente la física matemática, no puede suministrar ideas de valor, ni fundarlas. Y en esto Kelsen tiene indudablemente razón, porque ni el método de las ciencias de la naturaleza, ni el método de la deducción racional de tipo matemático son capaces de hallar y fundar valores. Ahora bien, si Kelsen fuese estrictamente positivista, es decir, si no admitiese ningún otro tipo de conocimiento que el de la ciencia matemática y el de la ciencia empírica, entonces habría debido concluir lisa y llanamente con la rotunda negación de todo estimativa, no ya solamente rechazando cualquier propuesta de solución, sino negando incluso la legitimidad del problema axiológico, como tal problema. Pero sucede que Kelsen no quiere renunciar a la estimativa jurídica, y entonces decreta sin ulterior examen que, puesto que hay muchos sistemas axiológicos posibles, al sujeto le toca bajo su responsabilidad el elegir entre ellos. Kelsen, por su parte, elige, y lo hace no con el ánimo de quien toma una decisión al azar, al buen tuntún, sino con acentos de una firme convicción y con un ademán de austeridad.

Ahora bien, la situación auténtica ante la cual se hallaba Kelsen y que éste no quiso afrontar es la siguiente: si la ciencia empírico-racional no puede justificar válidamente ningún valor, como preferible o de rango más alto que otro valor, y, por otra parte, es indispensable para la vida humana el formular un juicio en esta materia, y el mismo Kelsen lo pronuncia y se halla íntimamente convencido de que su juicio es correcto, entonces lo que hubiera debido hacer es ponerse a investigar cuál es ese otro plano de conocimiento en el que se dan los valores y las leyes de su jerarquía. Sabe que eso no se encuentra en el campo de la ciencia. Pero eso, que no se da en el plano de la ciencia, sin embargo, se da, está ahí, está en su propia conciencia. No se da dentro del conocimiento estrictamente científico; pero si se da, tiene que darse en otro lugar. ¿Por qué no se le ha ocurrido a Kelsen ponerse a investigar cuál sea ese otro lugar donde se da su propia convicción axiológica? No se conteste a esto que Kelsen resuelve tal pregunta diciendo que su convicción estimativa se da en el plano de la metafísica o de la religión, porque esto

es muy vago. Kelsen no aclara el sentido en que emplea la palabra metafísica. Por otra parte, al declarar su propia convicción estimativa (primacía de los valores de libertad y tolerancia) no complica en ello una fe religiosa.

Si Kelsen se halla con un conocimiento axiológico, que él siente como válido y que no pertenece al ámbito de la ciencia racional empírica, lo que hubiera debido hacer es ponerse a indagar a qué otro campo de conocimiento válido, diferente del científico estricto, pueden pertenecer sus ideas estimativas. En vez de hacer esto, en lugar de intentar esta investigación, da por resuelto el problema diciendo simplemente que se trata de algo subjetivo, o, lo que es lo mismo —añade sin precisarlo— de algo relativo. Más adelante analizaré hasta qué punto esta equiparación entre lo puramente subjetivo y lo relativo está injustificada, y es, además, una grave arbitrariedad cometida por Kelsen. Pero antes parece obligado ocuparse de otros prejuicios gratuitos que sirven de base a Kelsen para las conclusiones que saca.

Todos los argumentos que Kelsen ofrece para apoyar su doctrina, que él llama, con denominación muy discutible, "relativismo axiológico", se basan en supuestos, que da por válidos sin ocuparse en lo más mínimo de fundamentarlos, así como también en algunos equívocos. El primer supuesto es el siguiente: que el área de lo racional científico está reducida solamente al campo de la experiencia sensible y de la razón deductiva. Por lo que se refiere a la razón deductiva, parece que Kelsen da por supuesto que ésta puede ejercerse válidamente tan sólo cuando se apoya en un hecho, o cuando parte de uno de los axiomas clásicos de la lógica formal tradicional. Es decir, parece que, al menos en parte, Kelsen adopta como supuesto pura y simplemente la tesis del positivismo a la manera de Comte y de sus discípulos franceses. Ciertamente después da entrada en el campo del conocimiento válido a juicios de valor que no contengan estimación comparativa de rango; pero esto lo analizaré y comentaré más adelante. Por de pronto atengámonos a este supuesto puramente positivista que opera en alguna medida en el trasfondo de su argumentación.

