

Capítulo V	47
Capítulo VI	54
Capítulo VII	63
Capítulo VIII	72
Capítulo IX	79
Capítulo X	87
Capítulo XI	93

enunciaciones de la lógica y de las matemáticas; y niega toda validez cognitiva a las expresiones éticas y jurídicas, las cuales denotan solamente emociones y deseos. De este modo, el empirismo lógico reduce la ética y la estimativa o axiología jurídica a meros capítulos de la psicología, y a temas de semántica (286, 2).

Ahora bien, más allá de las posiciones axiológicas que examina Recaséns con su reconocida erudición, no podía faltar la toma de postura que se inicia con la crítica virtualmente inexcelso de las doctrinas que expone, gran parte de las cuales, si no la totalidad, son agrupadas bajo el rubro común de *relativismo*, y en su matiz extremo, subjetivismo, nihilismo o escepticismo. Así se produce la crítica a los antiguos sofistas Protágoras y Trásimaco, calificados como *nihilistas máximos*, al *plenario escéptico* Pirrón, el *romántico histórico* Savigny, el *dialéctico metafísico* Hegel, el *materialista histórico* Marx, el *positivista* Comte, al *voluntarista aristocrático* Nietzsche, también el *realismo psicosociológico* escandinavo, las corrientes subjetivistas, psicologistas o relativistas del siglo xx, en las cuales ubica al pensamiento de Radbruch y Hans Kelsen. Y si todos esos respetables juristas caen bajo la demoledora piqueta del maestro Recaséns, con tanta o mayor razón se derrumbarán los partidarios del positivismo lógico, Carnap, Schlick, Neurath, Richard Von Mises, Ayer, Stevenson y otros, sobre cuya doctrina expresa la poco edificante opinión que hemos transcrito. Mueve a pensar esta demoledora crítica de Recaséns si alguien puede quedar vivo tras de sus iconoclastas efectos, además del propio Recaséns, naturalmente.

V

La forma tan aguda como endereza su reprobación a prácticamente la totalidad de los axiólogos del derecho que le han precedido, mueve a pensar si todos ellos merecen efectivamente ese anatema que reciben en la docta opinión de nuestro dilecto colega, en cuyo caso había qué preocuparse muy seriamente por el lugar que pudieron ocupar o siguen ocupando en la historia de la filosofía del derecho. Nosotros creemos que la crítica de Recaséns es severa aunque académica, demoledora pero fundada y nadie señalaría en ella alguna actitud personalista, por lo contrario, exhibe un claro deseo de objetividad avalado por su amplísimo conocimiento de las doctrinas jurídicas. Sin embargo, esta crítica, igual que las demás en otros dominios de la filosofía, adquiere pleno sentido hermenéutico mediante la integración del contrapolo aporético, es decir, con el señalamiento de los méritos que asisten a las posturas criticadas, en cuya sola virtud se justificará su existencia y el reconocimiento que se les otorga en función de las aportaciones ofrecidas. Las mismas doctrinas cuyo envés recae bajo esa crí-

V

La forma tan aguda como endereza su reprobación a prácticamente la totalidad de los axiólogos del derecho que le han precedido, mueve a pensar si todos ellos merecen efectivamente ese anatema que reciben en la docta opinión de nuestro dilecto colega, en cuyo caso había qué preocuparse muy seriamente por el lugar que pudieron ocupar o siguen ocupando en la historia de la filosofía del derecho. Nosotros creemos que la crítica de Recaséns es severa aunque académica, demoledora pero fundada y nadie señalaría en ella alguna actitud personalista, por lo contrario, exhibe un claro deseo de objetividad avalado por su amplísimo conocimiento de las doctrinas jurídicas. Sin embargo, esta crítica, igual que las demás en otros dominios de la filosofía, adquiere pleno sentido hermenéutico mediante la integración del contrapolo aporético, es decir, con el señalamiento de los méritos que asisten a las posturas criticadas, en cuya sola virtud se justificará su existencia y el reconocimiento que se les otorga en función de las aportaciones ofrecidas. Las mismas doctrinas cuyo envés recae bajo esa crí-

tica, poseen también un revés donde se inscriben las contribuciones que aportan al desenvolvimiento histórico del pensamiento; cada una de ellas observa la acción de un factor que determina realmente la estimativa jurídica en la medida que dicho factor influye en la concepción de valores y orienta el sentido de la conducta, cuya índole relativista, subjetivista, psicologista, romancista, antropologista, materialista, historicista, nihilista, escepticista, positivista, gramaticista, evolucionista, etcétera, no corresponde única ni primordialmente a una especie de librealbedrismo axiológico, que movería a elegir cualquiera de las posiciones precitadas en un motivo de inspiración personal, antes bien, corresponden a la compleja índole de los problemas valorativos que han regido la aparición y evolución de los sistemas jurídicos y las estimaciones que al respecto se manifiestan en el transcurso de la historia.

La posible aceptación de este criterio induciría a sostener con Recaséns, por ejemplo, que *El nihilismo del sofista Trasímaco identifica el Derecho con la imposición de la voluntad de los más fuertes* (284, 3), pero sería menester agregar que en los conceptos mismos de voluntad, fortaleza y poder, se encierra un criterio valorativo, pues son los valores que se imponen en el derecho positivo históricamente dado, el cual está cuando menos parcialmente de acuerdo con el sofista griego en la medida que el derecho lo han concebido o impuesto quienes ejercieron el poder suficiente para hacerlo. De esta suerte, voluntad, poder, imposición, dominio, etcétera, que parecen negación de valores éticos y jurídicos, se erigen como tales asumiendo una operabilidad cuya acción predomina realmente en la mayoría del decurso histórico, si no es que en su totalidad, por lo cual no es posible soslayar que tales denominaciones jurídicas contienen valores, aunque parciales, relativos y contingentes, como todos los valores positivos, lo cual aparentemente repugna a la conciencia humanista cuando pretende erigirse en tanto universal, absoluta y necesaria. Las mismas razones nos llevan a estar en desacuerdo con el sentido que adquiere la crítica del materialismo emitida en los siguientes términos:

De modo similar, el llamado materialismo histórico de Marx lleva a la supresión de todo enjuiciamiento valorativo sobre el Derecho y, por lo tanto, a la negación de todo ideal jurídico; porque considera que el Derecho es tan sólo el efecto de la estructura de poder de la clase económicamente dominante; y porque interpreta el cambio histórico del Derecho, como *forzosa* expresión de las transformaciones de la estructura económica de la sociedad, como efecto de causas ineludibles e inexorables (284, 6).

Sobre una crítica tan radical cabe notar en términos generales lo que sucede frecuentemente en toda clase de críticas parciales o unilaterales: se debe considerar acertada en los términos que la expresan y con las moti-

vacaciones que incluye, pero resulta parcial en la medida que el examen realizado en la crítica misma atiende solamente una parte del problema, y esgrime un criterio que inevitablemente es también parcial por cuanto lo que entiende por valores o establecer valoraciones consiste en concebir ideales y en última instancia recaen en utopía o ucronía que el autor asegura evitar en otras partes de su obra. Consideramos que el meollo del asunto estriba en que para Recaséns *valorar es tanto como idealizar*, o lo que equivale, concebir y postular valores impolutos, perfectos y absolutos, a salvo de toda contaminación de realismo y relativismo, por consiguiente, irrealizables. Sería imposible negar que además de esta acepción ideal o idealista, donde se refleja una postura necesaria en la configuración de la doctrina axiológica, se encuentra el contrapolo dialéctico de lo ideal, o sea la realidad misma, en la cual se producen los valores reales, y por consiguiente relativos, contingentes, etcétera. Cabe señalar que al fin de cuentas los valores reales son los únicos que existen, los únicos que se tienen en la realidad, es decir, los únicos realmente posibles, a cuyo señalamiento obedece justamente la apreciación, evolución y permanencia de las doctrinas que critica el autor, cuya justificación se obtiene plenamente por el reconocimiento de dichos valores como entidades reales, como las únicas que actúan en contrapolo dialéctico de los valores ideales; con ello se establece la indisoluble correlación dialéctica de lo real y lo ideal, la estructura básica y metodología totalizante en las apreciaciones axiológicas de toda índole. Si no fuera por la realidad que asumen en el terreno de la experiencia, los valores quedarían en calidad de meras utopías, y las numerosas posturas filosóficas, axiológicas y jurídicas que en mayor o menor grado derivan de apreciar los valores producidos en la realidad, se convertirían en teorías vacuas y estériles. Si admitimos —como no sería por menos— que el derecho positivo está configurado siguiendo los términos que señalan las condiciones materiales o reales de la evolución social, y que recaen bajo la apreciación de Recaséns en su crítica a Marx, debemos reconocer que su defecto o efecto proviene de la estructura de poder de la clase económica dominante (284. 6). No hay duda que el ejercicio del poder habría tenido por parte de esa clase dominante el resultado de una dialéctica históricamente operativa, cuyo mérito estriba cuando menos en organizar la estructura del derecho positivo que figura a través de la historia, y aunque ese valor es obviamente relativo y puede considerarse inclusive como un valor de tipo instrumental, debemos confesar que nunca ha habido otro derecho que el positivo, y si no fuera por él la humanidad carecería de normación jurídica, pues la concepción o aplicación de un derecho ideal, en el sentido que el autor confiere a los valores, ha sido hasta ahora imposible de realizar y no se contempla para cuando pudiera serlo.

Encontramos así que la palabra *valor* puede tener, y de hecho tiene, dos

significaciones distintas, aunque complementarias: por una parte, la que Recaséns aplica como *valoración ideal*, esto es, la concepción ideal del valor, mientras por la otra significa *valoración real*, o sea el reconocimiento de que los valores se producen en la realidad y, naturalmente, no como valores ideales, perfectos ni absolutos; su misma realidad orilla a ser imperfectos y relativos, con implicaciones de subjetivismo, agnosticismo, escepticismo, materialismo, historicismo, y otras denominaciones que recaen bajo el concepto común de relativismo que atrae la crítica terminante del maestro. Habría motivos de enderezar dicha crítica al esgrimir un criterio netamente ideal, pues todo lo que no satisface la connotación del idealismo será alternativamente positivista, subjetivista, relativista, escepticista, historicista, nihilista, materialista y demás peculiaridades involucradas en y por la crítica; además de ello la relatividad es correlacionante, pues cualquier postura subjetiva será necesariamente relativa, escéptica, material, positiva, etcétera. No es difícil percibir en la argumentación que exponemos los motivos suficientes para expresar nuestras divergencias frente al autor, como anteriormente lo hicimos con las semejanzas, derivando a la implícita justificación del relativismo axiológico que nuestro dilecto colega se complace en refutar; es imposible evadir todas las formas —ni tampoco una sola— en que se manifiesta el relativismo, desde el momento que si las eliminamos todas, o lo que es igual, una sola, quedaría el concepto radicalmente idealista que podría calificarse como utopocrónico, y esta observación vale no sólo en lo tocante a los valores jurídicos, sino en lo que respecta a toda estimativa cultural.

Nos declaramos, pues, abiertamente relativistas; no se piense, sin embargo, que el nuestro podría ser un relativismo elemental que indujera a negar objetividad e idealidad a los valores; se trata del relativismo implícito en la realidad misma, incluyendo esa forma de realidad que suele llamarse idealidad; todo está supeditado en último análisis a la dialéctica que opone a cada categoría su contraria o complementaria, y por consiguiente, se trata de un relativismo que no niega el absolutismo, en cuyo caso incurriría en dogmatismo, sino lo involucra de modo necesario pero a título relativo o dialéctico, por lo cual podemos afirmar que *no se trata de un relativismo absoluto, sino de un relativismo relativo*. Abundando en esta tesis podríamos hacer nuestra la crítica que endereza Recaséns en contra del relativismo, a no ser porque la consideramos unilateral, es decir, se trata de una crítica que soslaya la estructura y el funcionamiento dialéctico de los valores, a cuyo efecto cabe señalar como dato de máxima elocuencia el no haber encontrado una sola imbricación dialéctica en el contexto que examinamos, como no sea para criticarla en una referencia a Hegel (284, 5), lo cual pudiera ser indicativo de la postura sustentada por el autor, que por tal motivo calificamos en términos genéricos como esquemática y abso-

lutista, para lo cual nos basamos en la terminante refutación que lleva a cabo de cualquier relativismo. Nos parece, en todo caso, que la misma crítica se podría convertir fácilmente en justificación del relativismo agregando la correlación dialéctica que imponen el objetivismo y el idealismo propugnados por Recaséns, cuyo surgimiento no puede omitir subjetivismo y realismo; en tal caso diríamos en nuestra toma de postura que el empirismo afirma la necesidad de tener en cuenta la experiencia para configurar los criterios de valor, en tanto que el historicismo afirma su constante mutabilidad diacrónica de acuerdo a las condiciones materiales que señala el devenir histórico. El voluntarismo y el nihilismo que tan enfáticamente rechaza el autor afirman la preponderancia real del más fuerte en la imposición del derecho positivo, mientras el subjetivismo acierta al exhibir la generación contingente de las valoraciones casuísticas. Pero todas estas doctrinas deben tener en cuenta la necesidad de promover el progreso de la valoración jurídica y el consiguiente avance de las instituciones positivas hacia el hito que señalan las concepciones ideales del valor, en cuyo sentido transpersonal se funda la necesidad de progresar como acercamiento constante y asintótico a una meta ideal que, en este caso, es la justicia de leyes e instituciones, meta que, por lo demás, no permanece invariante, sino se enriquece a medida que avanza la determinabilidad de los conceptos valorantes. Por ello podríamos decir que la finalidad axiológica que proseguimos en el transcurso de la vida se aleja paradójicamente a medida que nos acercamos a ella.

Tal es el sentido del apotegma criticista que considera a los valores como objetos de tarea infinita, y su concepción ideal representa una aproximación regulativa que se dilata indefinidamente, de modo que a pesar de los avances logrados la infinitud de la tarea no desaparece, antes bien, se robustece y acentúa los rasgos inherentes a su contemplación. Afirmamos por tal motivo, que una valoración radicalmente objetiva e ideal, como pretende nuestro dilecto colega, resulta a la postre inoperante o imposible de establecer, como no sea la mera postulación de que es necesario impartir justicia en leyes e instituciones, una justicia cuya plenitud puede calificarse como absoluta, pues de lo contrario, en caso de no ser absoluta, esa justicia tendrá que ser forzosamente relativa, lo cual la coloca automáticamente bajo la crítica del expositor. Nosotros sostenemos, por el contrario, que más allá de la sola enunciación que comprende el postulado de una justicia perfecta y absoluta, se promueve el constante desenvolvimiento de las valoraciones concretas, reales, limitadas, casuísticas, históricas, materiales, contingentes, psicológicas, antropológicas, sociológicas, subjetivas, etcétera, cuya apreciación defectiva orilla en su extremo a la condenación del relativismo en todas sus formas, cual se observa de hecho en el contexto que examinamos; obvio es que semejante gama de factores valorativos y la similar de instituciones o leyes derivadas, no puede complacer a nadie que por definición establezca

al valor como absolutamente ideal o constituya su punto de partida en la crítica terminante de todo relativismo. Aún prescindiendo de la significativa aporía que cuestiona si un semejante valor absoluto pudiera ser realizable alguna vez, el hecho es que el panorama de la valoración concreta en la vida humana, tan certeramente descrita por el autor, no corresponde a los valores absolutos, sino al repertorio de valoraciones relativas a que hemos hecho referencia; en última instancia, la disyuntiva que se presenta ante la axiología jurídica consiste en permanecer en el plano ideal, absoluto y utopocrónico de la justicia perfecta “de los dioses”, o descender al conflictivo, relativo y contradictorio mundo de la imperfecta justicia *de los hombres*, la única que se ha realizado desde siempre y, con toda probabilidad, la única que seguirá realizándose para siempre. Por ello no podemos estar de acuerdo en extremar el sentido de la crítica al relativismo de manera tajante e indiscriminada, como para llegar a la afirmación que se expresa en los siguientes términos:

Los relativistas mutilan arbitrariamente, sin ninguna razón justificada, el ámbito del conocimiento humano, aceptando sólo proposiciones enunciativas de fenómenos y rechazando las proposiciones normativas. Ahora bien, la categoría del “deber ser” es tan primaria, tan original, como la categoría del “ser”. En nuestra conciencia hallamos directamente proposiciones enunciativas y también directamente proposiciones normativas, fundadas éstas sobre juicios de valor (286, 5; 287, 1).

Al analizar esta crítica nos percatamos de que pudiera enderezarse en términos contundentes si se tratara, no genéricamente de un relativismo *funcional* que nosotros entendemos como necesario, sino de una especie de relativismo *radical*, que vendría siendo, paradójicamente en apariencia, un relativismo absolutista, criticable en los términos con que la antigua sofística refutaba la afirmación de que el hombre no sabe nada, pues al saber que no sabe nada implícitamente declara que sabe algo; cosa distinta acontece con el verdadero relativismo, o sea el relativismo relativo y funcional que afirma, por una parte, la relatividad de la experiencia concreta, y por la otra, la necesidad de una postulación absoluta o ideal para conferir el sentido progresivo a las normas de conducta, de parecida manera a como el propio Recaséns afirma, en la cita anterior, que *la categoría del deber ser es tan primaria, tan originaria, como la categoría del ser*, con lo cual incurrir, a nuestro juicio, en un relativismo relativo, ya que establece la relatividad del ser frente al deber ser, y viceversa; relativismo que, lejos de criticar, somos los primeros en aplaudir y justificar.

