

El neokantismo jurídico axiológico

Por FELIPE GONZALEZ VICEN

La Laguna

Hace no mucho tiempo publiqué un trabajo sobre el neokantismo lógico-jurídico (1). En él describía el proceso por el cual, a caballo sobre el positivismo de la época, se llega al gran movimiento kantiano de finales del siglo, y terminaba con una breve consideración crítica sobre el neokantismo jurídico en general. Dando todo ello por supuesto, las páginas siguientes están dedicadas al estudio de la otra gran dirección del neokantismo jurídico: el neokantismo jurídico axiológico. Es la llamada Escuela de Baden o también Escuela sudoccidental alemana por la situación geográfica de las Universidades, Friburgo y Heidelberg, en las que desarrollaron su actividad los más notables representantes de la dirección; de igual manera, que se denomina también al neokantismo lógico Escuela de Marburgo por la Universidad en que enseñaron los grandes teóricos del movimiento.

1

La Escuela sudoccidental alemana comparte con las demás ramas del neokantismo dos rasgos principales, a los que ella presta naturalmente acentos propios. El primero de estos rasgos es la consideración de Kant como la cima de la especulación filosófica occidental y el gran indicador de caminos para la reflexión subsiguiente. El segundo de estos rasgos es la lectura, no histórica, sino, pudiera decirse, sistemática de la obra kantiana. Porque el neokantismo, pese a su mismo nombre, no trata de renovar la doctrina kantiana en su versión original, de entenderla o fundamentarla de nuevo, sino de interpretarla e instrumentarla desde un punto de vista y desde una posición filosófica concreta, que varía según las direcciones. O en otras palabras: el neokantismo trata de repensar la obra kantiana de tal manera que le sirva de base y punto de arranque para una filosofía propia.

Basta una simple ojeada a la obra de la Escuela sudoccidental, para ver cómo estos dos rasgos resaltan en ella. En primer término, la valoración de Kant. Como dirá W. Windelband, el gran historiador de

(1) En *Doxa. Cuadernos de filosofía del Derecho*, vol. II (1985), págs. 27 ss.

la filosofía y uno de los fundadores de la dirección, «en Kant se encuentran en una unidad viva todos los principios que habían constituido con anterioridad el pensamiento moderno» (2); por la grandiosidad y la novedad de sus puntos de vista, Kant «señala a la filosofía que le sucede, no sólo los problemas, sino también la ruta para su solución» (3). La filosofía de Kant es «crítica», dirá Rickert, en el sentido de que representa una línea divisoria y delimitadora (4), de tal manera, que todo progreso filosófico después de Kant «se halla en la misma línea trazada por él» (5), y sólo desde él puede entenderse (6). Y lo mismo puede decirse de lo que hemos calificado de segundo rasgo esencial del neokantismo: la interpretación «sistemática» de Kant. Concluyente a este respecto son las célebres palabras del propio Windelband. «Entender a Kant significa tanto como trascenderlo» (7), había ya escrito, para añadir en otro lugar, más precisamente: «¿cómo hemos de entender a Kant adecuadamente para poder trascenderlo?» (8). Es a lo que apunta también Rickert cuando califica de «kantiano», no al que sigue ciegamente la doctrina de Kant, sino al que trata de «superar la individualidad del propio Kant» (9), al que se percata de que «hay muchas partes del sistema kantiano a las que hace falta despojar de su 'letra' históricamente condicionada para penetrar en su 'espíritu' suprahistórico», de que, en suma, «hay que tratar de entender a Kant mejor de lo que él mismo se entendió» (10). La tarea consiste en «llegar a través del Kant histórico más allá del Kant histórico» (11). Sólo la «crítica del criticismo nos mostrará la dirección en que hemos de buscar respuesta a las grandes cuestiones filosóficas» (12).

Esta intención de trascender a Kant para alcanzar así más altos grados de reflexión la comparte la Escuela sudoccidental, como ya he subrayado, con todo el neokantismo, y muy especialmente con la Escuela de Marburgo. Y sin embargo, un mundo de ideas separa a ambos movimientos. Mientras que la Escuela de Marburgo, por una especie

(2) W. WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1878-80, dB. II, pág. 1.

(3) W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 13 Aufl. hrgn. v. H. Heimsoeth, págs. 445-46.

(4) H. RICKERT, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch (= Kant)*, Tübingen 1934, págs. 141-42.

(5) H. RICKERT, «Geschichtsphilosophie», en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg 1904-5, Bd. II, págs. 51-52.