Claro está que Kelsen tiene derecho a adoptar —eventualmente, como lo hace— una concepción positivista de estilo comtiano, y que quienes no compartimos tal doctrina, pero al igual que él reconocemos la libertad de pensamiento y practicamos la tolerancia, debemos respetar sus ideas. Hecha previamente esta salvedad, he de manifestar, sin embargo, que uno no puede por menos de sentir extrañeza ante este propósito implícito —pero real— de resucitar el cadáver del viejo positivismo. Tal cosa resulta más sorprendente porque sucede nada menos que en la segunda mitad del siglo xx, cuando apenas queda memoria de los últimos ecos del viejo positivismo que se habían desvanecido ya a comienzos de esta centuria. Creíamos que ese viejo positivismo estaba muerto, porque no se trata ni siquiera del neo-positivismo al modo del círculo de Viena —harto discutible, pero más al nivel de los pro-

blemas de hoy en día. Resulta esto tanto más asombroso, porque al leer las nuevas páginas de Kelsen, que aquí comento, parece que en la historia de la filosofía en los últimos ochenta años nada importante ha acontecido. Parece que ninguna influencia hayan ejercido las obras de Brentano, Dilthey, Husserl, Scheler, Nicolai Hartmann, Jaspers, Bergson, Boutroux, Ortega y Gasset, Dewey, Collingwood, etc. Claro es que no se me ocurre pedir que Kelsen asienta a una determinada filosofía entre las nuevas concepciones mencionadas u otras. Pero lo que sí podría pedírsele es que entrase en discusión con los nuevos puntos de vista aportados por esas nuevas filosofías, sobre todo con los puntos de vista que significan un intento de superación o de rectificación del positivismo. Por ejemplo, habría que tomar en cuenta, al menos para discutir las, algunas aportaciones de Husserl: el hecho de que éste mostró que el campo de *lo dado* es inconmensurablemente más extenso que el de los axiomas de la lógica formal, y el de la experiencia sensible; el hecho de los objetos ideales, que nos son dados en la conciencia de modo inmediato; el hecho de que las categorías son objetos ideales; el hecho de las esencias materiales dadas *a priori*; y, por tanto, el resultado de que el mundo de lo *a priori* ha quedado formidablemente ampliado. Habría que tomar en consideración, aunque fuese solamente en el plano de la crítica, la filosofía fenomenológica de los valores de Max Scheler y Nicolai Hartmann. Habría que tomar una posición clara ante las investigaciones sobre la razón vital y la razón histórica (de Dilthey, Ortega y Gasset, Collingwood, Dewey, etc.). Todas esas doctrinas y muchas otras afectan directamente los problemas de la axiología. No se puede tomar como base, cual si tratara de algo consabido, el concepto de que sólo puede haber ciencia o filosofía válida de lo demostrable por experiencia o por deducción discursiva. Por lo visto, Kelsen implícitamente acepta que el campo de lo dado se limita al de la experiencia externa, y que el único campo válido de la razón es tan sólo el de la inferencia.

Que el campo de lo dado, de lo cognoscible de modo directo, en presencia inmediata, en patencia, no se limita al dominio de la experiencia externa, sino que comprende también innumerables esencias ideales aprehensibles por intuición intelectual —en suma, por una intuición parecida a la que nos revelan los axiomas de la lógica formal— ha sido mostrado por Husserl. Si no se está de acuerdo con el modo como Husserl ha explorado las nuevas zonas de lo que él entiende como “dado”, entonces libre se es para discutir críticamente este tema. Pero no creo que sea admisible no tomar en cuenta al menos los problemas que Husserl ha planteado con sus exploraciones.