Por todo ello consideramos que la precitada crítica pudiera ser excesiva en su tono contundente, aplicable a posturas que fuesen absolutamente radicales en relativismo, materialismo, subjetivismo, nihilismo, escepticismo, con-

tingencialismo, psicologismo, antropologismo, voluntarismo, y demás *ismos*, de los cuales deseamos afirmar una vez más que no deben pronunciarse en forma absoluta sino relativa, por cuya razón han existido como posturas respetables y siguen figurando en el cartabón de las doctrinas éticas, políticas, jurídicas, sociológicas, etcétera, y en todo el ámbito filosófico-cultural, pues se trata de actitud que adquiere vigencia universal, tanto en el aspecto extensivo como en el intensivo. Aclarar este punto con precisión suficiente para que pudiera entenderse como científica nos llevaría a un cotejo de la crítica de Recaséns con el contexto de las doctrinas reprobadas, lo cual recae más allá del ámbito que circumscribe este ensayo. Dejamos nuestra observación en calidad de hipótesis que algún especialista pudiera ulteriormente verificar, o eventualmente corregir, teniendo en cuenta que ambos casos comportan una problemática del mayor interés para el esclarecimiento de la estimativa jurídica. Quizá un ejemplo bastante representativo de la forma, a nuestro juicio no plenamente justificable, de llevar a cabo una crítica, pudiera ser la que el autor enuncia en relación a psicologismo, subjetivismo y relativismo, en los siguientes términos:

Frente al psicologismo, subjetivismo y relativismo, y en apoyo del objetivismo, hay razones sólidas e irrefutables que justifican este último, es decir, el *objetivismo*. Ante todo, adviértase que si la justicia consiste única y exclusivamente en un sentimiento, en un mecanismo de la psique, en una mera reacción emocional, nos encontraríamos ante algo de todo punto incomprensible, a saber: unos hechos, que en tanto que hechos y nada más que como hechos, tendrían la pretensión de regular normativamente a otros hechos, como superiores en rango a éstos (287, 3-4).

Nos encontramos, quizá, frente al nudo gordiano de la crítica al relativismo enderezada por el autor, así como de la crítica que nosotros oponemos a esa crítica, cuyo fundamento está expuesto, por lo tocante a ese aspecto, en las palabras UNICA Y EXCLUSIVAMENTE que figuran en la cita anterior; dichas palabras señalan una traspolación ilegítima de la tesis sustentada por las doctrinas que agrupamos bajo el rubro de *relativismo relativo*, o también *funcional* y *estructural*, decir las doctrinas que afirman en los juicios de valor influencias considerables, motivaciones de *lo más íntimo de la esencia o naturaleza del hombre* (286, 2); pero hay una gran diferencia entre afirmar que existen esas motivaciones subjetivas, cuya influencia es real y positiva en la emisión del juicio de valor, a sostener que la justicia consiste *única y exclusivamente* en un sentimiento, en una mera reacción emocional (287, 4).

En esas palabras UNICA Y EXCLUSIVAMENTE se encierra el meollo de la cuestión; no se trata de dos palabras fortuitas que se hubieran colado en forma intrascendente al contexto, sino del criterio con el cual interpreta

Recaséns al relativismo, criterio que a nuestro juicio es ilegítimo, pues de afirmar que debe tenerse en cuenta el mecanismo de la psique para emitir y explicar los juicios de valor, a sostener que las doctrinas relativistas quieren reducir tales juicios UNICA Y EXCLUSIVAMENTE a factores subjetivos, hay un abismo inzanjable, el mismo que existiría —por ejemplo— entre afirmar que yo me equivoco a veces, y por consiguiente el error es parte de mi pensamiento, a sostener que yo me equivoco siempre y en mi pensamiento se encuentran UNICA Y EXCLUSIVAMENTE errores. El estimable colega comete, a nuestro juicio, una traspelación ilegítima en su crítica relativamente a que *lo más íntimo de la esencia o naturaleza del hombre* determina la producción de *unas intuiciones estimativas*, lo cual es imposible desmentir, no sólo como doctrina filosófica sino como procedimiento real, ya que no existe valoración que escape al señalamiento psicologista, subjetivista y relativista, como tampoco hay ningún suceso relacionado con el hombre que evada su determinabilidad antropológica; pero la traspelación consiste en afirmar que el criterio de valor y valoración, o los actos valorativos, radican UNICA Y EXCLUSIVAMENTE en un sentimiento, en un mecanismo de la psique, en una mera reacción emocional. Dudamos mucho que pudiera existir un sistema de cualquier índole, jurídico, político, ético, sociológico, axiológico o genéricamente filosófico, que estuviera fundado sobre base tan endeble, por radicalmente subjetiva e insosteniblemente absolutista. En tal caso no se habría producido ningún verdadero estado de derecho, ni de civilización, ni de convivencia, ni de leyes, ni de normas, ni de valores; se trataría de la más rudimentaria anarquía cuyo desenlace inmediato no podría consistir en algo distinto que la barbarie, como hipotéticamente debió ser el estado imperante en el hombre primitivo, anterior a toda legislación y toda civilización.

VI

A estas alturas de la exposición el lector preguntará —igual que en su momento preguntamos nosotros— al hilo de la crítica que lleva a cabo Recaséns a tantas posturas filosóficas y axiológicas, cómo podrá construir la suya y, por ende, cómo definirá al objetivismo e idealismo que postula como núcleo de la doctrina valorativa, sin recaer en utopicronía, según lo admite él mismo cuando sale al paso de tan comprensible inquietud y nos beneficia con una exposición sumamente clara en el apartado 5: *Objetividad intravital de los valores* (289), donde afirma de entrada:

Aunque rechacemos el subjetivismo psicologista, el relativismo, sin embargo, la objetividad de los valores no debemos pensarla en unos términos abstractos, utópicos y ucrónicos, esto es, fuera de todo lugar y de todo tiempo (289, 1).

Crece nuestra inquietud por saber cómo logrará conciliar la exigencia de objetividad axiológica sin incurrir en ningún psicologismo ni relativismo, o permanecer atado a un término abstracto, utópico y ucrónico, para lo cual refrenda inmediatamente:

Que los valores no son puras actitudes subjetivas significa que no constituyen simplemente proyecciones de mecanismos mentales. Por eso, rechazando cualquier doctrina psicologista, subjetivista o relativista, entiendo que se puede y se debe afirmar que los valores son objetivos (289, 2).

Estas breves líneas encierran un mundo de sugerencias, la más importante de las cuales radica en la tesis de que los valores, por tener un origen subjetivo, serían interpretables como *simplemente proyecciones de mecanismos mentales*; en su extremo opuesto revierte a la tesis igualmente radical o extremista de que los valores, por objetivos, quedarían en calidad de entidades metafísicas, como algo meramente *dado* a la pasiva contemplación del hombre, producto quizá de una plotiniana emanación de Dios. Como veremos de inmediato, en esta problemática se condensa una historia multisecular de planteamientos genéticos que conducen a cualquiera de ambas interpretaciones extremas, y en cada caso a un callejón sin salida: si nos situamos inicialmente en la subjetividad, será imposible justificar a la objetividad, y recíprocamente. Pero veamos cómo resuelve o trata de resolver el colega la coyuntura en que se encuentra, al suponer una objetividad que no es en absoluto subjetiva, pero a pesar de ello tampoco resulta ajena a la subjetividad, de modo que se viene forjando una objetividad *inmanente a la existencia humana*, según afirma en el contexto siguiente:

Por eso, rechazando cualquier doctrina psicologista, subjetivista o relativista, entiendo que se puede y se debe afirmar que los valores son objetivos. Pero su objetividad es *inmanente a la existencia humana*. Los valores son significaciones objetivas, pero esas significaciones tienen sentido *dentro del ámbito de la vida humana*. El hombre no crea los valores. Por el contrario, el hombre tiene qué reconocerlos como tales. Pero el sentido de los valores está esencialmente referido a la existencia humana (289, 2).

He aquí un ejemplo típico de la contradicción en que incurren quienes acuden aquí y allá en busca de elementos para configurar una doctrina y también es muestra elocuente de la imposibilidad que existe para rebasar la circunscripción empírica del planteamiento genético cuando no sólo se parte de él, sino en él se permanece. Los polos de la contradicción se encuentran, por una parte, en el reconocimiento de que los valores son inmanentes a la vida humana, y por la otra, en la afirmación de que el hombre no crea sus propios valores. Merece la pena detenerse un poco en el análisis de esta modulación antinómica. El reconocimiento de la inmanen-

cia de los valores en la vida humana, con lo cual es imposible estar en desacuerdo, nos conduce —siguiendo el pensamiento de Recaséns— a la convicción de que **EL HOMBRE NO CREA LOS VALORES**, tesis que nos parece contradictoria con la anterior y con la cual no encontramos el resquicio para estar de acuerdo. Si el hombre no crea sus propios valores, entonces ¿quién los crea y cómo pueden ser inmanentes a su existencia? Recaséns contesta en términos que evidencian la contradicción, según la hipótesis que hemos analizado y de una manera que resulta incomprensible para nosotros:

Se podría decir que DIOS PIENSA ESOS VALORES (*mayúsculas nuestras*) como objetivamente válidos para el campo de la vida humana; pero no como entidades abstractas sin relación con los hombres (289, 2).

La tesitura de la exposición llega aquí al máximo distanciamiento con respecto a nuestro criterio y el examen de la divergencia exhibe un máximo interés; tal como interpretamos su pensamiento, con pocas probabilidades de aberración, el maestro concluye en que los valores son del hombre, se aplican a su vida pero no son creados por él, sino por Dios. La pregunta que se impone al tenor del enunciado transcrito es bien sencilla y está preñada de las mayores sugerencias: ¿cuáles son, cómo se construyen, de qué manera se enuncian y cómo funcionan esos valores, pensados por Dios como objetivamente válidos para la vida de la humanidad pero trascendentes a la voluntad humana? Creados, en suma, para los hombres pero no por los hombres, que no expresan en valores términos utópicos ni ucrónicos, y deben además superar cualquier doctrina psicologista y subjetivista, al mismo tiempo que rechazan todas las modalidades del relativismo.

Sinceramente, no creemos que la tesis de Recaséns puede ser defendida airoosamente en un plano científico, y nos parece a lo sumo respetable como confesión personal; existe, en todo caso, una diferencia irreductible en torno a este planteamiento básico de la axiología y es quizá la prueba de fuego que no podría pasar su pensamiento a pesar de tantas excelencias que encontramos en otros aspectos. Según nuestro criterio la única manera de resolver el problema por una vía que pretenda ser científica y académica consiste llanamente en requerir cualquier dato en abono de su conjetura, lo cual en la obra consultada no se encuentra y es probable que tampoco pudiera ofrecerse en una reflexión adicional que admitiese el deber de formularse objetivamente, esto es, en forma científica o demostrada. El hecho de acudir a Dios representa, según creemos, una salida desesperada aunque se disfraza con ropajes poéticos y fideístas, ante la contradicción generada por la polaridad inmanencia-trascendencia a que nos referimos hace un momento. En todo caso, la diferencia entre ambos tipos de posturas resulta no sólo evidente sino ostensible y el lector juzgará sobre ella. Lo que corres-

ponde ahora es observar de qué manera trata el autor de arribar a la plena objetividad de los valores, después de haber pronunciado su contundente crítica a toda forma de psicologismo, subjetivismo, relativismo, nihilismo, escepticismo, etcétera; por lo pronto admite que los juicios de valor, a diferencia de los valores mismos, sí pueden ser relativos y son inevitablemente concretos, reales, históricos, circunstanciales, tópicos y crónicos, frente a lo cual es imposible estar en desacuerdo.

Así confrontamos la tesis contenida en la última parte del capítulo, tocante al *Objetivismo de los valores y relatividad de las estimaciones concretas* (289, 4). Lo que está pendiente por resolver como corolario de las tesis precedentes será la caracterización de esos valores objetivos, ideales y absolutos, pero al mismo tiempo no utópicos ni ucrónicos, de lo cual se ocupa en los siguientes y últimos capítulos de la obra, ante todo en el XX, que trata de: *Estimativa jurídica y derecho natural* (290).

Al ocurrir esta parte de la exposición consideramos que el autor se encuentra en un serio compromiso para justificar que los valores son puros, ideales, objetivos y absolutos, pero no utópicos ni ucrónicos, y desde luego, tampoco se dejan macular por ningún tipo de psicologismo, subjetivismo, historicismo y demás formas de relativismo que, si bien resultan adjudicables a los juicios de valor, de ningún modo pueden ser compatibles con los valores mismos. ¿Cómo resuelve o trata de resolver Recaséns tan ingente compromiso? Después de su conmovedora apelación a Dios como *factotum* de valores, acude a un arcaísmo que podría ser objeto museográfico más que ideológico: el *derecho natural*. Pongamos al abrigo de la polémica cualquier reparo que pudiera oponerse al empleo de las clásicas palabras *derecho natural*, puesto que el autor despeja cualesquiera confusiones al respecto cuando justifica su adopción en virtud de la depuración de que han sido objeto durante los últimos años, pero no está por demás llegar a la base del problema para observar la incongruencia de tales términos, desde que el llamado derecho natural en su nombre lleva la razón, o sinrazón de su contradictoria existencia, pues se trata de un “derecho natural” que al fin de cuentas no es derecho y tampoco es natural; no es derecho si por tal entendemos la estructura jurídica racionalmente fundada y científicamente construida en un sistema de leyes destinadas a fincar la justicia en base a un concepto humanista de la dignidad y un concepto democrático de la igualdad, de modo que viene a quedar a lo sumo como ideología del derecho, tan obsoleta y controvertible que no se justifica el motivo de invocarla en pleno siglo xx para fundar las premisas académicas de la axiología jurídica que aspira a regir en una realidad radicalmente distinta de la que en otras épocas permitió el florecimiento de tan exótica especie; y no es natural porque no se encuentra por ninguna parte en la naturaleza, sino es producto de mentes avezadas que por cualquier motivo acuden al supuesto orden

natural para licitar sus concepciones, como también acuden a Dios cuando encaja en el hueco faltante del rompecabezas. Quizá a ello se debe que el autor refrende una doble apreciación preventiva cuando afirma:

El llamado Derecho natural no es propiamente Derecho, sino que constituye criterios directores para la elaboración, la crítica y la reforma del Derecho, se entiende del Derecho propiamente dicho, del Derecho positivo (291, 3). Por natural entendemos, no la expresión enunciativa de unos hechos o de unas realidades; pues en el mundo del ser hallamos fenómenos buenos y fenómenos malos, hechos justos y hechos injustos, virtudes y vicios, salud y enfermedad, conveniencia e inconveniencia (291, 4). Los principios del Derecho Natural no expresan modos de la realidad, antes bien, exigencias ideales y normativas. Pero la especificada realidad de la vida humana, condiciona, limita e inspira los valores o principios que constituyen el Derecho natural (293, 5).

Este contexto no podía ser más claro como pauta para llevar a cabo la crítica del sedicente derecho natural ni más confuso en los términos implícitos de su planteamiento, lo cual auspicia precisamente la efectuación de la crítica. Además de que los principios del derecho natural no se encuentran en la naturaleza, y por consiguiente no son naturales, ni expresan *modos de la realidad*, se entienden como *exigencias ideales y normativas*, o sean *valores o principios*, a los cuales *condiciona, limita e inspira... la específica realidad de la vida humana* por cuyo motivo tampoco son derecho, sino ideología del derecho, en la acepción cargada de abstractismo que recibe, no en la mejor de sus acepciones, la palabra *ideología*. De esta suerte los valores, ideales como son, normas y exigencias del derecho natural, que no es derecho ni es natural, vienen a quedar condicionados y limitados por la misma realidad de la vida humana con la cual se erigen sus postulados; no expresan modos de la realidad pero los encajonan artificialmente en moldes ideológicamente preconcebidos. Consideramos que las referencias insertas constituyen el refrendo de la tesis expuesta con anterioridad sobre la caducidad y obsolescencia del derecho natural, si bien queda incluída la diferencia específica que auspicia su libre interpretación, pues en este caso el colega agrupa bajo el concepto de derecho natural a los postulados ideales o normativos que en anterior contexto habían recibido el nombre de *valores*; podemos concluir entonces que —siguiendo las ideas del autor— el sistema conjunto de los valores jurídicos se erige en sistema de un supuesto derecho natural y la imbricación recíproca de su funcionamiento se vierte en la caracterización lata del derecho natural (291, 3) que debe ser distinguido de lo que acontece en la realidad (291, 4) para concluir finalmente en que los principios de la estimativa, aunque no se identifican con la realidad, quedan circunscritos, limitados y relativizados por la realidad misma (293, 5).

Dentro de esta perspectiva parece bastante difícil actualizar la razón del vocablo *iusnaturalismo* o *derecho natural* que encuentra su remoto origen en etapas anteriores al surgimiento de la moderna idea democrática, autónoma y creativa del humanismo; durante épocas pretéritas se consideró que la naturaleza, y Dios como autor de ella, hicieron a los hombres desiguales, no sólo en el aspecto físico e intelectual, sino también y principalmente por su origen de casta y su posición en la sociedad, que por “natural” debería considerarse inamovible. Esta ontología seudojurídica fue resucitada o mantenida como doctrina encaminada a justificar las diferencias subsistentes en el derecho positivo de regímenes feudales o aristocráticos, mediante la convicción de que los hombres son así porque lo determinan leyes superiores, ya sean de la naturaleza o de Dios, que para el caso vienen a identificarse en el común deseo de que los hombres son como son y deben ser así porque lo determina la naturaleza y lo quiere Dios; los fuertes son fuertes porque plugo a Natura así constituirlos, y deben preponderar sobre los débiles porque son débiles, y porque así también lo quiso Dios, como durante tanto tiempo lo sostuvieron clérigos, aristócratas y barones feudales. Naturalmente, la clave del privativo lenguaje iusnaturalista, no se adaptará al que emplean los objetivo juristas en el moderno derecho, con principios humanos arraigados en el derecho positivo y nutridos de una democrática y humanitaria doctrina.