(6) W. WINDELBAND, «Kritische oder genetische Methode» (1883), en *Präludien. Aufsätze und Reden zu Philosophie und ihre Geschichte*, 5. Aufl., Tübingen 1915, Bd. II, pág. 100.

(7) WINDELBAND, *Präludien*, ya cit., págs. IV, VI.

(8) WINDELBAND, «Nach hundert Jahre. Zu Kants hundertjährigen Todestag» (1904), en *Präludien*, Bd. I, pág. 150.

(9) RICKERT, *Kant*, ya cit., pág. IX.

(10) RICKERT, *Kant*, págs. 168-170.

(11) F. MÜNCH, *Erlebnis und Geltung*, Berlín 1913, pág. 4.

(12) RICKERT, *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, Berlín 1934, pág. 9.

de «timidez filosófica» (13), ve en la teoría del conocimiento, y consecuentemente en la *Crítica de la razón pura*, la esencia y el centro de gravedad de la filosofía kantiana, el neokantismo sudoccidental ve esa esencia y ese centro de gravedad en la idea de una teleología universal a la que Kant dio expresión inacabada en la *Crítica del juicio*, «la más grandiosa manifestación de la filosofía crítica» (14). Y así como la Escuela de Marburgo trata, por eso, de aplicar la síntesis categorial kantiana a todos aquellos campos del saber filosófico a los que Kant no lo había hecho —«la filosofía de Kant constituye un sistema y quien lo destruye en la ética, lo destruye también en la lógica», diría Cohen con su contundencia habitual (15)—, el neokantismo de Baden cree ver en Kant una nueva concepción unitaria de filosofía, que se nos muestra también en lo que Rickert iba a llamar «los saberes atecóricos» (16). Al concepto restringido de filosofía que lleva aparejada la interpretación de Kant en el neokantismo de Marburgo, se opone ahora un concepto universal de filosofía que quiere leerse también en los textos kantianos. Filosofía no es sólo indagación de las causas de nosotros mismos y de las cosas que nos rodean, sino «la pregunta fundamental por todo aquello a lo que las ciencias particulares no pueden dar una respuesta» (17). Filosofar significar buscar «un conocimiento total de la realidad» (18); o en otras palabras, filosofía es «conocimiento del mundo en su totalidad» (19), es decir, «conocimiento teórico del todo» (20), saber fundado y comprensivo del universo y de la vida (21). El filósofo quiere «reducir la multiplicidad inabarcable del mundo a una conexión precisable de conceptos» (22), trata de «aprehender el mundo como suma de todas sus partes» (23).

En esta misma línea quiere ver la filosofía kantiana el neokantismo sudoccidental. Lo que Kant tiene por cometido de la filosofía crítica es «la comprensión de la totalidad de lo dado dentro de los límites del conocimiento científico» (24). No el análisis y fundamentación del conocimiento científico-natural es el fin último de la filosofía crítica, sino sentar las bases gnoseológicas de los contenidos «de la ética y

(13) WINDELBAND, *Ueber die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie* (1907), en *Präludien*, Bd. II, pág. 71.

(14) WINDELBAND, *Nach hundert Jahre*, ya cit., pág. 151, B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin u. Leipzig 1917, págs. 27-28, 369 págs.

(15) *Ethik des reinen Willens*, 3. Aufl. Berlin 1921, págs. 228-29.

(16) RICKERT, *Kant* págs. 143 ss. *passim*.

(17) RICKERT, «Vom Begriff der Philosophie», en *Logos*, Bd. I (1910/11), pág. 6.

(18) RICKERT, «Geschichtsphilosophie», en *Festschrift für Kuno Fischer*, ya cit., Bd. II, pág. 53.

(19) Cfr. la exposición que el mismo RICKERT hace de su filosofía en *Philosophen-Lexikon*, hrgn. v. W. Ziegenfuss u. G. Jung, Berlin 1948-50, Bd. II, pág. 346.

(20) RICKERT, «Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung», en *Logos*, Bd. XXII (1933), pág. 53.

(21) WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, 2. Aufl., Tübingen 1923, págs. 19-20.

(22) RICKERT, en *Philosophen-Lexikon*, ya cit., pág. 646.

(23) RICKERT, *Wissenschaftl. Phil. u. Weltanschauung*, ya cit., págs. 38-39.