En cuanto al otro supuesto implícito que parece inspirar a Kelsen, el de creer que la razón válida se limita a la inferencia, habría mucho que comentar. Esta angosta concepción de la razón constituye una terrible y arbitraria mutilación de la razón. A este respecto comenta Ortega y Gasset: “Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos

modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino. . . intelecto; mero juego casero y sin consecuencia, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo. No se olvide que, para Descartes, verdad es aquel carácter específico del pensamiento en virtud del cual éste trasciende de sí mismo y nos descubre el ser, nos pone en contacto con lo que no es él.”⁴⁷

Cierto que, por una parte, Kelsen parece operar con los prejuicios positivistas que acabo de comentar, y que son los que le llevan a establecer las consecuencias que él propone. Sin embargo, por otra parte, Kelsen se ha encontrado con un hecho inesquivable, que él recoge con toda honestidad mental: el hecho del problema valorativo en la conciencia humana, en la conciencia práctica de los hombres de todas las épocas y situaciones, en la conciencia práctica de los filósofos, y en la suya personal propia. Se trata de una pregunta que no puede ser extirpada de la conciencia humana. Si Kelsen fuera en efecto un positivista a la manera de Littré o de Lévy-Bruhl, adoptaría frente a este problema la actitud petulante de un hombre superior, que cree saberlo mejor, estar en el secreto, y diría: se trata de una mera ilusión, de una bella fantasía, pero de algo de lo cual el científico no puede preocuparse, porque para él ya no sabe comulgar en esos ensueños. No es ciertamente ésta la actitud de Kelsen, y al no adoptarla de hecho deja ya de ser positivista. Kelsen cree que esta cuestión sigue sin respuesta, es más, cree que el hombre no podrá hallar una respuesta definitiva. . . ; pero cree que vale la pena de que la mente se esfuerce en mejorar este tema, en aclararlo. Precisamente por esto, ya desde hace muchos años ha venido dedicándole afanosas preocupaciones, y sigue pensando y escribiendo sobre este tema. Entonces resulta que Kelsen se halla con un problema auténtico, que golpea fuertemente la conciencia; y aunque no cree que pueda resolverse de un modo absolutamente satisfactorio, no lo despacha como a un visitante importuno que hace peticiones inadmisibles, sino que, por el contrario, le abre amorosamente las puertas de su pensamiento y le dedica minuciosa atención, al menos para mejorarlo, ya que no para solucionarlo definitivamente.

Siendo así, ¿por qué no se le ha ocurrido a Kelsen que un tema de esa inevitabilidad y de esa importancia pueda, es más, deba ser acometido por otras vías? El tema no es fantasmagórico, es un problema real. ¿Por qué no averigua si quizá pueda haber otras vías, diferentes de la experiencia y del silogismo, para abordar auténticamente este tema? ¿Por qué, de antemano, parte de una arbitraria amputación de la mente, declarando a ésta incapaz de tratar satisfactoriamente tal pregunta?

⁴⁷ Cf. José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, 1947; t. VI, pág. 46.

Ahora bien, lo curioso es que Kelsen, a pesar de que de antemano declara que no se puede contestar satisfactoriamente de un modo pleno la pregunta sobre qué sea la justicia, sin embargo, cree poder “mejorar” este problema. Mas para intentarlo no se le ocurre plantearse la cuestión de si cabe otra vía “racional”, diferente de la pura inferencia o de la reelaboración por ésta de los datos empíricos.

Según destaqué en el resumen que he ofrecido de esta doctrina, Kelsen parece que al principio trata de identificar la justicia con la felicidad. Pero en realidad lo que trata de hacer y hace efectivamente es poner de manifiesto que tal identificación es imposible, porque la justicia es una cualidad que se pide al orden social, por consiguiente se la piensa como una medida objetiva, y, en cambio, la felicidad es una situación individual subjetiva que no puede ser garantizada por ninguna medida extrínseca. De este examen sobre la justicia como felicidad, Kelsen saca la conclusión de que el problema de la justicia consiste en resolver conflictos de intereses entre los individuos. Y entonces da por supuesto que los términos “interés” y “valor” son equivalentes. A continuación plantea el problema axiológico en general, y el de la justicia en particular, simplemente como un problema de conflicto de intereses.