El derecho natural es en nuestra época, afortunadamente, historia antigua; mantiene los resabios de mitología que señalamos en la deificación de los valores y como tal debiera contemplársele; pero no vemos qué lugar estaría legítimamente reservado al iusnaturalismo en un moderno tratado de filosofía y axiología del derecho. La palabra *iusnaturalismo* es algo de lo cual puede prescindirse y creemos que resulta saludable para la buena marcha y mejor comprensión de la estructura realmente científica y operativa que corresponde a la estimativa jurídica, en paralelo a similar demanda que se plantea a la filosofía, la axiología y al derecho. Por ello es que un acendrado humanista como Recaséns refleja su concepto de naturaleza en tanto *realidad humana*, de la cual afirma que *equivocadamente se ha llamado naturaleza humana*, pero la acepta

... como una base para la ética, lo mismo para el problema moral en sentido estricto, es decir, el problema de la misión o de la destinación del individuo, como también para el Derecho, el cual se encamina a la regulación de las relaciones bilaterales, de las interferencias entre las conductas de los varios sujetos humanos (292, 4).

Estas palabras, preñadas de noble sentimiento de la dignidad humana, encuentran contundente refrendo en los siguientes conceptos que les suceden de inmediato:

En ese sentido extensivo y profundo, la expresión “naturaleza humana” significaría los principios internos estructurales y de finalidad insertos en el hombre, lo mismo en tanto que persona individual, lo cual tiene la máxima importancia, como también en tanto que ser esencialmente social. Así como significaría también las condiciones de las posibilidades y de las imposibilidades del hombre y de la sociedad. Y significaría además lo que la estructura de las realidades impone insoslayablemente (292, 4).

El anterior contexto permite el esclarecimiento de lo que debe entenderse por iusnaturalismo según el concepto revisado y admitido por el autor, que contempla el tránsito de la dependencia de Dios para asumir una nueva dependencia con respecto a la naturaleza humana; el viraje difícilmente podría ser más aventurado, pero se encuentra en alguna medida constreñido por la necesidad de encontrar una explicación a la factura de los valores, y sin duda esta segunda versión trascendentista es más aceptable que la primera; cuando menos se puede argumentar sobre ella en un terreno académico sin acudir a imbricaciones fideístas. El tránsito que efectúa Recaséns permite encontrar otros puntos de concordancia sobre la concepción antropologista de los valores, y más ampliamente de la vida humana, lo cual parece insoslayable; pero si bien la concordancia es clara en el aspecto material, o sea el contenido de la tesis antropologista, no lo es en cuanto a su inserción estructural en el contexto doctrinario, toda vez que nosotros aceptamos básicamente al antropologismo, y por consiguiente al subjetivismo, como doctrinas inherentes a la conceptualización y genéricamente a la vida humana, incluyendo el realismo y el relativismo que tan enfáticamente refuta nuestro colega; por otra parte el reconocimiento antropologista cifrado por Recaséns en la afirmación de que la estimativa jurídica *reposa en las estructuras de las realidades humanas* no representa el planteamiento teórico del problema pues apunta a su origen genético, de modo que en realidad no constituye una solución sino el ingreso al problema en cuanto tal; por ello consideramos que la tesis es válida siempre y cuando la referencia de la estimativa jurídica a las estructuras de las realidades humanas se entienda en el sentido factual del origen realista y relativista que se manifiesta en el umbral de toda obra o actividad; el acuerdo puede ser más preciso si extendemos el concepto de las realidades humanas al ámbito de la cultura, teniendo en cuenta que todos los productos culturales son obras creadas por el hombre y responden precisamente a su naturaleza, tanto en lo relativo a origen como a finalidad, así en lo concerniente a factores como al producto, con el distingo insalvable de que en el primer caso encaramos el planteamiento del problema mientras en el segundo intentamos llegar a la resolución.

Lo que interesa enfatizar en torno al importante concepto que transcribimos es el acuerdo con Recaséns; deriva del que estimamos correcto in-

greso en la exégesis de la cuestión y se produce a costa de una rectificación terminante, aunque probablemente no confesada, de su enérgico rechazo a toda suerte de subjetivismo, psicologismo, realismo, antropologismo y relativismo, que de manera tan implacable había preconizado el autor en páginas anteriores, de modo que no sólo la estimativa jurídica viene a quedar sujeta a la referencia relativista, sino toda clase de valores y obras culturales, o sean todos los actos y momentos de la vida humana comprendida en función de los valores realizados en ella.

Encontramos otro ejemplo de yuxtaposición temática, que el autor produce con frecuencia, esgrimiendo de un lado cierta tesis radical y promoviendo a continuación una prudente enmienda; por ello no encuentra óbice en afirmar que los valores sean ideales y normativos, pero se encuentran condicionados por la realidad del sujeto que los produce y de las cosas donde se verifican, como se advierte diáfananamente en el siguiente párrafo:

... a pesar de que los valores sean ideales y normativos, la misma esencia y estructura de los valores se hallan *condicionadas por la realidad del sujeto* que debe cumplirlos y *por la realidad de las cosas* en las cuales y mediante las cuales vaya a materializarlos (292, 2).

Suponemos que cuando dice *valores* debemos entender precisamente *valores ideales* o *normativos* y no cualquiera modalidad de seres, actos, cosas, y demás entidades concretas a las que expresamente reconoce, como no es por menos, su ingénito relativismo. Ateniéndonos exclusivamente al contexto de la página que ahora consultamos, se encuentran las siguientes significaciones que merece la pena conjuntar como típico señalamiento de relativismo axiológico:

Ahora bien, *el sentido de la realidad humana contiene esencialmente una dirección de propósitos, de finalidad, de teleología* (292, 1) ... la calidad de realizable para un fin *depende de la realidad del sujeto y de la realidad del mundo en que el sujeto vive* (292, 2). El análisis del orden finalista o teleológico de la realidad humana nos proporcionará las normas de contenido para rellenar con auténtica significación el principio formalista que se debe atribuir o dar a cada quien lo que es suyo (292, 3). En las realidades humanas percibimos sentimientos de necesidades, aspiraciones hacia determinados fines, problemas de conducta planteados a la conciencia, contradicciones entre diversos impulsos, conflictos entre varios propósitos, criterios morales, pensamientos normativos, afanes y convicciones (292, 4). En ese sentido extensivo y profundo, la expresión “naturaleza humana” significaría los principios internos estructurales y de finalidad insertos en el hombre... (292, 4).

Por lo que puede apreciarse, en esta página el maestro es íntegramente realista, relativista y antropologista, con un sentido omnicomprensivo de la

realidad humana, *la que equívocamente se ha llamado naturaleza humana*; a ella atribuye, y de ella hace depender, lo mismo propósitos de finalidad o teleología, que esencias individuales y sociales, posibilidad de valoración, ideación y normación, el basamento de la ética, la moral y el derecho, la finalidad esencial de la existencia, las relaciones bilaterales, las interferencias de conducta y, a mayor abundamiento, las reacciones características insertas en el marco de referencia psicológico, así como las contradicciones entre impulsos y propósitos, criterios morales, pensamientos normativos, afanes y convicciones, etcétera.

Parece muy elocuente este planteamiento por lo que respecta a la inexorabilidad del relativismo, y creemos que es además incommutablemente fiel a la problemática axiológica, ética, jurídica, psicológica, antropológica, cultural y existencial según se presenta en la realidad humana, que comprende en una sola perspectiva la postura que para nosotros involucra el más terminante relativismo antropologista, inserto en la esfera del relativismo contingencial o material que se inscribe en la circunstancialidad sociohistórica y antropopsíquica, según las condiciones que llamará posteriormente *dimensiones permanentes y universales* (294, 2), a pesar de que señala como ejemplo de tales dimensiones permanentes y universales las que, a nuestro juicio —y probablemente también a juicio de las ciencias respectivas— se evidencian como las más subjetivas, contingentes y singulares, que parecerían menos abocadas a intentar la fundamentación del valor según la primera postura, idealista, de Recaséns, a saber:

... la estructura y el funcionamiento de su organismo biológico; el repertorio de sus mecanismos psíquicos; las funciones capitales de su existencia... (294, 2).

Para la mejor elucidación del problema es conveniente acudir a lo que al respecto enseñan ciencias tan directamente orientadas a su tratamiento como psicología, antropología, sociología, economía, historia y el derecho mismo, en cuyo caso los anteriores puntos podrían expresarse y explicarse de manera opuesta, diciendo que constituyen la naturaleza individual y mutable del hombre, sujeta ineludiblemente a todo género de realidades históricas como, por lo demás, lo dice el autor en páginas precedentes y lo constatamos en las citas respectivas. En todo ello no hay impedimento ni objeción, e inclusive puede respaldarse el empleo de *las clásicas palabras Derecho natural* para referirse a lo que no es derecho ni es natural, admitiendo el concepto de *iusnaturalismo* como equivalente a *antropologismo*, lo cual se comprueba desde el momento que el maestro concede importancia decisiva a la participación de la naturaleza humana en la estimativa jurídica, y así lo afirma expresamente cuando llega inclusive a cifrar la

tónica de la valoración en *las estructuras de las realidades humanas*, como se observa en el siguiente contexto:

Así pues, aunque los valores constituyen una clase de ideas con validez propia, sin embargo, el sentido de los mismos está *condicionado por las estructuras de las realidades humanas*, en las cuales, por las cuales y para las cuales esos valores deben cumplirse. O, dicho de otra manera: hay una íntima y recíproca correlación, un nexo mutuo, entre los fines de la naturaleza humana y los valores mediante cuya realización deben ser cumplidos esos fines (293, 4).

La tónica del problema se ha desplazado enfáticamente de los valores ideales y normativos que figuran al principio de la obra, a las estructuras de las realidades humanas entendidas así, en plural, para mayor connotación de su empiricidad, y lo que significan los valores en y para la realidad vital del ser humano; teniendo a la vista el desarrollo de cultura y civilización, resultará más difícil estar en desacuerdo con este señalamiento de Recaséns, pues corresponde íntegramente a lo que acontece de manera constante desde que el ser humano disfruta y ejerce con propiedad los atributos de conciencia.

VII

Esto es lo que nosotros consideramos como una profesión de fe realista e idealista a la vez; no podría ser menos atendiendo a la determinabilidad que lo real y lo ideal ejercen positivamente en la esfera axiológica y epistemológica. También se expresa en forma que no deja lugar a dudas la conciliación intentada entre la idealidad o normatividad de los valores y la realidad del sujeto, simultáneamente con la materialidad de las *cosas* donde los valores se realizan:

Entonces resulta que, a pesar de que los valores sean ideales y normativos, la misma esencia y la misma estructura de los valores se hallan *condicionadas por la realidad del sujeto* que debe cumplirlos, y *por la realidad de las cosas*, en las cuales, y mediante las cuales vaya a materializarlos (292, 2).

Todo ello lo encontramos incontrovertible en los términos ingénitos de su planteamiento; las dudas empiezan a surgir al preguntar por qué, si el autor admite en forma contundente los valores condicionados por la realidad del sujeto que debe cumplirlos, y por la materialidad de las cosas en que se realizan, pronuncia tamaña condena del realismo y el relativismo, con todos sus congéneres antropologistas que, a nuestro juicio, asisten en conjunto a semejante idealidad o normatividad, e inclusive la condicionan en sus

aspectos. Pero el relativismo es, por otra parte, lo que Recaséns se esfuerza en condenar a la enfática manera que ya transcribimos y comentamos anteriormente. La divergencia fundamental entre la postura de Recaséns y la nuestra queda cifrada en un matiz probablemente sutil, aunque no por ello insignificante, tanto más por cuanto la sutileza concierne directamente a la esencia misma de la cuestión, y recordemos que cualquier divergencia básica, por pequeña que pudiera parecer, adquiere consecuencias trascendentales en la integración del sistema.

Veamos ahora lo que sucede en el planteamiento de un idealismo que, al no desarrollarse, queda en calidad del que llamaríamos *idealismo nominal*, o sea un idealismo postulado en principio pero bloqueado por sus propias contradicciones y constreñido a proseguir los cauces del realismo y el relativismo que tan acerbamente condena. Por ello nos parece que hablar de los valores como *una clase de ideas con validez propia* (293, 4) no es más que reemplazar la palabra *valor* por la palabra *idea*, lo cual se antojaría un artificio semántico tendiente a evitar el juicio pleonástico que afirmo: *los valores son valores con validez propia*; esto naturalmente no aclara nada, como tampoco decir que los valores sean ideas con validez propia; nada explica afirmar, *mutatis mutandis*, que el ser es el ser, la realidad es la realidad, la nada es la nada, el todo es el todo, y así sucesivamente. Si no dotamos a los valores —o lo que equivale, a la definición o el concepto de los valores— de un contenido significativo y una connotación realista o concreta, por ello mismo relativista, nos veremos constreñidos a repetir esta clase de juicios tautológicos, más o menos orlados por recursos sinónimos, a pesar de lo cual no se dirá mayor cosa sobre un planteamiento cuyo nódulo temático se enuncia en la clarísima pero inexpresiva tautología de que: *los valores son los valores*. En el momento en que pretendamos descender de este idealismo nominal para dotar de un contenido a las ideas puras, se recae en lo que tanto rechaza el maestro, o sea en las múltiples implicaciones de la gran familia relativista que de manera tan enérgica condena, pero a la cual se ve obligado a pertenecer. Por todo ello consideramos que una postura más congruente sería reconocer la necesidad del relativismo y la inexorabilidad de sus múltiples connotaciones subjetivistas, antropologistas, psicologistas, materialistas, contingencialistas, historicistas, sociologistas, economicistas, etcétera, lo cual es indispensable al señalar como fuente de valoración una concreta humanidad que, concebida en forma impoluta, no aparece por ninguna parte y se reduce a la sola expresión verbal.

Veamos entonces lo que sucede específicamente con la tesis de Recaséns concerniente al derecho, en un tema que plantea al amparo del Derecho natural. ¿Le lleva acaso este planteamiento a fecundas concepciones sobre los principios que enuncia como normas prototípicas del iusnaturalismo? ¿O al contrario, su desarrollo se encuentra saturado por un influyente deter-

minismo relativista, que hace inexorable acto de presencia al manejar en concreto el tema del derecho? Obsérvese al respecto el contexto de la cita subsiguiente:

Por eso, parece discreto volver a mirar esa realidad humana, la que equívocamente se ha llamado “naturaleza humana”, como una base para la ética, lo mismo para el problema moral en sentido estricto, es decir, el problema de la misión o de la destinación del individuo, como también para el derecho, el cual se encamina a la regulación de las relaciones bilaterales, de las interferencias entre las conductas de los varios sujetos humanos. En ese sentido extensivo y profundo, la expresión “naturaleza humana” significaría los principios internos estructurales y de finalidad insertos en el hombre, lo mismo en tanto que persona individual, lo cual tiene la máxima importancia, como también en tanto que ser esencialmente social. Así como significaría también las condiciones de las posibilidades y de las imposibilidades del hombre y de la sociedad. Significaría además lo que la estructura de las realidades impone insoslayablemente (292, 4).

El autor ocurre a una tesitura en la cual llega inclusive a fundar el sentido ideal de los valores en las realidades humanas, acudiendo con ello a una metodología del más acendrado relativismo, contrariamente al idealismo tantas veces invocado. En la referencia que citamos (293, 4) el lector encontrará una definida doctrina que suscribiría el más convencido de los relativistas y antropologistas. De análoga manera, las apreciaciones que lleva a cabo sobre la naturaleza humana constituyen a nuestro juicio una especie de antropología filosófica contemplada desde el ángulo jurídico, y lo propio su exposición sobre *la gran importancia civilizadora de las doctrinas de Derecho Natural* (295) donde hace interesante exégesis histórica en este género de doctrinas; más adelante se encuentra una exposición explícita de los principios naturalistas que develan su calidad de valores en los términos reiteradamente enunciados, y nuestro deseo parece encontrar respuesta en el siguiente apartado del capítulo relativo a *Principios iusnaturalistas realizados en el Derecho Positivo* (297), pero encontramos únicamente la constancia de realización que adquieren dichos principios en el campo del derecho positivo; no se deben estimar como si fueran dos órdenes entitativos que estuvieran *separados, el positivo acá en la tierra y el natural en una especie de cielo de los valores* (297, 2); con ello se reabre la inquietud por interpretar el sentido de la atribución que antes había efectuado en relación a los valores “como si estuvieran pensados por Dios” y los principios axiológicos no aparecen tampoco en esta parte de la obra.