(24) RICKERT, *Heidelberg Tradition*, ya cit., págs. 14, 16-17.

de lo social, de la estética y lo religioso de su época» (25). El que no se haya visto así se debe a la forma en que ha venido entendiéndose la teoría del conocimiento kantiano. Aunque para Kant el mundo de los objetos se constituye en la síntesis categorial, ello no significa que lo único real aquí sea el pensamiento, porque esta síntesis se lleva a cabo según ciertas reglas absolutas, que son lo verdaderamente real en el conocimiento. Lo que Kant afirma es «que los objetos no son para nosotros otra cosa que ciertas reglas en la combinación de las representaciones, reglas que hemos de poner en práctica si queremos pensar la verdad», es decir, que «lo que llamamos objeto es en Kant una regla en la combinación de las representaciones» (26). La gran significación de la filosofía kantiana es que extiende también este esquema del conocimiento a los campos ateóricos del saber. Como dice Rickert, la existencia del racionalismo no afecta para nada a la esencialidad del mundo ateórico; a lo único que asistimos es al fenómeno «del entendimiento puesto al servicio de fines ajenos a este mismo entendimiento» (27). Para la reflexión filosófica las normas del conocimiento científico son sólo una parte de un todo más general; «junto a ellas figuran con validez propia y completamente independiente de ellas las normas de la conciencia ética y las del sentimiento estético, las cuales, la moral y el arte, hunden sus raíces en la razón lo mismo que las normas del conocimiento» (28). O como dirá un neokantiano tardío, la teoría del conocimiento kantiana no es «sólo teoría del conocimiento específicamente científico, sino también teoría del conocimiento moral y artístico» (29).

Lo que el neokantismo lógico consideraba como algo secundario en la filosofía crítica, que había, por ello, que reconducir al esquema de los juicios sintéticos *a priori*, es visto ahora «como parte integrante de la filosofía crítica, quizá como aquella parte que más significación reviste por su contenido» (30). En la interpretación del neokantismo sudoccidental, lo que Kant perseguía como cometido de toda filosofía era la reflexión sobre los «principios racionales» que rigen «toda» nuestra actividad; una reflexión, por eso, que «lejos de quedar reducida a la definición de las reglas del pensar... encuentra su objeto último en las reglas del querer y del sentimiento artístico» (31). La disolución del esquema *a priori* del pensar en un conjunto de reglas objetivas del conocimiento va a tener, por tanto, grandes consecuencias en la nueva interpretación de Kant como paradigma de una filosofía dirigida a la reflexión sobre todos los aspectos y manifestaciones del

(25) WINDELBAND, *Ueber die gegenwärtige Lage u. Aufgabe der Philosophie*, ya cit., págs. 1-2.

(26) WINDELBAND, «Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie», en *Präludien*, Bd. I, págs. 136-37.

(27) RICKERT, *Kant*, ya cit., pág. 147.

(28) WINDELBAND, *I. Kant*, ya cit., pág. 141.

(29) K. STERNBERG, «Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart», en *Kant-Studien*, Bd. XXV (1920), pág. 397.

(30) WINDELBAND, *Nach hundert Jahren*, ya cit., pág. 151.

(31) WINDELBAND, *I. Kant*, pág. 141.

hacer humano. Hay unas reglas que rigen el conocimiento, y de la misma manera hay reglas que rigen y condicionan nuestra conducta e incluso nuestra sensibilidad. No se trata de reglas en el sentido de «precepto», de normas que nos sean «impuestas» de una u otra manera, sino de reglas que llevan en sí el fundamento de su validez, o en otras palabras, de normas «racionalmente necesarias» (32). ¿En qué se basa esta validez, esta necesidad racional? Responder a esta pregunta es apuntar al centro mismo de la filosofía del neokantismo sudoccidental. Las normas o reglas de nuestro conocer o de nuestro obrar en general poseen validez absoluta cuando sirven a la aprehensión o a la realización de valores. Son reglas o normas que poseen validez «bajo el supuesto de que el pensamiento persiga la verdad, el querer la bondad y el sentimiento la belleza» (33). Verdad, bondad, belleza, pero también libertad, justicia y, en otro orden, placer, valentía son, junto a otros muchos, valores. Valores son conceptos abstractos que, al contrario de las cosas que nos rodean, no poseen realidad, sino «validez» (34). Los valores, por eso mismo, no nos son accesibles directamente, sino sólo a través de sustratos materiales en los que se nos aparecen, sustratos que pueden ser tanto un objeto en sentido estricto como una persona (35). Nosotros no percibimos la verdad en sí, sino sólo proposiciones o afirmaciones verdaderas, como no percibimos directamente la belleza, sino sólo obras o cosas bellas. Como el ser, tampoco los valores son definibles; el único criterio de distinción entre ambos es el sentido diverso que la categoría de la negación reviste en cada uno de ellos, ya que, mientras que la negación del ser es la nada, la negación de un valor no sólo puede ser también la nada, sino, de ordinario, otro valor de carácter negativo: la negación de la verdad es la falsedad, la de la belleza, la fealdad (36).