No obstante, aunque así lo plantea —identificando valores con intereses, y considerando el problema de la estimativa como la cuestión de resolver conflictos de intereses o valores—, resulta que en el fondo estas cosas no son tan simples ni tan fáciles, ni siquiera para el mismo Kelsen. Pues Kelsen algunas veces habla sencillamente de valores, sin referirse necesariamente al conflicto de esos valores con otros. Al hablar de conflictos de valores menciona el conflicto que puede darse entre los valores de la vida biológica, la libertad, el honor de la patria, la seguridad social, la verdad, el bien común. Ahora bien, hay que distinguir algo que Kelsen no distingue, a saber, hay que distinguir dos problemas: a) el de la atribución de valor a esas calidades; y b) el del respectivo rango o jerarquía que se dé entre esos valores. Kelsen no pára atención al primero de esos problemas, y, en cambio, concentra su preocupación en el segundo, en el del conflicto y, por ende, en el de la jerarquía de los valores, y declara que este segundo problema no puede ser resuelto por un método científico-racional. Pero nada dice sobre el primer problema, el cual tiene prioridad sobre el segundo: no explica por qué habla de la vida biológica y de la libertad y de la seguridad social, y de la verdad y del bien común como valores. Ciertamente que el problema de mayor importancia, el más apasionante y el de verdadero alcance práctico es el problema de la jerarquía. Sin duda. Pero esto no excluye que haya un problema previo: el problema de saber por qué algo se me presenta o lo siento como valioso, y lo contrario como antivalioso. A esta pregunta, un puro positivista tipo siglo XIX contestaría diciendo que se trata de una mera ilusión, de un fantasma subje-

tivo. Kelsen, por el contrario, parece dar por admitido que esta atribución de valor a las mencionadas cualidades y a otras tiene sentido, al menos que tiene algún sentido, alguna justificación. Niega tan sólo que se pueda resolver racionalmente el conflicto entre valores. En cambio, no niega que esos valores en conflicto sean valores.

Tal vez alguien diga, el propio Kelsen quizá, que la dimensión de valor que esas cualidades tienen deriva simplemente del hecho de que los hombres sienten interés por ellas, del hecho de que desean su realización. Admito que ésa sería una respuesta a este problema, no la respuesta que considero como correcta, pero al fin y al cabo una respuesta congruente. Acaso Kelsen contestaría a la dicha pregunta dando precisamente esta respuesta, la respuesta de que el valor consiste solamente en la proyección de un deseo subjetivo. Al fin y al cabo ésta es la teoría que sostuvieron Ehrenfels, Ogden, Richards, Stevenson, Hallden, Russell y otros.⁴⁸ Pero lo cierto es que Kelsen no desenvuelve una tal doctrina subjetivista. Se limita a decir de pasada que los valores son la realización de una vida satisfactoria para el sujeto, y que, por lo tanto, equivalen a aquello que produce felicidad subjetiva. Aunque este criterio no sirve para dar una definición de la justicia, ni siquiera una definición de acuerdo con esta medida subjetiva —porque la justicia es algo que se predica de un orden social objetivo—, sin embargo, tal vez Kelsen, si fuese preguntado sobre la esencia de los valores, con independencia del problema sobre la jerarquía entre ellos, se decidiría por dar como respuesta una doctrina subjetivista. Y de hecho a veces dice, aunque refiriéndose a los conflictos de valores y no a los valores mismos singularmente considerados, que el juicio de valor está determinado por factores emocionales y, por lo tanto, tiene carácter subjetivo. Ahora bien, el reconocer que en los juicios de valor intervienen factores emocionales no es equivalente a decir que por eso necesariamente los juicios de valor son tan sólo expresión de un sentimiento. Scheler, el más destacado creador de una doctrina objetivista de los valores, muestra, sin embargo, que es emocional el vehículo de la intuición mediante la cual captamos los valores. Frondizi, quien rechaza el puro subjetivismo, sin caer no obstante en un objetivismo abstracto, entiende que para lograr una teoría correcta del valor, no se puede prescindir de tomar en cuenta la valoración subjetiva en la cual intervienen múltiples y varios ingredientes, entre ellos algunos de índole emocional. Pero aunque no puede reducirse puramente el valor a lo deseado, quizá para definir el valor tengamos que recurrir a la idea de lo “deseable”, la cual mantiene su cordón umbilical con lo “deseado”. Incluso tal vez se podría traer también a colación la teoría de

⁴⁸ Véase: C. Ehrenfels, *System der Werttheorie*, 1898; C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Londres, 1950; Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944; S. Hallden, *Emotive Propositions*, Upsala, 1954; Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, Nueva York, 1955.