Veamos ahora lo que nos dice en el capítulo XXI, *Ideales jurídicos e historia* (299), cuyo título sugiere de inmediato que trataría la cuestión largamente esperada y necesaria, en el sentido de especificar lo que son y

significan los valores a partir de las premisas anteriormente establecidas, o sea el sistema de valores jurídicos entendidos netamente como ideales, sin contaminación alguna de realismo y relativismo, pero tampoco recayendo en utopía y ucronía; por último, sin reducirlos exclusivamente a un mero señalamiento verbal. Estos son los lineamientos conforme a los cuales creemos que el tratamiento de Recaséns se traduciría en la fecunda excogitación de los valores y desembocaría en la homóloga doctrina axiológica del derecho. Pero después que hemos visto cómo la determinabilidad de la naturaleza humana incurre necesariamente en terminante relativismo como el que mantiene de base el antropologismo-subjetivismo-relativismo, la secuencia expositiva de la obra conduce inevitablemente a otro relativismo de capital importancia como es el circunscrito por la historia, donde encontramos abundosa explicación que contradice radicalmente lo que pueda afirmarse en torno a la pretendida idealidad absoluta de los valores. Desde el primer párrafo, en el capítulo XXI relativo a los *Ideales jurídicos e historia* (299) encontramos una introducción a la tesis muy comprensible de que:

Esta realidad histórica no es sólo un testimonio del pasado, sino que parece *plantear exigencias de diversificación* en cada momento concreto y en cada situación determinada (299, 1). La estimativa jurídica nos suministra unos criterios objetivamente válidos; pero no nos proporciona en modo alguno unas normas rígidas, inmóviles, válidas para todas las sociedades, en todas las circunstancias, en todas las situaciones históricas, en cualquier estado de cultura y en cualquier momento del tiempo. Por el contrario, aunque los criterios orientadores son objetivos, por otra parte los ideales jurídicos concretos para cada lugar y para cada época, cada uno de ellos debe tomar cuenta y razón del carácter variable de la existencia humana, de la diversidad de las circunstancias y de las situaciones, de las diferentes necesidades concretas de cada momento, de la variedad multiforme y abigarrada de la historia y, sobre todo, del cambio social histórico (299, 2).

Ningún relativista y materialista podría exponer su tesis con mayor precisión de como lo ha hecho el antirrelativista y antimaterialista Recaséns. Pero no se trata solamente de aceptar la determinabilidad histórica con la varia dimensión que ha sido declarada, en cuyo caso la constancia relativista del devenir histórico podría orillar a escepticismo o nihilismo sumamente vulnerable ante la crítica filosófica. El autor perfió en la relatividad y nos conduce por el camino indicado a una prosecución realista, el que nosotros creemos debe seguirse para la terminante reafirmación del relativismo axiológico, el que de hecho admite la realidad circunstancial de la historia según influye decisivamente en la valoración jurídica, como lo dice con meridiana claridad en los siguientes términos:

De lo que se trata ahora es de preguntarnos, desde un punto de vista esti-

mativo, desde un ángulo valorador, si los hechos de variedad y de cambio deben ser tomados en consideración por la valoración jurídica, para el juicio crítico sobre los ordenamientos positivos y para trazar programas ideales; y, en caso de que resolvamos afirmativamente esta cuestión, como así será, ... (300, 1).

De modo que tales hechos de variedad y de cambio influirán no solamente sobre los objetos reales o positivos, sino también para trazar *programas ideales y principios de valor*, tal como efectivamente debe ser si entendemos por ideales, no conceptos utopocrónicos, sino perspectivas direccionales de trabajo, hitos teleológicos de realización humana; así lo acepta el doctor Recaséns, erigido ahora en ferviente materialista-relativista-historicista. Nos dice continuamente, sin embargo, en un examen de posibilidades idealistas que afocan la construcción del sistema:

... tendremos que interrogarnos entonces respecto de cómo deberán ser armónicamente concordados los principios puros de validez necesaria, con los requerimientos eventuales de cada situación histórica, con las demandas concretas de cada lugar y de cada tiempo (300, 1).

Este es el párrafo que consideramos modular en el capítulo XXI, cuyo planteamiento del problema axiojurídico es al mismo tiempo definición de la postura historicista que induce al reconocimiento de la relatividad axiológica cuya tesis acepta la urgencia de hermanar

... la puesta en práctica de las exigencias de los valores con las características particulares y concretas de las diferentes situaciones históricas en que esas exigencias deben ser realizadas (300, 4).

El contexto explicativo o excogitativo de la idealidad impoluta de los valores no aparece por ninguna parte, y sí en cambio abundan los refrendos sobre toda suerte de impuros relativismos; en alguna medida el sociólogo Recaséns enmienda o complementa al filósofo Recaséns. Tampoco en el resto del capítulo encontramos algún desarrollo concerniente a los supuestos valores ideales, sino una constante reiteración de la historicidad y relatividad axiológicas, expuesta en forma realista y documentada, como se constata mediante la clasificación que exhibe cinco fuentes de historicidad, y por consiguiente de relatividad, para los ideales jurídicos:

- a) La diversidad y el cambio de las realidades sociales.
- b) La diversidad y el cambio en los medios y en los obstáculos para la realización de un fin.
- c) Las lecciones suministradas por la experiencia práctica.

- d) La prelación en las necesidades que cada situación plantea.
- e) La pluralidad de los valores vocacionales y situacionales.

En todo ello hay, repetimos, una constante reiteración de la axiología concreta y, por consecuencia, del relativismo histórico y contingente de los valores jurídicos, como no podía ser menos en atención a la vigencia de los parámetros en que se desenvuelve el derecho positivo. Por cuanto a los ideales con los que será necesario hermanar esta abundosa condicionalidad historiográfica, encontramos en el capítulo únicamente algunas referencias a la libertad que refrendan el enclave idealista en el cual se ha ubicado desde un principio. Así se observa, por ejemplo, cuando dice:

Hoy puede y debe inspirarnos un mismo fin de libertad individual fundado en el valor de la dignidad de la persona humana; pero nos encontramos con que en el mundo de hoy la libertad corre peligro... (303, 3). Así pues, cabe perfectamente que, siendo uno mismo el valor y también uno mismo el fin en éste fundado, sin embargo, deban cambiar los medios, esto es, las instituciones, para realizar ese valor y cumplir el fin sobre él basado (304, 2) ... la crisis contemporánea del Estado civilizado, en la figura que éste tenía en el próximo pretérito, no afecta a los valores que lo inspiraron —libertades individuales, democracia, bienestar general y justicia social—, sino que afecta a las instituciones que antaño fueron fabricadas al servicio del cumplimiento de tales valores (304, 3).

La idea de las libertades individuales, de la democracia, del bienestar general y la justicia social, permanece incólume en medio de la turbamulta de circunstancias que orillan a su variable condicionamiento en concepción y realización históricas; es indudable que la conciencia política del mundo civilizado impulsa al resguardo de libertades; la dignidad del ser humano, la democracia, el bienestar y la justicia social, constituyen valores éticos, políticos y jurídicos, fundamentalmente en el Estado liberal moderno. Pero es necesario especificar en qué deben consistir dichos valores y, para que los entendamos concretamente como algo más que meras palabras, es necesario conferir a los conceptos de *libertad*, *dignidad*, *democracia*, *bienestar*, *justicia*, etcétera, una significación específica, evitando al mismo tiempo incurrir en la relativización tantas veces aludida. Quizá pudiera interpretarse con un sentido análogo la afirmación acerca de la edad moderna, cuando se reconoció que:

... el máximo valor humano radica en la dignidad individual y, consecuentemente se obtuvo la garantía efectiva de las libertades básicas que la dignidad reclama de modo esencial... (306, 3).

Es imposible estar en desacuerdo con ello, pero encontramos nuevamente

la afirmación de la dignidad en la libertad, o sea que se establece una correlación entre valor, dignidad y libertad, a lo cual se podrían agregar los precitados conceptos de igualdad, democracia y justicia, con los cuales tampoco puede estar en desacuerdo la conciencia sociopolítica moderna.

Observada hasta aquí y enunciada en los términos que hemos transcrito, la tesis de Recaséns parece irrefutable, y lo es de hecho si nos atenemos exclusivamente a esa misma generalidad; el problema crítico y quizá insoluble, se presenta desde el momento en que pretendamos descender a nivel de particularismo, como lo exige toda precisión específica y toda definición concreta, cual sería en este caso la definición de los parámetros del derecho y el estado, y por consiguiente, el contenido de los ordenamientos legales así como las normas presupuestas en la valoración jurídica que satisfagan los términos de la conjuntiva, que no disyuntiva, planteada por el expositor, quien a estas alturas puede lo mismo ser calificado de convencido idealista o de acendrado realista; queremos decir con ello que se presenta la insoslayable necesidad de especificar sobre qué bases concretas deberán edificarse derecho y estado pues por definición asumen una potestad transpersonal desde el momento que su base y finalidad configuran la norma de la convivencia pluralista en el seno de la comunidad, atendiendo a los postulados democráticos para no incurrir en deshumanismo o totalitarismo. La respuesta obvia la otorga el autor al afirmar la necesidad del estado democrático, al cual se puede y debe atribuir la elevada función que le corresponde como depositario de los valores humanos; pero ello equivale, si nos mantenemos en el nivel teórico y generalizante, a sostener que el designio del estado no se opone al individuo. Las cosas se complican a nivel de concreción, esto es, cuando se examinan en concreto las estipulaciones del estado, de todo estado, de cualquier estado, aun del más democrático que se quiera mencionar entre los que han existido históricamente; se determinaría si no contiene prescripción alguna violatoria de los mismos derechos que resguardan en teórico nivel la dignidad del individuo. Por ejemplo, todos los estados se reservan, entre otros derechos, el de exigir al individuo que vaya a la guerra en “defensa de la patria”, y en muchos casos esos mismos estados “democráticos” han provocado el sacrificio del pueblo, no en defensa de la patria, sino de intereses que distan mucho de representarla.

Encontramos un conjunto de elementos permanentes que se avienen a la condicionalidad establecida por el maestro, en cuyo efecto la postulación de valores puros o ideales se reduce cada vez más, de acuerdo al mismo condicionamiento fáctico y prosiguiendo la definición básica de lo que significan libertad, dignidad, etcétera, en tanto ideas universales; pero queda pendiente el modo como los diversos sistemas jurídico-políticos han entendido e instrumentado esas libertades básicas que la dignidad humana reclama de manera esencial, en cuyo caso la respuesta no puede ser otra sino

la que el expositor otorga reiteradamente en su nutrido examen a las fuentes de historicidad axiológica. La máxima noción que hasta ahora obtenemos de los ideales jurídicos supremos estriba en la dignidad humana y la libertad individual, que a su vez traduce en *garantía efectiva de las libertades básicas*; esta tesis nos puede llevar, y de hecho nos lleva, a la especificación de cuáles sean tales libertades, en cuyo caso desembocaría en el ideario del Estado democrático, un ideario que presupone la libertad de pensamiento, expresión, creencias, residencia, trabajo, estado civil y demás libertades justamente invocadas para especificar la esencia de la dignidad humana, la soberanía del individuo y la autonomía de la persona, todo lo cual se acepta efectivamente en el moderno Estado democrático; pero el reconocimiento de estos ideales constituye apenas el planteamiento del problema y de ningún modo su resolución; no autoriza, creemos, a incurrir en un mayúsculo optimismo como supone el enunciado de que

La percepción de esa necesidad (*de obtener una garantía jurídica de holgura personal*) suscitó en la Edad Moderna, y sobre todo en el siglo XVIII, la magnífica elaboración de los programas jurídicos encaminados a establecer y garantizar las libertades fundamentales de la persona humana. Ahora bien, cuando ya se logró en los países civilizados el reconocimiento de que el máximo valor humano radica en la libertad individual, y consecuentemente se obtuvo la garantía efectiva de las libertades básicas que la dignidad reclama de modo esencial, entonces la libertad dejó de ser problema (306, 3).

Este es el *quid* de la cuestión; Recaséns afirma que por el solo reconocimiento de que debe existir, LA LIBERTAD DEJO DE SER PROBLEMA; nosotros creemos, por el contrario, que *fue entonces precisamente cuando la libertad empezó a ser problema*, no sólo en cuanto a la definición concerniente a las libertades, que no es poco decir, sino también y fundamentalmente en cuanto a su realización y preservación, habida cuenta que existen graves dificultades en el dominio pragmático para el establecimiento de la libertad, cuya regulación jurídica y consolidación política debe superar las constantes acechanzas que suelen irrumpir en contra suya, por parte de quienes la combaten y parecen estar reñidos con ella. Por otra parte, el avance del derecho positivo, que es avance de la normatividad en el terreno de la positividad, se logra en gran medida invadiendo el campo natural de las libertades; lo que es originario de la naturaleza y potestativo de la conducta privada, se convierte cada vez más en algo exigido o prohibido por la ley, generando la consiguiente y creciente limitación de las libertades. Con todo ello, el problema de la libertad es hoy mucho más grave y complejo de lo que fue jamás, y obviamente mucho mayor de lo que era en la antigüedad, cuando no se reconocía en plenitud la necesidad de condicionamiento jurídico, político, económico, histórico, sociológico y antropológico

en valores y libertades, sobre cuyo denominador regulativo se ha avanzado de manera elocuente en el terreno de la jurisprudencia, quizá en medida análoga pero inversamente proporcional a la que dificulta la realización de los susodichos valores por cuestiones de orden netamente pragmático. Así es como esas libertades, ahora mas consagradas que nunca en el plano ideal de las valoraciones puras —sean filosóficas, éticas, jurídicas o políticas— se encuentran también más circunscritas y amenazadas debido a las mayores taxativas para su desenvolvimiento en los sistemas positivos, Recaséns percibe un proceso similar en su conformación epidérmica, aunque lo atribuye a factores degenerativos y lo envuelve en un marco retórico de apreciaciones subjetivas al señalar:

... nos encontramos con que en el mundo de hoy en día la libertad corre peligro, no sólo por ataques de aquellos elementos tradicionalistas, sino también y sobre todo por el lado de unas masas embriagadas y embravecidas por mitos, en rebelión contra la cultura y bárbaramente ensoberbecidas por el poder del número, las cuales pueden tender a realizar sus antojos sin limitaciones, sin detenerse ante el lindero sagrado del supremo respeto debido a los derechos de la persona individual. Además la libertad sufre gravísima amenaza por la acción perversa de los monstruos totalitarismos (303-304)

Nosotros creemos, en cambio, que se trata de un proceso congénito a la evolución histórica, la circunscripción fáctica de los valores humanos y las instituciones positivas en que se realizan. Por ello, además de las acechanzas a la libertad que implican los “monstruosos totalitarismos” creemos que no sólo en ellos, sino inclusive en las apolíneas democracias, la égida de la libertad individual se reduce cada día, y por consiguiente se reducen también los valores concomitantes, o sean la dignidad, la justicia, el bienestar, y la democracia misma que, según hemos visto, constituyen el esquema básico de la estimativa jurídica entendida como postulación armónica de valores. Este es un tema que debe ser desarrollado principalmente en la filosofía de la historia, sólidamente apoyada por amplia documentación sociológica y concepción científica que presenta el cada vez más nutrido sistema de las ciencias sociales; el transcurso del tiempo, tal como se advierte en este conflictivo y confuso mundo en que vivimos, es adverso a la libertad del individuo, la cual se circunscribe en límites cada vez más estrechos ante la creciente beligerancia de los valores sociales o comunitarios, de modo que, si la razón nos asiste, el sentido de la historia vendría siendo inverso al que proclama Recaséns junto con los teóricos coetáneos y probablemente epigónicos de un liberalismo clásico que estimamos cada vez más limitado, condicionado y por ende obsoleto; en caso contrario, si el sentido de la historia fuese favorable a la conservación e incremento de las libertades individuales, lo menos que podría señalarse es el ingente problema que

comporta su mantenimiento, del cual la humanidad nunca ha podido evadirse, pagando, alto precio por cada palmo conquistado en el dominio de la libertad. Todo ello induce a extrañeza por la opinión expresada en el sentido que la libertad “dejó de ser problema”; sucede lo contrario desde el momento en que, con su definición y consagración en el liberalismo empezó realmente a ser problema, y como tal se presenta no sólo ante la determinación teórica de una fórmula básica, como viene a ser la contenida en el esquema diseñado por los conceptos de libertad, dignidad, bienestar, democracia y justicia, sino fundamentalmente por la manera como tan preclaras categorías axiológicas deben ser instrumentadas en la realidad, ya que de otro modo no pasan de ser meros postulados nominales, abstractos o utopéricos, lo cual desde un principio el autor ha querido evitar y lo consigue en la medida del acercamiento a posturas realistas, materialistas y relativistas acremente censuradas en el umbral de su inductación axiológica.