La idea de valor es de importancia decisiva en el neokantismo sudoccidental, no sólo para la hermenéutica kantiana, sino también para la fundamentación del propio sistema filosófico que construyen partiendo de aquélla. En nuestro esfuerzo por el saber filosófico o total del mundo nos encontramos con objetos sensibles que podemos conocer por experiencia interna o externa, pero también con objetos suprasensibles, «significaciones» o «complejos de sentido», que no nos son accesibles a la experiencia, sino sólo a la «comprensión». No se trata de objetos de naturaleza corporal o psicológica, sino de algo más sutil que no nos es cognoscible más que poniéndolo en relación con aquello de que dependen, es decir, con los valores. «Sentido y significación sólo pueden entenderse científicamente por medio del concepto de valor, y la totalidad del sentido del mundo sólo puede aprehenderse

(32) WINDELBAND, *Nach hundert Jahren*, pág. 151.

(33) WINDELBAND, *Kritische oder genetische Methode*, ya cit., pág. 109.

(34) El término fue introducido por H. LOTZE, *Logik*, Leipzig 1843, páginas 47 ss.

(35) W. METZGER, «Objektwert und Subjektwert», en *Logos*, Bd. IV (1913), págs. 85 ss.

(36) H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. Aufl., Tübingen 1915, págs. 264 ss.

teórica y universalmente partiendo de un sistema de valores» (37). Es la referencia a un valor lo que presta a una cosa o a una acción «significación» o «sentido», y este mundo, por así decirlo, inconsutil forma parte como los objetos corporales de ese universo al que está dirigida la reflexión filosófica. Pero forman parte de un modo singular, porque ni los objetos en que se nos dan los valores —lo que la Escuela llamará «bienes»—, ni el acto de valoración por el sujeto son en sí valores, sino modo de relación entre la realidad y el mundo axiológico de la validez (38). Lo que quiere decir, que la totalidad que la filosofía convierte en su objeto abarca tres planos distintos: la realidad sensible, las significaciones o sentido y los valores. Y es así como puede decirse, que el centro de la filosofía crítica es sólo «una teoría filosófica de los valores» (39). Porque al no quedar limitada la filosofía kantiana a la teoría del conocimiento, es decir, al ver en ella también una reflexión sobre la filosofía práctica, las reglas o principios de esta reflexión sólo pueden revestir validez absoluta referidos a valores; de igual manera que una acción moral o un objeto bello sólo pueden recibir esta calificación en tanto que «bienes», como encarnación de valores.

Estos «bienes» u objetos en que los valores se nos hacen reales, este mundo de «significaciones» en cuyo origen se halla siempre la actividad humana, constituye un ámbito de estructura muy precisa que los neokantianos de Baden denominan «cultura». Mientras que «naturaleza» es el conjunto de objetos o cosas «entregados a su libre crecimiento», «cultura» es aquella parte de la realidad que el hombre conforma para la realización de valores (40). Es un mundo cuyo esquema constitutivo discurre, puede decirse, paralelamente al de la gnoseología crítica, ya que también aquí se trata de «lo que la conciencia humana realiza con lo dado en virtud de su racionalidad constitutiva» (41). O como dirá otro sudoccidental: «el concepto de cultura no significa sólo una realidad, algo que esté ahí o que acontezca, sino que significa también, a la vez, el sentido de esta realidad; cultura no es algo dado, existente o aconteciente como la naturaleza, sino algo que nosotros los hombres producimos, en tanto que seres capaces de dar sentido a las cosas y de percibirlo en ellas» (42). Este mundo de la cultura, aunque objeto de la filosofía como reflexión que es sobre todo lo dado, lo es de modo específico de las llamadas ciencias culturales o de la cultura, las cuales estudian los distintos campos del saber que se constituyen por el distinto sentido que revisten los diversos objetos cultu-

(37) RICKERT, en *Philosophen-Lexikon*, ya cit., pág. 343.

(38) RICKERT, *Vom Begriff der Philosophie*, ya cit., págs. 12-13.

(39) WINDELBAND, *Nach hundert Jahren*, ya cit., pág. 158.

(40) RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 2. Aufl., Tübingen 1910, págs. 19-20.

(41) WINDELBAND, «Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus», en *Logos*. Bd. I (1910/11), pág. 291.