Perry, sobre el valor como objeto de interés, la cual trata de superar la oposición entre el puro objetivismo y el puro subjetivismo pragmatista. Ahora bien, resulta que Kelsen no analiza ni desde lejos estos problemas. Por el contrario, estas cuestiones están ausentes de sus páginas. Se limita a usar las expresiones que mencioné: “factores emocionales” y “carácter subjetivo”; y no da ninguna explicación precisa sobre el alcance de estos términos. No discute tampoco los ensayos que se han producido en nuestro tiempo sobre la lógica del pensamiento emocional, ni, por tanto, toma ninguna actitud respecto de ellos. Con estas expresiones, “factores emocionales” y “carácter subjetivo”, trata de inyectar en el ánimo una dosis de escepticismo, o al menos de agnosticismo, y de ofrecer un apoyo a lo que él llama su “relativismo axiológico”. A pesar de todo ello, sucede que Kelsen opera sobre el supuesto de reconocer que hay valores, respecto de lo cual no se plantea duda alguna; pero, en cambio, sostiene explícitamente que los problemas de conflictos de valores son insolubles por métodos científico-rationales. Repito que lo que se echa de menos en todo este tratamiento de la axiología es una exploración para averiguar si puede haber otros métodos diferentes de los científico-rationales, pero intelectualmente válidos, para buscar o justificar la solución de estos problemas de jerarquía entre los diversos valores, máxime porque a pesar de la crítica que Kelsen produce, resulta que estos problemas son indiscutibles para el mismo Kelsen.

En efecto, después de todo su alegato encaminado a querer demostrar que los problemas de conflictos de valores son insolubles para un método científico-rationale, Kelsen, sin embargo, nos da una valoración positiva de su relativismo axiológico. El relativismo estimativo, dice, no implica de ninguna manera una posición amoral. Por el contrario, el relativismo axiológico posee un nivel moral superior al de las éticas objetivistas, porque carga al individuo con la enorme responsabilidad moral de decidir por sí mismo sobre lo que es justo y lo que es injusto. Ahora bien, frente a tal aserto a uno se le ocurre replicar que si hay una responsabilidad moral, tendrá que haber un criterio objetivo para determinar esa responsabilidad. Pues si no hubiese un criterio para medir esa responsabilidad, no habría responsabilidad: se trataría solamente de un puro hecho fortuito, de un capricho, de un antojo.

Cuando Kelsen declara cuáles son los valores que él adopta, no lo hace en el tono de expresar simplemente una manera de sentir suya, “yo soy así; así siento y no puedo remediarlo”. Por el contrario, en sus palabras hay un acento patético, un acento de auténtica convicción, un testimonio de creer que está en lo correcto. Ciertamente que, como norma axiológica para el Derecho, sostiene la tolerancia frente a todas las ideas discordes de la suya; pero es que esta norma de tolerancia es un corolario de la tesis humanista, personalista, liberal, que ha adoptado. Es más, Kelsen siente que su sistema de valores es superior a cualquier otro sistema —si no fuese así no lo habría adoptado—

precisamente porque su sistema de valores, que incluye la tolerancia, deja vivir y pensar a los demás individuos que tienen ideas diferentes y aun opuestas a las suyas, mientras que otros sistemas axiológicos, por ejemplo los transpersonalistas, y dentro de ellos sobre todo los totalitarios, no dejan margen para que vivan y piensen los disidentes.

Luego entonces resulta que hay razones para justificar su propio sistema humanista liberal como mejor que los otros sistemas. La cosa está enteramente clara. Lo que pasa es que Kelsen, cegado por el prejuicio de agnosticismo, no quiere ponerse a aclarar las razones por las cuales él prefiere su sistema, el humanista liberal. Sucede que Kelsen ve que su sistema es el mejor, el justificado; pero cree que una justificación, para ser tal, tendría que ser tan sólo una justificación racional científica, y como no puede dar una justificación de este tipo, entonces renuncia a buscar cualquier otro tipo de justificación, sencillamente porque cree que no lo encontraría, porque cree que no lo hay. Y, no obstante, Kelsen siente que su sistema es el justo; pero no sabe cómo explicarlo en términos de evidencia para las demás gentes. Se trataría de una especie de justificación inefable.