VIII

Nos acercamos al final de estas reflexiones sobre el problema de la axiología jurídica en la obra del maestro Luis Recaséns Siches *Introducción al estudio del derecho*, las cuales nos han llevado por el amplio sendero que recorre extensas parcelas de la axiología; uno de los problemas capitales de la filosofía es sin duda el problema del valor y, a nuestro juicio, representa el interés supremo o en cierto modo el denominador común del filosofar contemporáneo. Llegando a la última parte de la obra consultada ingresamos de lleno en su total motivación, o sea el carácter de los valores que propugna la estimativa jurídica con la aporía que ofrece a la investigación de acuerdo a los planteamientos correspondientes a la naturaleza y en función de los valores mismos. En este caso se trata fundamentalmente del valor jurídico por antonomasia, expuesto en la palabra *justicia*, cuyo tratamiento pertrecha la abundosa doctrina del maestro, tanto en las divergencias como en las concordancias que mantenemos con ella; figuran en éstas las de primordial índole axiológica que exaltan la paz y sobrevivencia del convivio, para evitar la destrucción de los individuos y la especie; no podría sostenerse que impartir justicia consistiera en algo distinto que dar a cada quien lo suyo, de modo que resultaría absurdo proclamar como principio de justicia el hecho de quitar a todos lo que les pertenece, para dárselo a unos cuantos. Es imposible situarse *a priori* en el contrapolo de la idea valorativa que establece la normatividad de justicia con base en nociones como igualdad, proporcionalidad, armonía, estabilidad y progreso, aunque desgraciadamente en la realidad suele acontecer lo contrario y no sería remoto suponer que en la mayor parte de la historia han reinado la desigualdad, la inequidad, la desarmonía, la indignidad y la destrucción,

al punto de que pudiera llegarse inclusive a la convicción de que esta época denota un régimen de máxima desigualdad, inequidad, desarmonía, etcétera, incluyendo la ominosa tesitura que contempla la posible destrucción de la humanidad a consecuencia de un probable enfrentamiento bélico. Quizá en consideraciones como ésta se funda el autor para afirmar que

... por otra parte, es harto conocido el hecho de que las controversias sobre problemas de justicia han sido, y siguen siendo, ardorosamente apasionadas, y que en las mismas juegan argumentaciones no sólo diferentes, sino también antitéticas (311, 5).

La estipulación de los valores ético-jurídicos en el esquema establecido por las categorías de igualdad, proporcionalidad, armonía, dignidad, libertad, estabilidad, democracia y progreso, no son todo lo universales que quisiéramos; gran parte de la humanidad apoya su axiología ético-jurídica en conceptos radicalmente distintos, defendiendo a ultranza la organización racista, clasista o sectaria, sobre la base asaz realista de que todos los hombres somos desiguales, y sería necesario obrar en consecuencia para reconocer dicha desigualdad; ella se refleja, como es lógico, en el sistema del Estado, con un conjunto de instituciones que ponen de relieve tal desigualdad y en más de un aspecto contribuyen a mantenerla.

Por ello, aunque nosotros apoyemos junto con Recaséns la moderna concepción del Estado liberal y democrático, debemos confesar que cuando menos gran parte de la humanidad actúa de distinta manera, o está sometida a un régimen que preconiza la antítesis de la justicia formalmente reconocida en la idea de igualdad; existen teóricos para cohonestar semejante Estado apresor, lo cual tiene por objeto no sólo mantener la situación que rige quizá en la mayoría del género humano, sino inclusive consolidar esta organización antihumanista como prototipo de un sistema dotado de similares derechos a los que se argumenten para presentar la norma de existencia y convivencia humanas como en realidad sucede. Frente a este hecho de la desigualdad es difícil encontrar un resquicio para que impere definitivamente la doctrina igualitaria y democrática, pues siempre estará a la mano el hecho patente de la desigualdad que existe entre los hombres; apoyados en tan innegable situación los partidarios del clasismo y sus correlatos de injusticia social tendrían buenos motivos para volver la oración por pasiva en lo concerniente a reflejar en Dios el derecho natural, que viene a ser no solamente innecesario sino contraproducente para el propósito que se persigue de fundamentación axiológica del derecho.

Al margen de cualquier postura que se adopte frente a la disyuntiva axiológica de igualdad o desigualdad, interesa destacar el aspecto general de la cuestión y exhibir cuán vulnerable resulta ante una crítica metodológica el procedimiento de la determinación valorativa, en cuanto al esquema ge-

neralísimo de las categorías postuladas por la moderna conciencia humanista del Estado democrático y liberal; se reconoce la existencia de un hemisferio opuesto de la polaridad axiológica, generando por una parte la tendencia democrática y por la otra la aristocrática, ambas con la pretensión de erigirse en norma absoluta. Se llegaría entonces a la conclusión de que, no habiendo desacuerdo posible en lo relativo al concepto puro e ideal de justicia, tampoco existiría problema básico en la hipótesis originaria de la valoración; por ello contemplamos en las constituciones políticas, legislaciones y códigos de conducta generados en la Edad Moderna, las primeras realizaciones jurídicas que reconocen plenamente la idea de igualdad y el concepto de justicia como valor regulativo de la convivencia.

Concluimos entonces que sobre el concepto ideal de justicia no hay discusión posible, lo cual equivale a reconocer que aceptamos el postulado ideal de justicia como igualdad ética y democracia política, según queda inscrito en la moderna conciencia del humanismo. Queda pendiente el amplio volumen de discusiones y luchas que origina la cuestión concerniente a convertir el deber ser en ser, la norma ideal en conducta real, la justicia hipotéticamente supuesta como principio teórico, en justicia positivamente realizada en instituciones sociales; el problema fincado en la valoración ético-jurídica se manifiesta no sólo como un criterio ideal o teórico, sino también como necesidad de un sistema con aplicación real. La idea de justicia, entendida como *pauta de armonía entre los hombres* conlleva el requerimiento de poner en juego los criterios específicos que han de concretarla; así despunta desde sus orígenes el problema de saber en qué consiste la “pauta de armonía”, sobre cuya necesidad no es posible estar en desacuerdo, pues los partidarios de la democracia como de la aristocracia, entienden su sistema como una “pauta de armonía” fundada en la convicción de igualdad como un deber ser, o la desigualdad como incontrovertible manera de ser; se trata de criterios antitéticos que se esgrimen alternativamente como norma de convivencia, aunque los primeros se apoyan en una igualdad ideal o normativa, mientras los segundos se basan en la desigualdad real que priva entre los seres humanos.

Debe aclararse también que la igualdad ideal se brinda desde la primera definición, ya como igualdad simple o aritmética, a la manera de la justicia distributiva, o de igualdad proporcional, como lo exige la justicia conmutativa. Por ello es menester que entendamos cuáles son los caminos para establecer el *medio armónico de cambio y distribución en las relaciones interhumanas*, con el insoslayable problema de convertir en realidad un enunciado tan simple e indubitable como *dar o atribuir a cada uno lo suyo o por lo que se le debe* (311, 4). Será necesario establecer objetivamente en qué consiste “lo suyo” o “lo que se le debe” a cada quien, de modo que a pesar del acuerdo inequívoco que priva con respecto al enunciado

ideal de justicia, entendida en la acepción de *igualdad*, *proporcionalidad* y *armonía*, con los inherentes atributos de *objetividad* e *idealidad*, se presenta un problema como el siguiente: ¿hasta dónde es posible avanzar en la determinación de los valores jurídicos en base a la tesis formal e ideal, normativa y objetiva de la justicia, sin contaminarla de relativismo, subjetivismo, materialismo, historicismo y demás *ismos* que en esta obra se refutan de manera terminante y se rechazan como impropios para auspiciar el sistema de la valoración jurídica? El autor se hace cargo del problema cuando afirma:

Las meras ideas de igualdad, de proporcionalidad o de armonía no nos suministran ningún criterio de mensura, no nos dan el principio práctico mediante el cual podamos determinar, o la equivalencia entre los bienes que se cambian, o la igualdad proporcional, o la armonía en la distribución entre personas desiguales. No basta con decir equivalencia, igualdad y proporción ¿Cuáles son los hechos relevantes que deben ser tomados como base para la proporcionalidad o armonía? (312. 2). Entonces, el problema consiste en averiguar cuáles deben ser los puntos de vista de igualdad que deban prevalecer siempre y necesariamente; y cuáles, entre las múltiples desigualdades, son las que deben tener relevancia para la regulación jurídica en cuanto al fin de establecer la debida armonía o proporción, o sea para aclarar lo que se debe a cada quien (312, 6).

El contexto indica claramente la esencia del que consideramos principio básico en la refutación del absolutismo, lo cual no incurrirá, por cierto, en el extremo opuesto de exigir que se destierre cualquier connotación objetiva o ideal, e inclusive un cierto tipo de nociones absolutas, siempre y cuando se entiendan como dialécticamente absolutas, es decir, con una función normativa, a cuyo efecto es de reconocer plenamente la necesidad de que subsista la justicia ideal, o lo que equivale, la idea de justicia, admitiendo la definición que expone Recaséns, y que también aceptamos en cuanto al condicionamiento de la justicia en los términos que él mismo establece. La definición concreta de los valores comprende las modalidades particulares del ideal teóricamente supuesto como absoluto y, sin una definición explícita, quedaría el concepto del valor despojado de cualquier connotación específica, virtualmente en calidad de un simple vocablo, como sería el caso de la palabra *justicia*, una vez desprovista de los datos connotativos que la hacen inteligible al entendimiento. No se trata simplemente de pronunciar fonemas tales como *justicia*, *democracia*, *igualdad*, *humanismo*, etcétera, que de manera tan frecuente alternan en el comercio ideológico, sino de darles un contenido específico y determinar lo que realmente significan, como se observa, en cambio, con dos de las tradicionales acepciones de justicia, la *conmutativa* y la *distributiva*, que asumen la res-

pectiva connotación privativa; entonces, la justicia no se interpreta como absolutamente pura, ideal o universal, sino correlacionada con los factores determinativos de la realidad; por consiguiente, se contamina de realismo y relativismo en grado suficiente para no encajar íntegramente en la imagen purista e idealista de los valores, la cual imagen consideramos insalvablemente utopicrónica en la medida que los aprecia como ideas puras o impolutas.

El examen que Recaséns lleva a cabo en torno a la naturaleza humana, depara algunas explicaciones al respecto; en esta latitud de su exposición abundan las referencias de tipo material, concreto, realista, relativista, etcétera, lo cual mueva a intensificar la búsqueda de algún contexto que demuestre cómo son o deben entenderse los valores puros e ideales sin incurrir en utopicronía, ni tampoco en relativismo y demás congéneres, atendiendo a que las palabras *valor* o *justicia* no queden en calidad de vocablos carentes de contenido o vacíos de la necesaria significación conceptual; pero no encontramos por ninguna parte la solución a la antinomia planteada en los términos realidad-idealidad, concreción-abstracción, impureza-pureza, la cual solución derivará básicamente de aplicar un criterio dialéctico al proceso esquemático expuesto en el origen de esas parejas categoriales. A pesar de todo, el planteamiento de Recaséns es legítimo y congruente en cuanto tal planteamiento; de hecho resulta imposible evadirlo, ya que la postulación de valores en calidad de ideales se presenta como una necesidad de la “naturaleza humana” y obviamente no podría ser tal naturaleza humana fuente de una existencia valiosa y digna, si soslayara el requerimiento de valores ideales, por muy abstractos que sean o por remotos que se supongan. La cuestión que debemos subrayar es que semejantes postulaciones ideales permanecerán indeterminadas sin contaminarse de realismo y relativismo, a cambio de lo cual debemos prever el caso en que, llevada la crítica de las significaciones al último extremo, los conceptos *justicia*, *democracia*, *igualdad*, *humanismo* y demás elementos de la paraformalia ideológica pudieran reducirse a meras palabras cuando no llevan aparejada ninguna acepción específica. En cuanto ideales puros, los valores difícilmente trascenderán la edificante función que les está reservada como prototipos ideales, y podría ser que actuaran a la manera de ideas regulativas aunque por ese sólo hecho deben admitir ineludiblemente el contacto con la realidad y proyectarse en ella para ejercer su función regulativa, pues de lo contrario se convertirán de ideas puras en conceptos huecos o palabras vacías, sin tener en el fondo nada qué regular. Es complaciente que el autor haya tenido en cuenta esta imbricación de realidad e idealidad en las consideraciones iusnaturalistas ya mencionadas.

Al confrontar la idea de justicia con las circunscripciones de concretividad, necesario es determinar si puede afirmarse algo más acerca de la

susodicha idea que trascienda el señalamiento a que nos referimos, del cual estamos viendo que exige categorías realistas o concretas tan definidas como un criterio de *mesura*, un *punto de vista desde el cual podamos establecer la equivalencia o la proporcionalidad* (312, 2); sabiendo que dicho criterio es indispensable y reconociendo inclusive que en el transcurso de la historia se ha erigido repetidamente para satisfacer el requisito prefijado, deseamos subrayar la aporía que surge a estas alturas de la exposición, en los términos que expusimos hace un momento: ¿hasta dónde puede llegar el valor justicia, entendida como valor puramente ideal, si porfiamos en mantenerla al margen de toda contaminación realista y relativista? Según veremos en el resto de la obra, no se puede llegar a ninguna parte; en las restantes páginas encontramos, por lo que a esta connotación ideal se refiere, algunas reiteraciones que llamaremos analíticas en el sentido kantiano, o sea que se desprenden directamente del postulado establecido en torno a la idea de justicia, como es el caso de la dignidad e igualdad entre los humanos, cuya validez como postulación ideal, de orden ético y jurídico, no desmerece ante el hecho muy frecuente de que se desvirtúa en todos los órdenes de la vida, ni tampoco ante la innegable situación de que la igualdad humana es el atributo menos real de todos los que encontramos inmersos en la existencia, no sólo en el orden ético y jurídico, sino también psicológico y antropológico. A cambio de ello, abundan los señalamientos donde se comprueba la transformación que sufren los conceptos de *igualdad*, *proporcionalidad* y *armonía*, como postulados ideales que:

... no son empleados como expresión de algo que sea, como enunciativos de hechos, sino como criterios normativos, o como pauta estimativa para una tarea a realizar. Se trata de algo que se estima como *debiendo ser*, de algo que debe hacerse (312-313).

Resta por ver lo que sucedería cuando, según el contexto anterior, a tales conceptos enunciativos de la justicia se les quiera llevar del *deber ser* al *ser*, de algo que debe hacerse a algo que se está haciendo. Nuestra hipótesis sobre el desarrollo que asume la caracterización ideal de los valores, afirma que semejante exégesis consistirá en una mera repetición o reiteración analítica de lo que se ha dicho sobre los mismos: la justicia es igualdad, dignidad, libertad, democracia, etcétera, o sean las categorías humanas por excelencia que definen *ipso facto* la naturaleza ética, política, jurídica y social del ser humano, mientras el discernimiento sobre los valores particulares y concretos lleva necesariamente a reconocer las múltiples circunscripciones que hacen posible la particularidad axiológica que desemboca ineludiblemente en la postura del relativismo. Veamos entonces cuáles son las especificaciones del primer tipo, o sean las que atañen a la caracterización del valor justicia, y de los valores humanos en general que, según he-

mos dicho, constituyen un desenvolvimiento analítico de las premisas anteriormente establecidas. El autor habla de las *igualdades y desigualdades relevantes para el derecho* recordando que:

Primero, debe haber *indiscriminada igualdad* entre todos los seres humanos, en cuanto a la *dignidad humana* que corresponde a cada persona, y en cuanto a los *derechos básicos o fundamentales* que se derivan como consecuencias o corolarios de esa dignidad (316, 4). En primer lugar hay que determinar los valores supremos que en todo caso deben inspirar al Derecho, es decir, los valores que dan lugar a normas o ideales de carácter general, aplicables a todo caso y a toda situación, siempre y en todos los lugares. Entre esas ideas, por ejemplo, figura sin duda la *dignidad moral del ser humano*, es decir, el principio de que el individuo tiene un fin propio que cumplir, fin intransferible, privativo —debiendo, por lo tanto, ser tratado siempre en calidad de persona digna—; y los corolarios que de esto dimanar, es decir, el principio de la *libertad individual*, como *esfera de autonomía* para decidir sobre el cumplimiento de la misión o tarea individual en la vida; así como el principio de la *paridad fundamental ante el Derecho* (317-318).

Estas incursiones básicas en el particularismo que asume el valor justicia como norma esencial del derecho y sus inherentes sucedáneos de libertad y dignidad, refrendan la controvertida cuestión tendiente a insertar el problema de referencia en el ámbito del relativismo; la primera acción particular que denota la cita transcrita ocupa apenas el siguiente peldaño a la definición purista o idealista de la justicia, como es el tratamiento igual y equitativo a todos los seres humanos; afirmase que *debe tratarse igual a los iguales*, y obviamente, *desigual a los desiguales*, de modo que si todos los seres humanos somos desiguales, la exigencia del trato diferencial que basa esta acepción de la justicia abre la compuerta al relativismo en que efectivamente se desenvuelve el derecho positivo y contradice de inmediato a la definición ideal y purista de la justicia; además se plantea la cuestión casuística consistente en determinar cuáles deben ser las condiciones de trato que requiere cada ser humano dentro de su ingénita individualidad para justificar los caracteres privativos que lo hacen diferente a los demás; resulta obvio que no habría un sistema jurídico lo bastante comprensivo para resolver satisfactoriamente el intrincado problema de la individualidad sociojurídica, a cuyo efecto cotéjense los conceptos que ofrece el autor en sus *Esclarecimiento complementarios sobre la justicia*:

He expuesto que la justicia requiere el tratamiento igual de los iguales, y el tratamiento desigual de los desiguales, cuya diferencia deba ser relevante para el Derecho. La exigencia de que hombres iguales, grupos iguales, y situaciones iguales deben ser tratados de modo igual, implica además la importantísima prohibición de la arbitrariedad (318, 6).

La fórmula universal e ideal del derecho es, sin embargo, la contraria, o sea la que exige básicamente el trato igual a todos, no obstante que seamos desiguales; en ello radica la esencia democrática del Estado y el derecho, a pesar de que la postulación de una desigualdad constitutiva se impone por su propia naturaleza en lo que respecta a la calidad de la persona o grupo que es objeto de regulación jurídica; aquí encajan los rescoldos de iusnaturalismo, pues efectivamente se encuentran algunos distingos, como por ejemplo, la diferencia subsistente en numerosos códigos jurídicos entre hombre y mujer, o discriminaciones por motivos de raza, religión, casta, etcétera, y muchos otros que se mantienen incluso en países supuestamente civilizados. Obvio es que semejantes distingos deben ser trascendidos en aras de la normatividad jurídica y nadie que estuviera identificado con el espíritu progresista del moderno derecho podría comulgar con semejantes distingos, que llegan inclusive a identificarse como barbarismos; también habrá oposición para admitir el trato desigual a desiguales, siempre y cuando sean entendidas las desigualdades en el sentido naturalista y dogmático que hemos dicho.