(42) R. KRONER, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, Tübingen 1928, pág. 3. Sobre el «sentido de la cultura», también del mismo autor, *Kulturphilosophische Grundlegung der Politik*, Berlin 1931, págs. 39 ss.

rales. Del mismo modo que la realidad empírica es objeto de la filosofía en su constitución como tal realidad empírica, y a la vez, objeto también de las ciencias naturales, que estudian con su método propio cada uno de los campos de aquella realidad.

Ahora bien, objeto de la filosofía o de las ciencias culturales, no hay duda de que las realidades de sentido que nosotros conocemos no se han conocido siempre, ni se han conocido igual que nosotros, ni tampoco puede decirse que revistan una forma definitiva que va a perdurar idéntica para todo futuro. Es decir, que la cultura como tal y los objetos o «bienes» que la componen están sometidos a la mutabilidad del tiempo, o en otros términos, tienen historia y son fruto de la historia. «El hombre es el animal que tiene historia», dirá Windelband en un discurso famoso (43), y todas sus creaciones llevan el sello de la historia. El problema radica en poner en claro qué es la historia, procediendo a una «crítica de la razón histórica» (44), paralela a la crítica de la razón teórica a la que procede la filosofía en la teoría del conocimiento. En esta tarea va a concentrarse en gran parte el pensamiento del neokantismo sudoccidental. Su punto de partida es el de la existencia de una sola realidad, cuya comprensión es posible desde dos puntos de vista. Un punto de vista es el de las ciencias naturales que consideran los objetos como «ejemplares», en lo que tienen de común con otros, prescindiendo, por tanto, de su individualidad; un punto de vista que ve las relaciones entre los objetos siempre bajo la forma abstracta de «ley» (45). Al contrario de este esquema generalizador, las ciencias históricas tratan de comprender lo concreto e irreplicable en la realidad; su objeto son los fenómenos en su unicidad, individualidad e incomparabilidad. Lo que en las ciencias naturales es ignorado por definición, constituye en las ciencias históricas el verdadero objeto de la reflexión. Partiendo de un sistema de valores válido en el momento, las ciencias históricas se centran en los objetos, personas o acciones en los que se hacen realidad estos valores, y que destacan, por eso, del resto del acontecer (46). Aquí tiene lugar también un proceso selectivo análogo al de la razón teórica en las ciencias naturales, aunque de signo contrario (47). Mientras que, enfrentadas con la multiplicidad de los fenómenos, las ciencias naturales van seleccionando entre ellos según las categorías de ejemplar, especie, género o leyes generales, enfrentadas también con la suma inabarcable del acontecer pasado y presente, las ciencias históricas no reproducen sin más este acontecer, sino que también proceden a una selección según un criterio de valoración, es decir, de la realización de un valor en las cosas o en las personas. Y porque se trata de una única realidad y

(43) «Geschichte und Naturwissenschaft» (1894), en *Präludiven*, Bd. II, página 152.

(44) WINDELBAND, *Kritische oder genetische Methode?*, pág. 120.

(45) RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, págs. 38 ss.

(46) Sobre todo ello, RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ya cit., págs. 334 ss.

(47) WINDELBAND, *Ueber die gegenwärtige Lage u. Aufgabe der Philosophie*, ya cit., págs. 14-15 ss.

sólo de dos ángulos distintos de comprensión, un mismo fenómeno o cosa puede ser objeto de ambas ciencias, aunque desde dos distintas perspectivas: lo mismo una personalidad que el idioma de un pueblo, lo mismo una batalla que una obra de arte, «incluso una explosión» (48).