Una vez más conviene recordar que el hecho de que un tema de conocimiento se presente como muy difícil —hasta el punto de que muchos geniales pensadores hayan fracasado en sus intentos de apoderarse de él—, no significa por necesidad que tal tema tenga que ser considerado irremediablemente como inasequible. Pasaron veintidós siglos de cultura occidental sin que el cálculo infinitesimal fuese aprehendido. Pasaron veinticinco siglos en la historia de la ciencia sin que se llegase a adquirir una representación correcta del átomo. Había pasado aproximadamente tanto tiempo antes de que consiguiéramos entender la historicidad del hombre. Creo que en materia de estimativa se ha logrado ya acumular muchos conocimientos sólidos y de gran importancia, y que hemos realizado ya sustanciales progresos, si bien sea enorme el campo que todavía hay que explorar con rigor. Pero aunque Kelsen no lo reconociese así, esto no tendría que significar forzosamente un abandono de la esperanza y del empeño. Su ademán de desistimiento en esta empresa es meramente un gesto subjetivo de desconfianza en las posibilidades de la mente, pero no puede constituir una condena a irremisible desesperanza.

Debo aclarar que nada de lo que he dicho en este estudio en crítica del “relativismo axiológico” de Kelsen significa en modo alguno que yo esté aceptando un absolutismo estimativo abstracto de tipo utópico y ucrónico, una especie de astronomía de los valores, ni siquiera que defienda integralmente las concepciones de cierto sabor platonizante a la manera de Max Scheler y Nicolai Hartmann —sin perjuicio de reconocer las muchas contribuciones positivas de estos dos filósofos a la teoría de los valores. Mi oposición significa tan sólo un rechazar que los valores puedan ser reducidos meramente a pro-

yecciones de hechos psíquicos (agrado, deseo, etc.). En este sentido sostengo que hay en los valores dimensiones objetivas, es decir, que trascienden los confines de la pura subjetividad individual, o los confines de las convicciones sociales vigentes en un cierto grupo.⁴⁹

No es posible aquí, en las postreras páginas de este artículo, exponer ni siquiera en sucinto esquema las líneas capitales de lo que considero una estimativa correctamente fundada. Mas para no poner fin a estas páginas con la mera crítica de la postura kelseniana, apuntaré someramente algunas ideas capitales en Estimativa.

Aunque la distinción formal entre valores y hechos está justificada y es necesaria, sin embargo, en planos más hondos hemos de reconocer recíprocas vinculaciones entre los dos reinos, el de la realidad y el del valor. Así, hemos de advertir que entre el ser y el valor se da una especie de recíproca vocación.

Por otra parte, hemos de darnos cuenta de que la categoría *valor* —a la que algunos axiólogos le habían atribuido una dimensión tan radical y primaria como a la categoría del *ser*—, tiene prioridad sobre la categoría del ser, es más primaria que ésta —si se me permite tal expresión— por las siguientes razones. Las cosas se presentan al hombre en una función servicial, y puesto que las cosas son ingredientes de la vida del hombre, elementos en su vida y para su vida, y como la vida humana está constituida por una serie de actos de preferir, que suponen juicios de valor, resulta que lo estimativo condiciona todos los modos de ser, en suma condiciona el Universo entero con todas sus zonas y categorías.

Los valores no son esencias parecidas a las ideas platónicas, como sostiene Nicolai Hartmann. Por el contrario, los valores están esencialmente referidos y vinculados a la vida humana: tienen sentido en la vida humana y para ella.