Cosa distinta es la que se observa cuando se trata de *desigualdades funcionales*, o sean las provenientes del desempeño de alguna función o magistratura, en cuyo caso procede un fuero que legaliza y justifica ante el derecho el trato desigual a desiguales para el mejor cumplimiento de la función, y así se observa en los sistemas jurídico-políticos más adelantados. No son pocos los casos en que procede legítimamente esta clase de distingos, pero la idea regulativa de la democracia tiende a hacer que desaparezcan las diferencias ante el derecho, tanto naturales como funcionales, de modo que no sean comprendidos fundamentalmente en el orden de las prerrogativas congénitas, sino de las obligaciones sociales, con miras a fijar deberes específicos del individuo frente a la colectividad. Pero lograr semejante igualdad jurídica y política, refrendada en los órdenes sociológico y económico, es todavía una meta lejana en cuanto a su aplicación universal, por más que con toda frecuencia se encuentren casos significativos donde el establecimiento de un distingo funcional deriva de fijar deberes especiales para los individuos con objeto de facilitar su cumplimiento en beneficio de la sociedad, o de ciertas comunidades que tienden a la realización de otros valores radicados en la cultura, principalmente en la religión, donde la influencia del derecho natural se manifiesta probablemente con mayor intensidad que en ningún otro sector de la vida.

IX

La última oportunidad que encontramos en esta obra para seguir la traza de la excogitación purista en los valores jurídicos, específicamente de la jus-

ticia, pudiera radicar en la que es también la última parte del capítulo, donde recibe su postrer tratamiento antes de ingresar el tema de referencia en la más amplia esfera que atañe a la estimativa político-jurídica del humanismo. En las siguientes consideraciones contemplamos el apartado que lleva por título *Algunos postulados universales de justicia* (319) y trataremos de analizar los cinco postulados que el autor expone —siguiendo a Arnold Brecht— conforme a la cita expresa, tendiendo a comprender si realmente pueden esgrimirse como tales postulados de justicia y presentarse como únicos postulados válidos o posibles a tal respecto. Por lo pronto asaltan dudas de que el camino adecuado para localizar tales principios pudiera ser:

...el análisis de nuestra propia experiencia subjetiva con las dimensiones de evidencia inmediata (319, 4); (*y que*) fueron hallados en la confesión general de la misma evidencia subjetiva por otras personas que tomaron en serio el tema, sin ninguna excepción (319-320).

Con independencia de la polémica que seguramente provocaría el empleo de esta especie de metodología intersubjetiva, fundada en la experiencia y evidencia de personas “que tomaron en serio el tema”, nos limitaremos a comentar los *cinco postulados universales de justicia* atendiendo al punto que nos preocupa en este nivel de la exégesis, consistente en determinar si es posible obtener realmente algunos postulados universales sobre la justicia que mantengan impolutos los caracteres de objetividad, universalidad e idealidad, propuestos desde un principio como categorías intrínsecas del valor, en cuyo caso resultarían mero desdoblamiento analítico de la postulación inicial, o si, por el contrario, en el primer intento de concretar, particularizar y realizar las susodichas categorías, encontramos la inevitable caída en relativismo, subjetivismo, particularismo y antropologismo, como ha sido nuestra tesis fundamental en el transcurso de este comentario. Veamos pues, en qué consisten y qué significan estos *cinco postulados universales de justicia*.

1. *Verdad*. La justicia exige un acuerdo con la verdad objetiva; es decir, exige que todas las afirmaciones sobre hechos y relaciones deban ser objetivamente verdaderas, así como deben serlo también las declaraciones que hagan las personas implicadas en un problema de Derecho (320, 3).

Creemos que este postulado constituye la reafirmación analítica y tautológica del principio elemental en el sentido de que todo verdadero conocimiento es conocimiento verdadero, ya que no pueden existir conocimientos falsos. Sería incoherente admitir de antemano que el concepto de justicia pudiera ser falso; en cuanto a la objetividad, además de ser redundante

hablar de “verdad objetiva”, ya hemos dicho —y aceptamos con el autor— que el postulado ideal de justicia, igual que cualquier valor, debe incluir esa virtud, pues de lo contrario simplemente no sería tal postulado; no puede haber ningún postulado, ya se interprete como ideal o real, que al mismo tiempo sea falso y subjetivo. Se trata entonces, de una redundancia analítica que puede aceptarse como axioma postulatorio en una metodología igualmente analítica.

2. *Generalidad* del sistema de valores que sean aplicables. Desde el punto de vista aceptado, sería injusto seleccionar arbitrariamente diversos sistemas de valores al considerar varios casos del mismo tipo (320, 4).

El nódulo de la cuestión radica en el adverbio *arbitrariamente*, lo cual significa en forma caprichosa o irracional, y también parece redundante proclamar que la elección del sistema o los sistemas de valores no debe ser arbitraria, pues ello se descarta desde un principio en toda metodología supuestamente objetiva o científica.

Concediendo *a priori* la posibilidad, y aún más, la necesidad de que la selección de los diversos sistemas de valores se haga en forma no subjetiva ni arbitria sino racional y congruente, sabemos por principio que tampoco se deben aplicar a varios casos distintos en esencia, sistemas axiológicos del mismo tipo; cabe señalar, sin embargo, que todos los casos presentan caracteres análogos o similares, y en última instancia los problemas éticos, jurídicos, políticos, sociológicos o axiológicos, en la medida que son casos concretos ocurren a un nivel de singularidad, como sucede en los acontecimientos de la naturaleza y la historia. El problema del derecho consiste en establecer un sistema de leyes y procedimientos que, en cuanto tal sistema sea universal y formal, pero requiere el acercamiento más fiel que sea posible a la singularidad de los casos que se producen constantemente en la experiencia, por cuya virtud el sistema de legislación descende desde la máxima generalidad constitucional, hasta la máxima particularidad reglamentaria; por ello existen diversos modos de estipular en qué consiste la justicia para cada caso o tipo de casos que se presentan en la experiencia. Encontramos en este punto un problema que involucra simultáneamente categorías contrarias, como en el esquema generalidad-particularidad, el cual debe resolverse en forma dialéctica y por consiguiente correlativa, de modo que la generalidad supuesta en el sistema de valores se aplique a la particularidad inherente a los casos donde se verifica. Pero con ello incurrimos, una vez más, en inevitable relativismo.

3. *Tratar como igual lo que es igual bajo el sistema de valores aceptado*. Es injusto discriminar arbitrariamente entre casos iguales; y aquí “arbitrariamente” significa en contradicción con el sistema aceptado (320, 5).

Esta proposición se presta a varias consideraciones de capital importancia que, según veremos, refrendan de modo inequívoco la relatividad del valor. En primer lugar, el concepto de lo que sea *igual* ante un criterio de valoración, deviene sumamente controvertible; sabido es que no hay dos cosas, seres o casos iguales, de donde resultaría muy difícil afirmar la igualdad de trato al no existir la igualdad de naturaleza, fincando sin embargo, en esa inexistente igualdad, la idea de una justicia absoluta. Porque si bien consideramos, no hay criterio definitivo para preferir a la justicia distributiva sobre la conmutativa, que la obra menciona remitiendo a la retribución que comporta deshollar un buey con el trabajo de deshollar otro buey. Pero sin detenernos en semejante bizantinismo, la apreciación general del problema induce a concluir que, no existiendo la *igualdad absoluta* en la naturaleza, es necesario acudir a la *igualdad relativa*, o sea la similitud de circunstancias que se presentan en diversos casos para ser juzgados bajo un mismo sistema de valoración, determinando la analogía de juicios y procedimientos en el marco de un procedimiento fincado a tal efecto, sabiendo de antemano que se producirán diferencias y ajustes tendientes a su resolución en el marco de consideraciones previstas por el propio sistema a fin de que el ajuste pertinente a cada caso sea decidido por el juzgador en un amplio margen de posibilidades reservadas por el sistema en cuestión.

Esto es lo que hace el derecho positivo al establecer la tipificación de casos y figuras jurídicas que equivalen al establecimiento de conceptos en el mismo orden, así como los procedimientos que permiten juzgar la individualidad de cada caso ateniéndose a la prescripción normativa que se establece en términos generales. Pero con ello incurrimos, al socaire de evitar la reiteración, en la relatividad que tanto se ha censurado a nivel de los valores idealmente postulados; cada caso es distinto a los demás y relativo a las condiciones impuestas en la tipificación respectiva. Si queremos mantenernos en ella, la afirmación de casos o seres iguales resulta simplemente inverosímil, pues en ningún lugar existen casos jurídicos ni seres de la naturaleza que puedan recibir en plenitud de acepción el calificativo de *iguales*.

Traer a colación ejemplos como estos no es nada ocioso, aunque pudiera resultar un tanto barroco, pues constituye algo así como una dramatización de lo que sucede constantemente en la realidad, donde los casos son diferentes de acuerdo a las diferencias intrínsecas en personas y circunstancias; por ello no puede existir un sistema de valores tan universalmente aceptado que satisfaga la idea supuesta en los *cinco postulados universales de justicia*. Al contrario, diríamos que también ese punto es menester referirlo a la casuística que aplica el máximo criterio relativizador de justicia como el único procedimiento capaz de juzgar casos concretos; convengamos en que todos los problemas son de tal índole, de donde la hipótesis del punto tercero, relativamente a la existencia de un “sistema aceptado para juzgar

casos iguales”, parece incurrir en relativización, pues hablar de la generalidad del sistema de valores aplicables a *varios casos de un mismo tipo* equivale a descender del plano estrictamente universal para ocurrir a la dialéctica relativista del valor, que no es radicalmente universal ni individual, o sea que no permanece en ninguno de ambos extremos sino oscila en el campo intermedio cuyos parámetros son lo general y lo particular, habida cuenta que decir generalidad es tanto como decir particularidad. Se trata obviamente de otra suposición coimplicante y está contenida en sendos puntos conclusivos; nosotros la estimamos inexorable por los motivos que se han expuesto. El cuarto punto compele a un análisis similar en relación a la libertad.

4. Ninguna restricción de la libertad, más allá de los requerimientos del orden de valores aceptados (320, 6).

Como es evidente, esta proposición admite desde sus primeros términos que debe haber restricciones a la libertad, lo cual resta toda posibilidad a la libertad misma de erigirse en absoluta; la proposición constituye, a nuestro juicio, un modelo de condicionamiento conceptual y funcional sobre la libertad, entendida en este caso a través de los valores jurídicos, y es también una prueba de cómo la simple idea de libertad y justicia incurre en relativismo tan pronto abandona su condición verbal y se transforma en concepto, con la circunscripción y relativización que le permite valer, paradójicamente, de manera universal. Esta observación es muy importante por cuanto marca la pauta de la universalidad axiológica, que no es absoluta sino relativa, o sea la universalidad circumsrita a ciertos límites que señalan su alcance bajo determinadas especificaciones que definen conceptualmente al *uni-verso* como *uni*-dad de lo *di-verso*, no como un cosmos eterno, infinito, absoluto e indiferenciado. Por ello es imposible estar en desacuerdo con la aseveración de que tal género de libertad relativa es la única concebible para los seres humanos; pero al mismo tiempo desaparece la libertad ideal, perfecta o absoluta, y mientras más ideal o absoluta se le conciba sucumbirá más pronto en su inevitable confronta con la realidad. La función operativa de los valores jurídicos contiene desde su base la aceptación esencial de los límites que deben imponerse a la libertad con objeto de hacerla posible en el convivio, precisamente en virtud del orden legal que se encarga de estipular las restricciones inherentes a la libertad del individuo por el hecho de convivir con sus semejantes en el seno de la comunidad.

Hasta aquí no habría mayor problema en admitir que semejante concepto se aviene a la doctrina jurídica de una libertad circumsrita y relativa, pero al invocar el orden de valores *aceptado* como criterio de juicio normativo, es necesario retraer la consideración de que no existe ningún orden de valores definitiva y universalmente aceptado; aun en circunscrip-

ción de la justicia, es pertinente enfatizar que todos los valores poseen una circunscripción relativizadora de orden local y temporal, según los parámetros que definen la naturaleza de cada comunidad y las reglas habituales de comportamiento factualmente reconocidas en el consenso colectivo; por ello el sistema de valores aceptado sirve como marco de referencia a la judicación ética, política, sociológica y jurídica, permutando constantemente el orden de las coordenadas utopocrónicas y, de manera específica, antropológico-culturales. Pero con esto nos ubicamos de lleno, una vez más, en el relativismo que tantas veces condena el maestro para finalmente caer en él, como es el caso de este cuarto punto esclarecedor de la justicia.

Vemos pues, que el concepto de libertad tampoco puede tener una connotación ideal, universal, absoluta, abstracta e inmutable, sino al contrario, se manifiesta como inexccepcionalmente real, particular, relativa, limitada, concreta y variable; todo ello se comprueba desde el momento que se pretenda excogitar su significado más allá de una simple postulación nominal. Por todo lo anterior concluimos que este cuarto de los *postulados universales de justicia* cumple eficazmente el cometido de circunscribir el universo axiológico en calidad de un orden de valores aceptado que existe y coexiste como tal con otros universos de la misma índole, o sea que cada universo axiológico denota el respectivo concepto de justicia y, en tanto idea de circunscripción formal, es efectivamente universal pero relativo; la universalidad formal se traduce en la particularidad material de los múltiples conceptos de justicia diseminados en espacio y tiempo, abarcando sendos órdenes jurídicos existentes en todas las épocas de la historia, en todas las latitudes del orbe, y en todas las comunidades de la humanidad.

Por lo concerniente al quinto y último de esos *postulados universales de justicia* podemos decir que el *respeto a las necesidades de la naturaleza* implica efectivamente una insalvable limitación de orden natural, pues no puede pasarse por alto la *imposibilidad física o mental o social* para fijar el sentido del deber ético y jurídico. Pero esta connotación orilla a una postura realista del más acendrado relativismo y naturalismo, lo cual viene a ser una garantía —por decir así— de que no es posible establecer realmente la justicia ideal, en lo que el autor estaría seguramente de acuerdo, habida cuenta del reiterado relativismo que se advierte en los susodichos *postulados*; merece la pena subrayar que no encontramos en este punto, como tampoco en los demás del pentálogo, un criterio explicitador de justicia que mantenga la tantas veces enunciada calidad ideal de los valores frente a la otras tantas veces comprobada vocación relativista. Por otra parte, nosotros no llamaríamos *necesidades*, a esas condiciones físicamente impuestas, sino *limitaciones* de la naturaleza, frente a las cuales la actitud procedente no sería propiamente de respeto, sino de abstención, pues algo que se respeta puede, sin embargo, consumarse.

Por tal motivo, el quinto postulado universal de justicia podría expresarse diciendo que el precepto normativo *debe abstenerse de violentar las limitaciones que impone la naturaleza*, a cambio de lo cual sus verdaderas necesidades deben ser, y son de hecho, objeto de la más intensa regulación ética y jurídica, tendiendo a producir las necesarias modificaciones que impone todo criterio normativo en el campo de la realidad. Empero, dichas limitaciones recaen bajo la jurisdicción del precepto normativo en la doble dimensionalidad precitada, como sucede al exigir el cumplimiento de un deber que, en el mismo sentido, no puede ser universal sino específicamente singular; esto es lo que sucede, digamos, cuando se piden voluntarios para llevar a cabo una misión peligrosa o extremadamente fatigosa, para la cual se requieren hombres excepcionalmente dotados con cierto tipo de virtudes *sui generis* y la disposición subjetiva para cumplir la peculiar tarea que por su propia índole no puede imponerse como mandato general; en caso contrario, cuando a determinados individuos se *exige* de efectuar un deber que a otros se *exige*, es porque no reúnen las condiciones o facultades requeridas para su cumplimiento, como es el caso de quienes poseen un defecto físico que impide cumplir el servicio militar, etcétera.