Con esta concepción de la historia, el neokantismo sudoccidental va a introducir un nuevo elemento en su interpretación de la filosofía crítica. En su grandiosa unilateralidad, Kant había acuñado como concepto fundamental de su filosofía, el de «conciencia en general»; es decir, la noción de la subjetividad trascendental absoluta, que va a desempeñar un papel constitutivo, no sólo en la filosofía teórica como punto de referencia de los juicios sintéticos *a priori*, sino también en la filosofía práctica con la idea del sujeto ético que conoce la ley moral y obra por respeto a ella, es decir por «obligación». Contra esta idea kantiana de la subjetividad se alza ya la fórmula ética del historicismo, la idea de que «nosotros no ocupamos el centro del mundo, sino que sólo desgranamos nuestra modesta existencia en un apartado rincón del mismo» (49). Esta premisa general nos revela todo su significado en la filosofía práctica. Porque es una experiencia directa que el hombre nos aparece nunca como tal aisladamente, sino siempre en una conexión social concreta, es decir, siempre condicionado históricamente. «El hombre abstracto 'natural' no existe; el único que existe es el hombre histórico» (50). De aquí que la idea de una ética formal y válida en general es una contradicción en los términos. Como Kant había enseñado, el concepto de obligación es un concepto *a priori* que no se fundamenta en ningún dato empírico, y que es, a la vez, la condición del obrar ético del hombre. Pero aquí se confirma, una vez más, el principio metódico de que ni la inducción ni la deducción tienen lugar propio en una reflexión ética formal: que ni de las obligaciones singulares puede inducirse legítimamente el principio ético general, ni de éste pueden deducirse las obligaciones particulares. El principio kantiano de la obligación no nos dice ni puede decirnos nunca cuál es el contenido de mi obligación del momento, justamente porque este momento es de naturaleza histórica y no puede ser reducido a categorías formales. O como se dirá, con palabras que van a tener largo eco en el pensamiento contemporáneo. «Está claro que en los preceptos morales singulares, junto al principio general de la obligación tiene siempre que darse un contenido concreto que no puede deducirse de aquel principio mismo, sino que se halla siempre condicionado por la experiencia: se trata del elemento histórico, del que ninguna ética puede prescindir» (51).

(48) WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft*, págs. 145-6, 158.

(49) WINDELBAND, *I. Kant*, pág. 119.

(50) WINDELBAND, «Vom Prinzip der Moral» (1883), en *Präludien*, Bd. II, pág. 173.

(51) WINDELBAND, *Vom Prinzip der Moral*, ya cit., pág. 167.

2

Como reacción al neokantismo de Marburgo, con su filosofía estrictamente gnoseológica y su interpretación angosta de la teoría crítica, la doctrina axiológica del neokantismo de Baden va a alcanzar una extraordinaria resonancia en la conciencia filosófica de la primera mitad de nuestro siglo. Y lo mismo que ocurrió con el neokantismo lógico, también las premisas axiológicas del neokantismo sudoccidental van a trasladarse pronto al campo de la filosofía del Derecho.

El primer filósofo del neokantismo jurídico de Baden, y ello no sólo cronológicamente, fue Emil Lask (1875-1915). Lask, discípulo de H. Rickert y sucesor de K. Fischer en la cátedra de Filosofía de la Universidad de Heidelberg, es autor de un breve trabajo titulado simplemente *Filosofía del Derecho*, el cual, pese a su brevedad, va a revestir una significación insospechada para la reflexión filosófico-jurídica subsiguiente (52), hasta el punto de que su influencia ha podido compararse con la de Max Weber en las ciencias sociales (53). Lask comienza con la pregunta que puede hacerse todo jurista: «¿Hay además de la ciencia del Derecho empírica una filosofía del Derecho distinta de ella? ¿Hay alguna pregunta justificada sobre el Derecho a la que la ciencia jurídica no puede por principio responder?» (54). La primera respuesta a estos interrogantes, dice Lask, es la «teoría general del Derecho», la cual con su propósito de obtener por inducción una serie de conceptos jurídicos comunes a todos los pueblos, épocas y disciplinas jurídicas, es, más bien que una filosofía del Derecho «positivo», una «filosofía positiva» del Derecho (55). Frente a esta «teoría general», Lask formula como única filosofía científica del Derecho su «teoría crítico-axiológica».

(52) Sobre E. LASK y especialmente sobre su filosofía del Derecho, que ya ha concitado en su entorno una pequeña bibliografía, cfr. G. v. LUKÁCS, «Emil Lask. Ein Nachruf», en *Kant-Studien*, Bd. XXII (1918), págs. 349 ss.; F. KRETS, «Zu Lasks Logik der Philosophie», en *Logos*, Bd. X (1921), págs. 227 ss.; E. HERRIGEL, «Emil Lasks Wertsystem», en *Logos*, Bd. XII (1923), págs. 100 ss.; H. RICKERT, «Persönliches Geleitwort», en E. LASK, *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1923-24, Bd. I, págs. V ss.; J. SIEGERS, *Das Recht bei Emil Lask*, Bonn 1964; H. SOMMERHÄUSER, «Emil Lask (1875-1915). Zum neupzigsten Geburtstag des Denkers», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XXI (1967), págs. 136 ss.; T. SAMPAIO FERRAZ, *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, Meisenheim a. G. 1970; H. RONHOFF, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstands begriffs*, Bonn 1975. En castellano: E. GALÁN, *La filosofía del Derecho de Emil Lask en relación con el pensamiento contemporáneo y con el clásico*, Madrid 1944, así como también, E. LASK, *Filosofía jurídica*, trad. R. Goldschmidt, prólogo de E. Martín Paz, Buenos Aires 1946.