Este reconocimiento me lleva a modificar la tesis objetivista de Scheler-Hartmann. Tienen razón estos dos filósofos al refutar la tesis puramente subjetivista, psicologista, de que los valores sean tan sólo proyecciones del agrado o del deseo, emanaciones de meros mecanismos psíquicos al reaccionar ante las cosas del mundo. En ese sentido, esto es, en el sentido de que no son meramente subjetivos, puede decirse que son objetivos. Pero debemos entender esta objetividad como una objetividad inmanente a la vida humana, como una objetividad intravital, porque nada es para mí, ni tiene sentido para mí fuera del marco de mi vida; entendiendo que mi vida es la realidad primaria dual que consiste en la compresencia inescindible entre mi yo y mi mundo, mundo en el cual figuran múltiples y variadísimas clases de objetos, incluso Dios —cuya Realidad Absoluta aunque trascienda de mi vida, obtiene testimonio en mi vida. Todo cuanto es lo es en el marco de mi vida. Así

⁴⁹ Cf. Luis Recaséns Siches, *Vida Humana, Sociedad y Derecho*, Porrúa, México, 3ª ed., 1953; págs. 52-56, y 73.

como el mundo de la naturaleza no es algo en absoluto, independiente del yo, porque sólo podemos apuntar al mundo que conocemos, tal y como lo conocemos, o tal y como lo presentimos, tal y como hallamos de él algunos vestigios en nuestra vida, como correlato, o como contorno, o como preocupación, o como esperanza del yo, asimismo los valores los hallamos como una serie de calidades que figuran en nuestra vida y de los cuales nos ocupamos. Cierto que el mundo con todas sus múltiples y varias clases de objetos no es una producción del propio yo, sino que, por el contrario, se da ante el yo como un conjunto de objetos. Así también sucede que los valores no son pura proyección de la psique, sino objetos, cualidades, que la mente halla ante sí. Pero esta objetividad es una objetividad dentro de la vida humana, y para la vida del hombre, referida a esta vida en general, y además también a las situaciones particulares de ella. El valor es tal, no porque el sujeto le otorgue esta calidad mediante y en virtud de su agrado, deseo o interés. Pero el valor tiene sentido en el contexto de la vida humana. Tiene razón Risieri Frondizi al sostener que no se puede separar radicalmente, por entero, el valor de la valoración. El valor es valor para el hombre que es quien valora. Lo cual "no significa que el sujeto cree el valor en el momento en que valora, sino que significa que no puede separarse el valor del acto de la valoración; aunque desde luego tampoco puede separarse la valoración del valor".⁵⁰

Desde hace tiempo he venido llamando la atención sobre esta tesis de la objetividad intra-vital de los valores, es decir, que los valores tienen validez objetiva, sentido justificado, dentro de la existencia del hombre y para ella. Creo ahora que esta tesis debo completarla con algunas de las directrices señaladas certeramente por Risieri Frondizi, las cuales se podrían resumir y además articular con mi propio pensamiento diciendo que los valores se dan objetivamente no sólo dentro del marco y del contexto de la vida humana, con sentido referido a ésta, sino además en el contexto de "situaciones concretas". Cada situación concreta comprende la conjugación de ingredientes subjetivos y componentes objetivos. Por mi parte, añadiría yo que nada tiene de raro que esto sea así, porque nuestra vida es siempre una relación inescindible entre el yo y su mundo. Tanto el componente subjetivo como el objetivo son muy complejos. El componente subjetivo comprende toda nuestra vida psicológica pretérita y la presente en el instante de la valoración; comprende además el organismo biológico; comprende también las constelaciones sociales en las que el sujeto se halla; comprende su personalidad cultural. La contribución objetiva de la situación comprende a su vez múltiples y varios elementos: dimensiones inherentes al objeto valorado, que lo hacen aparecer como valioso independientemente del agrado, del deseo y del interés eventual-

⁵⁰ Cf. Risieri Frondizi, *Sobre la Objetividad de los Valores*, Ponencia presentada al IV Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Santiago de Chile en julio de 1956; *Valor y Situación*, Ponencia presentada al V Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Washington, D. C., en julio de 1957.

les que pueda suscitar en la persona en un cierto momento, características de la cosa en que encarna, es decir, del bien o depositario, en el cual el valor aparece realizado, relaciones de ese bien con el complejo de cultura, vinculaciones históricas, etc.

Quede, pues, claro que al rechazar el relativismo escéptico de Kelsen no caigo en un objetivismo abstracto, utópico y dogmático.

LUIS RECASÉNS SICHES