Como puede observarse, el enunciado de los *cinco postulados universales de justicia* dista mucho de presentarse con un carácter de validez absoluta y su universalidad no sólo es relativa sino definitoria y postulatoria de la relatividad misma en el orden axiológico-jurídico; nos parece que, por tal motivo, constituyen un módulo adecuado para establecer la relatividad del valor justicia y funcionan análogamente a como otros postulados efectúan lo propio en relación a sendos valores. Podría discutirse también acerca de que dichos postulados, o cualesquiera otros que pudieran encontrarse pretendidamente mediante *el análisis de nuestra propia experiencia subjetiva con las dimensiones de evidencia inmediata* (319, 4) pudieran serlo más bien por un método contrario, esto es, que en el orden ideal sean objeto de la más amplia verificación objetiva y en el orden factual repercutan en permanente experiencia transubjetiva o intersubjetiva, pero desde luego ubicados invariablemente más allá de toda experiencia personal que, extremada en el orden jurídico, induce a la arbitrariedad e incluso a la barbarie. Además se motiva constantemente de hecho una intensa discusión científica o paracientífica por cuyo efecto la evidencia de veracidad y justicia está muy lejos de ser inmediata y refina en principio con los parámetros denotativos de “nuestra propia experiencia” asumida como criterio de valor; por el contrario, queda ampliamente mediatizada, como ocurre en primer término por las consideraciones de fundamentación básica que corresponde asumir a cada postulado en cuanto valor fundamental, y además por las implicaciones de orden casuístico que orillan a una diversificación intersubjetiva de acuerdo a la pluralidad, e incluso la aleatoriedad insertas en la concreción

factual de la experiencia; de cualquier forma, la cuestión del valor justicia debe dar origen a abierta polémica donde los más encontrados puntos de vista que acuden a su vigencia en la realidad, trascienden con mucho el alcance de cualquiera intuición, fenomenológica o no, que se quiera imaginar y ponen de manifiesto las abundosas contradicciones inherentes a la discusión de un tema que se impone por modo inevitable en aras de una primera instancia metodológica, para determinar cuáles son las que nosotros denominaríamos *categorías universales y dialécticas de la justicia*, o simplemente *categorías de justicia*, habida cuenta que todas las categorías son universales y dialécticas, como deben ser tratadas reconociendo desde un principio la pareja de vectores categoriales que se presentan con signo opuesto, pero complementario, en el seno de una funcionalidad común cuya recíproca imbricación determina precisamente su carácter dialéctico.

De tal suerte y, siguiendo nuestro criterio, el problema en cuestión debería excogitarse mediante el señalamiento de las parejas categoriales agónico-antagónicas que explican con veracidad el sentido operativo de la justicia, sobre la cual lo primero que debe afirmarse es —como lo hemos hecho antes— la ineludible correlación entre la universalidad ideal que asumen sus enunciados básicos y nominales —como es el caso de afirmar escuetamente la justicia, sin decir en qué consiste— y la particularidad real en que se traducen sus aplicaciones casuísticas, determinadas inevitablemente por el variable sentido que imprime la realidad concreta. De ahí se desprende también otra conclusión muy importante, como es la que expresa una imposibilidad básica para comprender o denominar la postura que se construye unilateralmente sobre una perspectiva que debe ser dialéctica, ya sea en calidad de idealismo o realismo, absolutismo o relativismo, esencialismo o existencialismo. Bien entendida la justicia es, como cualquier valor, una totalidad categorial. El valor justicia entraña simultáneamente la involucración de las categorías duales, o sean las parejas de categorías que, abarcadas en su integridad proposicional y complementación dialéctica, constituyen los únicos y verdaderos postulados universales de la justicia, igual a como sucede con todos los valores.

Concluyamos este comentario enfatizando que nuestro propósito ha tendido a demostrar, mediante el análisis de los *cinco postulados universales de la justicia* que expone Recaséns, una tesis que reviste la mayor importancia en la medida que atañe al problema metodológico del derecho y la teoría o filosofía del derecho, así como del valor y la teoría del valor, cuya confluencia se produce en el planteamiento de la axiología jurídica, o sea el tema que inspira nuestro comentario. Más ampliamente considerado, ese problema se ubica en la temática general de la axiología, y debe interpretarse a la luz de las premisas dialécticas que constituyen la metodología universal por excelencia; así es como la interpretamos en la medida que puede

considerarse a la axiología, no como una disciplina particular, sino como el denominador común de toda la filosofía, y se diría también de toda la cultura.

X

Llegamos al capítulo XXIII *Estimativa político-jurídica del humanismo* (322), quizá el más importante de la obra en lo concerniente al tema que nos ocupa, o sea el establecimiento de la valoración jurídica; como lo indica el título, la estimativa comporta una ascensión del plano jurídico donde se ubica la proyección directa-concreta de las normas en la realidad social, hacia el terreno político que encarna el fundamento normativo y axiológico de la estimativa. En este capítulo emite el autor su teoría en relación a un problema de tal magnitud como es el concerniente a la idea suprema del derecho, considerada desde el ángulo estructural de la política, y que a su vez se entiende como la disciplina normativa que rige la organización del Estado. Este concepto explica también el planteamiento que encontramos en la obra, consistente básicamente en postular al humanismo como idea suprema y soberana, tanto de la política como del derecho; la tesis externada por el autor coincide con las especificaciones generales de las ciencias humanas cuyo basamento está cifrado en la noción de la persona humana individual y real, como la única destinataria de los designios valorativos del derecho y la política. Recaséns afirma de manera contundente que el centro de gravedad en la estimativa político-jurídica del humanismo se encuentra en la persona humana, entendida en la acepción real e individual *que es la única persona genuina o auténtica que existe* (322, 2) a la cual designa en primer término como *persona espiritual*. He aquí el contexto:

Se trata de saber, en suma, si el Derecho, ni más ni menos que todas las demás tareas y obras que el hombre hace y desarrolla en su vida, así como todas las instituciones que articula, incluyendo entre éstas al Estado, tienen sentido y justificación tan sólo en la medida en que representen unos *medios para cumplir los valores que pueden realizarse en la persona individual*, que es la única persona genuina o auténtica que existe. Tal es la concepción del *humanismo* (322, 2).

El autor contesta de inmediato en sentido afirmativo, pues la opción contraria a la que ahora presenta consistiría en afirmar que:

... el Derecho (y el Estado) serían un fin en sí, por encima de los hombres reales, individuales, de carne y hueso (y con alma propia y exclusiva cada uno, con una misión ética y de perfeccionamiento), los cuales individuos fun-

cionarían tan sólo como meros medios o instrumentos para la realización de este supuesto fin transpersonal que encarnaría en el Estado —tesis transpersonalista o *antihumanista*— (322, 2).

No hay lugar a dudas; nos encontramos ante una clara definición de humanismo y antihumanismo, con una tesis enfática que constituye la piedra de toque en su significado; nadie dudará de las ecuaciones polares fincadas por una parte entre *personalismo* y *humanismo*, y por la otra entre *transpersonalismo* y *antihumanismo*. Ahora bien, para comentar esta tesis tan conspicua pondremos al margen la cuestión, muy controvertible por cierto, de si el único Estado antihumanista es el totalitario, y la más controvertible aún, de si los únicos estados totalitarios del siglo xx han sido el soviético, el fascista y el nazista; más importante que ello es dar razón a Recaséns —porque la tiene— en lo tocante al planteamiento que postula al individuo como destinatario del humanismo; constituye, efectivamente, una conquista del Estado moderno la implantación de valores políticos que garanticen, cuando menos teóricamente, la prevalencia de los derechos humanos y sus instituciones, aunque resta por examinar si es igualmente válida la afirmación que considera al humanismo como irreductiblemente individual. Esto es en lo que quizá no podemos estar de acuerdo, así como en el aspecto crítico de la tesis, que nos parece muy importante despejar, a cuyo efecto plantearemos en concreto la siguiente pregunta: ¿transpersonalismo es equivalente a antihumanismo?

Nuestra respuesta es terminantemente negativa; semejante afirmación —como la postula Recaséns— resultaría infundada a menos que el *transpersonalismo* fuese apriorísticamente un *antipersonalismo*, lo cual no está implicado en ningún recodo del derecho o la filosofía del derecho, ni tampoco en la concepción del Estado moderno que consagra la entidad transpersonal y no se declara necesariamente un Estado antihumano. En realidad, no queremos meter con calzador un punto de polémica en estas consideraciones, tanto más por cuanto el autor procede con su reconocida ambivalencia de criterio cuando, sin mengua del acendrado individualismo reconoce: *claro que el Estado es un bien y que en él se realizan valores muy importantes* (323, 2), lo cual justifica, como no podía ser menos, la existencia y subsistencia del Estado. ¿Pero siendo el Estado un bien, no obstante subsiste como entidad transpersonal o antihumana? ¿Cabe una concepción del Estado que no sea transpersonal? He aquí dos cuestiones candentes para poner en crisis la doctrina individualista del derecho, el Estado y el humanismo. La tesis precitada resulta incontrovertible en su parte afirmativa, así lo concerniente a la concepción del humanismo en términos de individualidad concreta, *de carne y hueso*, como en lo que atañe a *que el Estado es un bien y que en él se realizan valores muy importantes* (323, 2); nadie querría negar el valor ingénito de los individuos ni la efectiva operabilidad

del Estado. Lo que se presenta como sujeto a discusión es la parte negativa de la doctrina, o sea lo que en ella y por ella se critica. Creemos que la reprobación del *transpersonalismo*, juzgado *a priori* como antipersonalismo, y por consiguiente como antihumanismo, corresponde al viejo planteamiento que exhibía un fuerte impulso a negar los términos antagónicos o contrarios, aunque no necesariamente contradictorios, como insubsistentes respecto a los que se afirman en la parte positiva de la tesis. En la historia del pensamiento existen infinidad de casos cuyo denominador común estriba en afirmar la prevalencia de un elemento tético y negar la validez que asiste al antitético, lo cual da pábulo a que los partidarios del segundo hagan lo propio con el primero. Esto es lo que sucede, a nuestro juicio, en el problema comentado por el autor, pues de otro modo no podría explicarse que así como él se pronuncia por un humanismo individualista radical, afirmando que todo transpersonalismo es antihumanista, los partidarios del transpersonalismo igualmente radical, se afanan en demostrar lo contrario, a cuyo efecto argumentan que el individuo es simplemente una célula en el magno organismo colectivo y que la vida de las células transcurre efímeramente, mientras la del organismo total que es la humanidad proyecta su permanencia en el Estado, por lo cual los supremos atributos que deben reconocerse al género humano corresponden a éste y no a los individuos.

A decir verdad, pensamientos de tipo transpersonalista radical se encuentran no sólo en los “bestiales” regímenes totalitarios, sino en numerosas organizaciones que contemplan un peculiar sentido humano desde la atalaya corporatista, estatal y transpersonal, sin por ello incurrir en denigración del individuo, y algunos han sido altamente fecundos para el desarrollo de la humanidad, como sería el caso, por ejemplo, del Despotismo Ilustrado del siglo xviii, o del régimen ecuménico más terminantemente corporatista y transpersonalista que ha existido jamás en la cultura occidental, como es la Iglesia cristiana. En este aspecto, como en muchos otros, se encuentra un factor de matiz que resulta decisivo para la calificación ética, jurídica y política del sistema, pues han existido totalitarismos efectivamente bestiales, y otros que no lo son, como dictadores sapientes y paternalistas, en todo lo cual cabe recordar el siempre operante distingo entre dictador y tirano. Seguramente no habría dictador ni ideólogo transpersonal que pudiera decirse bien intencionado y que al reprocharle la supuesta anulación de la persona frente al Estado, dejase de contestar en términos parecidos a los siguientes, que nos permitimos formular a título de hipótesis postulante de un régimen absolutista y sin embargo altamente humanista:

“Lo que nosotros queremos es construir un Estado vigoroso para que los individuos, dentro de él, puedan serlo también. Nunca el individualismo ha sido la base de una sociedad robusta; no pueden existir individuos fuertes en un Estado débil, ni tampoco puede erigirse un Estado fuerte sobre indi-

viduos débiles. La prioridad corresponde al Estado porque es el organismo permanente que subsiste más allá de la efímera transitoriedad de los individuos, y es también la estructura que les da cohesión y les impone un orden legal, evitando que los miembros de la colectividad se disgreguen y perezcan como cualquier miembro separado del cuerpo a que pertenece”.

Por estas y otras razones que sería prolijo exponer ahora, nos parece que el planteamiento incluido en este capítulo resulta antifilológico, lo cual contemplado con un sentido dinámico pudiera ser también dialéctico, pues tanto puede el individuo proclamarse al servicio de la colectividad, como la colectividad al servicio del individuo. De este modo creemos justificar nuestro criterio en el sentido de que resulta muy controvertible interpretar el relativo valor que necesariamente asume el individuo en el seno de la sociedad, en calidad de *precio*, por el solo hecho de *que realice un servicio para fines ajenos a él, encarnados en el Estado* (323, 3); hablando en rigor, los valores del Estado son los mismos del individuo discernidos con el criterio de intersubjetividad; por ello no creemos que en ningún momento debiera degradarse y condenarse lo que constituye un valor tan sublime como puede ser una vida consagrada al servicio del Estado, y por consiguiente de la comunidad, ni rebajarla al ínfimo nivel que supone la consideración de *sólo tener precio, es decir, valor relativo* (323, 3).

Tenemos la impresión de que ese tipo de estimaciones pudieran resultar exageradas, además de radicales, e inclusive contradictorias en sus propios términos, como se observa en los planteamientos unilaterales que generan confusiones de la propia índole y, por ello mismo, tornarían dogmáticas al causar distorsión en el enfoque naturalmente dialéctico de la axiología jurídica y política, principalmente. No vemos la necesidad de plantear el problema valorativo en la forma disyuntiva de *personalismo* o *transpersonalismo*, ni menos aún en la antitética de *transpersonalismo* es igual a *antihumanismo*; por lo contrario, suponemos el planteamiento como sincrético y dialéctico por cuanto las categorías de *persona* y *transpersona*, o los cofactores *individuo-sociedad*, *ciudadano-Estado*, etcétera, no significan elementos contrapuestos para que fuesen necesario optar disyuntivamente por uno de ellos y condenar al otro con suprema indignación —como lo hace Recaséns— cuando en verdad se complementan e involucran mutuamente y se incluyen de manera recíproca en el seno de una correlación biunívoca por cuya virtud su ingénita funcionalidad adquiere plenitud de sentido mediante el correlato del elemento complementario con la participación de la funcionalidad respectiva.

Así, no vemos por qué deba mantenerse la contraposición individuo-Estado, a menos que deliberadamente quisiera presentarse al individuo como antagonístico a la sociedad, no sólo en el plano de teoría jurídica y filosófica, sino también a nivel concreto de la praxis societaria, como sería el hipó-

tético caso de los individuos que quisieran ser propietarios del Estado y enemigos de los ciudadanos, lo cual sucede con alguna frecuencia, y no sólo en “bestiales” tiranías sino también en algunas aparentes “democracias”; o por el contrario, de los individuos que por definición se colocan en antagonismo frente al Estado, cual sería el caso de un anarquismo radical e irracional que también se presenta; pero ambos casos constituyen modalidades patológicas de ideología y conducta, de modo que no pueden adaptarse como criterios de juicio para normar la valoración respectiva; lo más frecuente es la rebeldía, no en contra del Estado mismo, entendido como institución pública, sino en contra del gobierno o sistema que lo administra, lo cual no depende estrictamente de la institución estatal o gubernamental, sino de los individuos que la corrompen y conculcan la dignidad en alas de corrupción; pero este hecho tan frecuente tampoco demerita la categoría del individuo frente al Estado y pertenece al síndrome de la corrupción. El planteamiento de Recaséns no atañe a este género de específicas desvirtuaciones sino a un problema de principio y esgrime un criterio radical o excluyente. Se trata de saber

si la persona individual debe ser considerada como la *finalidad de toda la cultura, de todas las instituciones sociales, del Estado* y del progreso histórico —*humanismo o personalismo*—; o si, al revés, la persona individual habría de ser apreciada tan sólo en la medida en que rindiese servicio a la cultura, a la sociedad, a la nación, al Estado, o al progreso histórico (323, 3).

Se encuentra una vez más, en este párrafo, la postura disyuntiva y excluyente cuya necesidad no acabamos de comprender, o sea que no vemos por qué debiera plantearse en principio la exclusión recíproca inherente al pensamiento aludido. No vemos el motivo de tamaño radicalismo, cuya excluyente postulación contraviene no solamente los requerimientos de una ingénita dialecticidad teórica que se reconoce fácilmente en todas las actitudes y obras de la cultura, sino también desvirtúa la realidad misma del problema planteado en sus implicaciones pragmáticas, desde el momento que dicha realidad no da señales de ser radical y absolutista, sino al contrario, es permanentemente dialéctica y relativista, toda vez que la persona individual, además de que puede y debe ser estimada como *la finalidad de toda la cultura*, constituye su fuente, origen y destino; en todo ello no vemos por qué la dignidad moral del individuo deba forzosamente reñir con el hecho de prestar *servicio a la cultura, a la sociedad, a la nación, al Estado o al progreso histórico*; parece más bien que ambos caracteres son necesarios y complementarios, ya que la dignidad personal se acredita en primera instancia al considerarla como destino o finalidad *de toda la cultura*.

Pero existe una segunda instancia, no inferior en rango a la primera, que hace todavía más digna a la persona cuando rinde servicios a la cultura, e

inclusive nos permitimos postular que la mayor dignidad del individuo consiste en rendir esta clase de servicios, lo cual equivale nada menos que a consagrar la existencia al servicio de la humanidad. Creemos no sólo oportuno sino estrictamente necesario enfatizar este señalamiento en la problemática que nos ocupa, pues la estimativa político-jurídica del humanismo, cuyo planteamiento en Recaséns Siches podría calificarse a la luz de una postura dialéctica como un tanto esquemática, e inclusive dogmática, se encuentra con alguna frecuencia en cualquiera doctrina que no admita desde su base presentarse como relativista y dialéctica, o sea incluyente en sus términos opuestos, como son en todo momento los elementos configurativos de cualquier proceso dialéctico, en vez de la manera tan dramática e irreconciliablemente contradictoria como los presenta el autor, cometiendo con ello el grave error en que incurre cualquier dogmatismo y absolutismo, consistente en presentar como irreconciliables los elementos que no sólo son compatibles sino estrictamente necesarios y coimplicantes en sus respectivas funciones.