(53) G. v. LUKÁCS, *E. Lask. Ein Nachruf*, ya cit., pág. 352.

(54) E. LASK, *Rechtsphilosophie*, en *Festschrift für Kuno Fischer*, ya cit., Bd. II (1905), págs. 1-50. En lo siguiente cito (*Rphl.*) por los *Gesammelte Schriften*, ya cit., Bd. I, págs. 275-331. La cita del texto, pág. 278.

(55) *Rphl.*, págs. 278-79. Sobre la «teoría general del Derecho» y otras direcciones afines, cfr. mi trabajo *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea* (1950), en *Estudios de filosofía del Derecho*, La Laguna 1979, páginas 61 ss.

El primer supuesto de la «teoría crítico-axiológica del Derecho» es que para ella no existe más que un universo jurídico, «la realidad jurídica empírica tal y como se constituye históricamente» (56). Esta realidad jurídica única que las disciplinas empíricas del Derecho analizan en su contenido dado en relación con otros factores culturales, «es iluminada en cierto modo, juzgada, valorada y examinada en su justificación última por la filosofía», o lo que es lo mismo, «la filosofía del Derecho es consideración de valor jurídico, y la ciencia empírica, consideración de la realidad jurídica» (57). Desde esta posición de principio, Lask polemiza con dos direcciones metódicas contrapuestas: el Derecho natural y el historicismo a ultranza.

La teoría crítico-axiológica del Derecho se basa en la existencia de una única realidad jurídica susceptible de dos modos de consideración. Esto es justamente lo que el Derecho natural desconoce, procediendo así a una hipótesis de valores jurídicos en realidades jurídicas. Y como la realidad jurídica puede diferenciar su positividad en formal y material, así también pueden distinguirse dos especies de Derecho natural: Derecho natural en sentido formal y en sentido material. El Derecho natural formal descansa en la conversión de una validez normativa absoluta en una validez normativa empírica, es decir, en la transformación de la racionalidad en la vinculatoriedad externa del Derecho (58). Desconociendo que la vinculatoriedad del Derecho procede de su imposición por la «autoridad de una comunidad humana», el Derecho natural formal busca la fuente de esta vinculatoriedad en la coincidencia de sus normas con postulados racionales intemporales, de tal manera que «un Derecho que no coincida con la razón es también formalmente inválido, no es Derecho en absoluto, sino sólo nuda arbitrariedad y mera fuerza» (59). En un marco semejante, aunque aquí no es la validez del Derecho la que se halla en cuestión, se mueve también el Derecho natural material. El Derecho natural en sentido material descansa en la creencia «racionalista» de que la realidad entera puede conformarse partiendo de ideas generales, o lo que es lo mismo, de «que el Derecho positivo puede construirse en su contenido hasta sus últimos detalles, partiendo de proposiciones axiológicas abstractas» (60). Lo que es fruto del desenvolvimiento histórico y de acciones humanas contingentes, queda así reducido a la reproducción de una especie de código ideal descubierto por la razón. Es decir, resume Lask su crítica, que «el Derecho natural es siempre racionalismo ahistórico y metafísica» (61).

De orden distinto es el otro error metódico con el que tiene que enfrentarse la teoría crítico-axiológica del Derecho: el historicismo.

(56) *Rphil.*, pág. 280.

(57) *Rphil.* pág. 280. Sobre el concepto de «realidad» en Lask, cfr. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, en *Ges. Schr.*, Bd. II, págs. 7-8. Sobre el concepto de filosofía, *Zum System der Wissenschaften*, también en *Ges. Schr.*, Bd. III, págs. 350 ss.

(58) *Rphil.*, pág. 281.

(59) *Rphil.*, pág. 282.

(60) *Rphil.*, pág. 283.

(61) *Rphil.*, pág. 285.

El historicismo, cuyos últimos orígenes hay que buscarlos en la Escuela histórica del Derecho según Lask, significa el polo opuesto del Derecho natural. «Mientras este último trata de construir el sustrato empírico partiendo del carácter absoluto de los valores, el historicismo cree poder extraer del sustrato empírico el carácter absoluto de los valores» (62). Por el análisis de lo dado históricamente, el historicismo cree poder formular de una vez y para siempre un orden de valores absolutos que, a su vez, van a regir y determinar la historia. Ahora bien, la facticidad histórica, presa por definición en la temporalidad, no puede nunca ser el suelo del que se extraigan valores absolutos, sino sólo el escenario en el que los valores se realizan. Mientras que el Derecho natural con su hipóstasis de los valores destruye la autonomía del mundo empírico y cae en el pecado de la ahistoricidad, «el historicismo termina con toda filosofía y toda concepción del mundo, constituyendo la forma más difundida y peligrosa del relativismo, que es la nivelación de todos los valores» (63).