Parece difícil entender que la postura de un consumado sociólogo como Recaséns interprete la afirmación radical del Estado en oposición al individuo, pese a la crucial función que desempeña como organismo cohesionador y estabilizador del convivio; así, no encontramos justificable que estatismo deba significar necesariamente antihumanismo, pues la categoría tranpersonal comporta esencialmente una rigurosa complementación dialéctica de individuo y sociedad; por ello es lícito afirmar que personalismo y transpersonalismo se integran recíprocamente en el seno de la convivencia social, y puede fácilmente apreciarse en la medida que, si no existiera el Estado en cualquiera de sus múltiples denominaciones políticas y con sus abundantes derivaciones sociales, los individuos simplemente no podrían subsistir ni contarían con los abundantes e irremplazables beneficios que proporciona la cultura y las seguridades inherentes a la vida en común. De ahí la importancia terminante e incontrovertida que asume el organismo estatal en el campo de la estimativa político-jurídica y derivadamente en toda la axiología cultural, o sea la única y verdadera axiología posible; cualquiera identificación que pretenda forzosamente introducirse en el concepto del Estado entendido *lato sensu* como forma universal de vida comunitaria y el que corresponde *stricto sensu* al Estado totalitario, no pasará de ser una ficción distorsionante de la realidad, como también la más forzada aún que identifica al Estado totalitario o dictatorial, de cuyo género han existido grandes ejemplos en valores humanos con cruciales aportaciones a la cultura y la civilización, con las sangrientas tiranías y las vesánicas satrapías que por desgracia no es excepcional constatar la manera como se han producido inclusive en los tiempos modernos. Ahora bien, situado en la tesitura radical que hemos puesto de relieve, el autor no acalla en este

capítulo, como no lo hizo con anterioridad, un impulso de conciliación en el cual se encuentra un refrendo de su consabida anfibología; es así como por una parte declara:

... es por completo imposible cualquier intento de compromiso, conciliación o armonización entre las dos tesis diametralmente expuestas, antitéticamente excluyentes, del humanismo y del antihumanismo (325, 3).

Mientras por la otra afirma, a continuación:

Entiéndase bien que lo que aquí se dice no significa de ninguna manera oposición ni incompatibilidad entre los valores que se realizan en el individuo y por el individuo, por una parte, y los valores que fincan en las instituciones sociales. Por el contrario, debemos esforzarnos por armonizar los valores individuales con los valores colectivos (325, 4).

El señalamiento precitado podría inducir, aisladamente comprendido, a que se trata de un principio realmente conciliador, pero el óbice aparece cuando el autor impone, sin embargo, una condición que está ubicada

... dentro de una concepción humanista, esto es, dentro de una concepción la cual, reconociendo desde luego los valores propios de la colectividad, sin embargo considera que ellos son valores sólo en tanto que constituyen instrumentos o condiciones para la realización de los valores propios de la persona humana (325, 4).

El refrendo de esta tesis y la definitiva acepción personalista imbricada en ella se encuentra al final del párrafo con un carácter concluyente que no deja lugar a dudas:

Cierto que sin sociedad no puede haber seres propiamente humanos. Pero el hombre, desde el punto de vista estimativo es superior a la colectividad. Pues la colectividad es algo hecho *por él* —aunque necesariamente y esencialmente— y *para él*. Y, además, porque la colectividad no tiene ni puede tener conciencia (325, 4).

XI

Al acercarnos al final de nuestro comentario es pertinente observar, y diríamos mejor subrayar una vez más, el carácter anfibológico que reviste en términos generales la argumentación de Recaséns Siches, derivada de adoptar una posición unilateral, alternativa, disyuntiva y excluyente, reconociendo uno de los términos que pertenecen a la correlación dialéctica en vez de admitir en primer término a la correlación misma con los elementos

que la constituyen. Por efecto de esa anfibología se esgrime lo mismo una tesis que la contraria y las que debieran ser precisiones conceptuales se convierten en imprecisiones doxográficas, de modo que las tesis no se enuncian como un *sí o no*, o quizá como un *si y no*, sino como *si pero puede que no*, o *no pero puede que sí*. Por ello no dudamos que a la base misma de la argumentación hay quien admita idéntico derecho para afirmar la antítesis más o menos en los siguientes términos, que nosotros deseamos presentar a modo de paráfrasis dialéctica de la tesis de Recaséns:

“La sociedad, desde el punto de vista estimativo, es superior al individuo, ya que el individuo es algo hecho en ella, por ella y para ella, y además porque la conciencia colectiva es superior a la conciencia individual y la determina sustancialmente; por esto, solamente puede hablarse de que existe una verdadera conciencia en el seno de la colectividad, habida cuenta que las conciencias individuales son efímeras, subjetivas y por ende inconsistentes.”

La tesis anterior representa una paráfrasis contrapuesta a la de Recaséns, y enunciada en forma abstracta o unilateral correspondería en cierto modo a la ideología del Estado totalitario en la medida que el individuo es subordinado a la comunidad; no suscribimos dicha tesis, como tampoco la contraria, que se sitúa en el extremo opuesto de unilateralidad y con parejas razones o sinrazones en su postulación; por ello, para nosotros la única estimativa posible es la dialéctica, que reconoce y correlaciona ambas tesis como respectivas antítesis o heterotesis, lo cual se justifica teniendo en cuenta su recíproca necesidad. Nos parece que tal es y debe ser la doctrina apegada estrictamente a la realidad de la experiencia que, científicamente interpretada, se comprende desde un ángulo riguroso e irrevocablemente dialéctico; se trata de una realidad alternante e incluyente donde se combinan armónicamente ambas posiciones bajo la convicción de que la persona es determinante de la colectividad, pero a su vez se determina por ella; el individuo pone el Estado a su servicio, pero también sirve al Estado; el sujeto *de carne y hueso* tiene su propia conciencia, pero también existe un consenso colectivo que es la conciencia grupal; aquélla determina a ésta, pero también ésta ejerce influencia determinante en aquélla; el ser humano realiza valores netamente individuales, pero también los genera en dimensión social; el individuo se asimila a la colectividad pero no se identifica con ella; la sirve sin perder su dignidad; la colectividad protege al individuo pero no pretende anular su individualismo, ni tampoco podría quedar dependiente de él. Por lo demás, el autor se encarga de abundar sobre el tema anfibológico cuando afirma categóricamente que:

el hombre no ha nacido para el Estado, sino que el Estado ha sido hecho para servir a los seres humanos (325, 1). ... que lo que aquí se dice no significa de ninguna manera oposición ni incompatibilidad entre los valores

que se realizan en el individuo y por el individuo, por una parte, y los valores que fincan en las instituciones sociales (325, 4).

La última cita que transcribimos expone nítidamente la tesis medular de esta obra:

Hay una oposición irreductible, inzanjable, entre las doctrinas transpersonalistas o antihumanistas o totalistas o totalitarias, por una parte, y las concepciones humanistas o personalistas, por otra parte. Entre las unas y las otras no cabe posibilidad de transacción o de compromiso, sencillamente, porque representan dos polos contradictorios, diametralmente opuestos, recíprocamente excluyentes. O el individuo es para el Estado y, por lo tanto éste vale más que aquél (antihumanismo o transpersonalismo); o el Estado —al igual que todos los otros productos de la cultura y que todas las instituciones— es para la persona humana, para la única persona humana que en realidad existe, que es la individual; y, entonces, el Estado y todas las instituciones valen menos que el ser humano real, es decir, que los individuos —humanismo o personalismo—. Por muchas vueltas que se quieran dar a este asunto, nunca se hallará la posibilidad de una conciliación entre esas dos tesis antagónicas (328, 2).

Sin embargo —ya no debe sorprender— la “conciliación” que acaba de vetar de manera tan radical se produce, a querer o no en el renglón siguiente del contexto, donde afirma:

Pero como ya dije, esta oposición diametral e inzanjable entre antihumanismo y humanismo no significa de ninguna manera un antagonismo entre los valores propios del individuo y los valores propios de la colectividad. Se puede y se debe dar una armonía entre ambos tipos de valores, pero, bien entendido, dentro de una concepción humanista, que sitúa cada uno de dos tipos de valores en su respectivo lugar (328, 3).

El enunciado es lo bastante claro para no dejar resquicio sobre la anfibología de Recaséns, que ha sido en el fondo nuestro medular tema de enfoque. No pretenderíamos en ningún momento deformar el espíritu o la idea que tan nítidamente se pronuncia: una cosa es el carácter irreductible, diametralmente opuesto y recíprocamente excluyente de la tesis personalista o humanista con respecto a las doctrinas transpersonalistas o antihumanistas, y otra muy distinta —siguiendo al autor— es la armonía que debe existir entre los valores propios del individuo y los de la colectividad en el seno de una concepción humanista que los engloba —según la misma fuente— con tal preferencia del primero sobre la segunda. Se trata entonces de una cuestión primordialmente metodológica y estriba en reconocer la existencia de elementos que participan en una dualidad, la cual se encuentra en esta

obra, pero además y primordialmente desde el punto de vista metodológico, se trata de establecer la manera como dichos términos se interrelacionan en el seno de una funcionalidad dialéctica, lo cual no creemos que figure con la misma pulcritud. La cuestión es importante si se examinan las implicaciones que asume el sistema valorativo del derecho, toda vez que el solo enunciado de los valores jurídicos, como los valores de cualquier especie, no conduce a ninguna parte que no sea la redundancia analítica o la repetición de una mera palabra; el desarrollo y la fecundidad de los principios se logra mediante la incursión en la gama abundosa del relativismo. Por todo lo que hemos dicho y justificado, no representa para nosotros ningún atractivo afirmar que la justicia es la justicia, o que la dignidad humana se afirma en el humanismo, o cualesquiera notas equivalentes que se acompañen para cumplir de manera analítica y redundante una finalidad meramente enunciativa; la idea de justicia, como la de cualquier valor, no tiene, cuando se ubica en estas condiciones, otra opción que incurrir en utopiconía, lo cual desecha el expositor, o en relativismo, que también reprueba vigorosamente. De ahí las contradicciones que hemos encontrado en esta obra, la cual, por lo demás, contiene materiales mayoritarios que pueden aceptarse con los mayores elogios. Lo que nos parece aún perfectible es la conciencia metodológica de la disciplina axiojurídica, y sobre todo la autoconciencia dialéctica y sincrética que presenta el lineamiento definitivo para la construcción sistemática de una doctrina, orillando a una serie de complejos desarrollos requeridos de algo más que el pulcro ordenamiento de las tesis imbuidas en tan excelente obra.

Para finalizar este comentario, distinguiremos dos planteamientos del problema, el teórico y el pragmático, el que atañe a los conceptos y el concerniente a las realidades. Por lo tocante al primero, desearíamos subrayar el hecho por demás elocuente de que no vemos por ninguna parte la irreductible oposición de los designios personales frente a los colectivos, y por ende, parece que no existe interferencia radical entre la postura del individuo y la del Estado, aun teniendo en cuenta que el transcurso del tiempo señala creciente preponderancia de éste sobre aquél. Así como estatismo no es necesariamente antindividualismo, transpersonalismo no equivale forzosamente a antihumanismo, por lo contrario, tiende a encarnar sus óptimos valores. Para captar el verdadero sentido dialéctico de esta afirmación es necesario considerar que los valores individuales y colectivos son de tal naturaleza que no se contraponen, antes bien se complementan, lo cual conviene asimismo a las instituciones respectivas, de donde cualquier oposición que pretenda erigirse con carácter irreductible pertenecerá al campo de las invenciones subjetivas.

En lo que respecta al segundo aspecto de la problemática, o sea el pragmático, el lector podría sentir curiosidad de saber en qué apartada latitud

del mundo civilizado se encuentran semejantes estados tan bestialmente totalitarios que nieguen en lo absoluto y desde su base misma el valor de la persona humana, y qué clase de “personas humanas” serían las que pudieran portar pasiva e indefinidamente tan inhumana situación de aherrajamiento; aún los totalitarismos más “bestiales” admiten cuando menos una explicación sociohistórica, que puede no ser una justificación axiológica, pero la susodicha explicación sociohistórica conlleva determinados valores de circunstancia. Desearíamos saber, por último, si existen Estados tan indefectiblemente democráticos que ejemplifiquen la impoluta armonía entre valores personales y estatales, individuales y colectivos, bajo la reconocida condición de que, siendo necesariamente pluripersonales como corresponde al carácter colectivo del Estado, no lleguen a pesar de ello a ser transpersonalistas o antihumanistas y para esto creemos que bastaría averiguar cuáles son y cómo operan los sistemas represivos que se ponen en práctica con motivo o bajo pretexto de resguardar el orden en la comunidad.

Entendemos también que nuestra argumentación pertenece al campo de la experiencia social y, como está dicho, los valores puros no se alteran por el hecho de verificarse o no en la realidad; pero nosotros creemos llanamente que los valores puros no existen en ninguna parte y su concepción purista difícilmente rebasa el alcance de un enunciado nominal; preguntaríamos asimismo, qué clase de teoría es la que no se comprueba en parámetros de tiempo y lugar o cómo puede esa teoría escapar de la utopicronía vetada desde un principio por el autor y mantenerse en un plano ideal a salvo de todo relativismo; finalmente nos inquieta de qué puede servir o qué validez puede tener una problemática teórica que no concierne directamente a juicios particulares de valor, ni siquiera a las postulaciones ideales de la estimativa. En todo caso, incidimos en un tema fundamental que atañe a la valoración de las doctrinas sobre el valor, es decir, a una metodología crítica de los valores o; en ella concedemos prioridad al planteamiento que desde su origen reconoce la necesidad de una dialéctica realista y relativista, es decir, una postura que reafirma la ingénita idealidad del valor, pero acepta como condicionamiento factual el hecho de estar avocada desde un principio a su realización en el Estado y la sociedad.

Recaséns admite lo propio, y así lo hemos comprobado; por ello refrendamos la convicción expuesta desde un principio: las divergencias entre su postura y la nuestra son mucho menores que las concordancias; quizá se refieren a la forma o expresión más que a contenido o significación. Aceptamos los términos materiales de la problemática contenida en los capítulos examinados, a cambio de proponer algunas modificaciones en la forma, no sólo enunciativa sino conceptiva, y de esta última creemos que es fundamental la asunción metodológica en calidad dialéctica y sincrética de carácter incluyente, la cual nos mueve a no afirmar disyuntiva de individuo

o colectividad sino la conjuntiva de individuo y colectividad; por ello jamás llamaríamos antihumanismo al transpersonalismo, sino precisamente transpersonalismo, no reñido con la naturaleza del humanismo ni con el valor de la persona, sino postulado como enlace y destino de las asunciones transpersonales que se manifiestan en toda colectividad. La fórmula disyuntiva o excluyente puede y debe reemplazarse por una conjuntiva o incluyente, no a la manera de un simple eclecticismo sino, como está dicho, de un sincretismo funcional que tiene a la base el concepto fundamental del método dialéctico, por el cual se exige que cada término de la correlación lleve a cabo el contenido de su propio concepto ubicado en el seno de la relación misma. En tal sentido creemos que la palabra *dialéctica* debe presidir en calidad de metodología fundamental cualesquiera meditaciones científicas y filosóficas que deban emprenderse para fundar la estimativa de cualquier género. El concepto del método dialéctico y sus consecuencias doctrinarias no figuran ciertamente en la obra consultada, cuando menos en los capítulos seleccionados para comentar el problema que nos ocupa.

Llegamos a la conclusión de que el examen efectuado sobre la exposición de la axiología jurídica en el libro del maestro Luis Recaséns Siches titulado *Introducción al estudio del Derecho*, refrenda nuestra solidaridad con las motivaciones generales y la genealogía doctrinaria de carácter humanista que profesa el maestro, considerando, sin embargo, que existen algunas divergencias sobre las cuales hemos puesto el acento en este comentario debido a que son precisamente los puntos sujetos a comentario; en ellos se trasconde lo que pudiera interpretarse como un dualismo en los estilos de filosofar: el *esquemático*, diseñado a base de irreductibles contrastes, y el *dialéctico*, que no admite ninguna oposición tan terminante que excluya cualquier compatibilidad estructural; tampoco hay identidades tan estrechas que esfumen los antagonismos inevitablemente manifiestos aun en la más abstracta identidad. La excelente obra que hemos tenido a la vista abunda en consideraciones que expresan una oposición irreductible a toda forma de relativismo, en tanto nosotros creemos que no es posible hacer filosofía y ciencia al margen de una acendrada convicción relativista, lo cual incluye la problemática del valor. Esta manera de ver orilla a las contradicciones que hemos puesto de relieve, principalmente la que atañe al tema fundamental de los valores jurídicos, indisolublemente vinculados a valores éticos y políticos; sobre ellos Recaséns adopta la tesis radicalmente idealista y antirrelativista que es la fuente principal de discrepancia con respecto a nuestra postura concientemente realista y relativista.

Nos ha complacido reconocer, no obstante, una amplia afinidad ideológica en los planteamientos intencionales, así como en el acuerdo sustantivo del Estado democrático cuya justificación axiojurídica está determinada por la idea humanista de justicia; las divergencias surgen desde el momento en

que se abandona la definición tautológica del valor para dotarla de un contenido que haga asequible, realizable y aplicable el correspondiente concepto de la vida, específicamente en la convivencia social. Por lo demás, la obra —con independencia de cualesquiera diséntimientos que puedan tenerse frente a la misma— es excelente y documentada, por cuya virtud ha desempeñado la más noble función como obra doctrinaria de texto y consulta para beneficio de los incontables lectores que en ella abrevan ese género de conocimientos, entre los cuales nos contamos agradecidamente nosotros.