Una vez entendida la filosofía del Derecho como reflexión sobre el valor jurídico, y una vez refutados los dos errores metódicos fundamentales que los oscurecen, el cometido esencial se centra en la determinación teórica de dicho valor. Para ello Lask parte de la idea kantiana de que el Derecho es «la regulación externa de la conducta humana con el fin de conseguir un orden valioso por su contenido» (64). En esta idea ve Lask expresados los dos supuestos en los que puede fundarse el valor jurídico. O bien este valor puede estar referido al hombre en su individualidad y a los fines últimos de su actividad, o bien puede entenderse la comunidad y su orden como algo independiente de por sí, que puede identificarse con el valor jurídico. En el primer caso, tenemos la concepción individualista del valor del Derecho, y en el segundo la concepción universalista, o como Lask la denomina con un neologismo que va a tener gran fortuna posteriormente: la concepción «transpersonalista». En el primer supuesto, el hombre y sus fines individuales son lo determinante, mientras que los lazos que unen a los individuos en la convivencia y la comunidad que de ellos se deriva no poseen para el Derecho más que una significación secundaria. Es el «atomismo filosófico-social» (65), para el que el Derecho es un aparato formal destinado a proteger el libre juego de los intereses individuales, garantizando la autonomía de la persona para la realización de sus fines. Es una concepción que destruye toda idea ética de comunidad y que, al convertir el Derecho «en una maquinaria empírica para el mantenimiento de fines supraempíricos» (66), le cierra el camino para la incorporación de todo valor trascendente; una concepción que desemboca necesariamente en la idea del «contrato social», de la coincidencia de voluntades como única justificación de los

(62) *Rphil.*, pág. 291.

(63) *Rphil.*, pág. 291.

(64) *Rphil.*, pág. 292.

(65) *Rphil.*, pág. 292.

(66) *Rphil.*, pág. 297.

cuerpos sociales (67). Frente a esta concepción individualista, se alza la idea transpersonalista, para la cual las comunidades y los grupos humanos como tales poseen una dignidad ética independiente y superior a la del individuo y sus fines. Es la idea, desarrollada sobre todo en el idealismo alemán post-kantiano, de que la humanidad tiene cometidos que sólo el género humano, no los individuos aislados, puede realizar; que hay una serie de fines, «un mundo de objetivos vitales y determinaciones que no son propios del individuo en su singularidad, sino de las relaciones que constituyen las comunidades humanas en tanto que tales» (68). Y como la concepción axiológica individualista encuentra expresión en el «contrato social» como último fundamento de las relaciones de poder en los grupos humanos, la concepción transpersonalista encuentra también su expresión más adecuada en la idea de «organismo» (69). En la idea de una colectividad como «organismo», los individuos que la constituyen pierden, por así decirlo, su individualidad y sólo son comprensibles como «miembros» del todo y en relación con él, de tal manera, como diría Kant, que «la totalidad determina la forma y la relación de todas sus partes» (70). Al llegar a este punto se nos hace ineludible preguntarnos cuál de las dos concepciones diseñadas, la individualista o la transpersonalista, constituyen en último término el sustrato del valor jurídico. La respuesta, o mejor dicho, la falta de respuesta de Lask a este interrogante va a iniciar toda una corriente posterior, el llamado relativismo axiológico. Su dogma central es el de que no hay conocimiento verdaderamente científico ni de los valores ni de su rango entre sí, sino sólo una decisión o preferencia de carácter subjetivo. Es lo que se desprende de las palabras resignadas de Lask, cuando nos dice que «la articulación del significado del Derecho en un sistema de los valores culturales es algo que corresponde a la filosofía del futuro» (71). Y sobre todo, cuando escribe, que sería tarea vana tratar de hallar una definición única de la justicia, «ya que este término lo único que quiere significar es lo absoluto y *a priori* en el Derecho como tal, acumulándose en él todas las exigencias que se plantean al Derecho según las distintas concepciones del mundo» (72).

De acuerdo con las tesis fundamentales del neokantismo sudoccidental, la realidad jurídica puede ser considerada desde el punto de vista del valor, que es el tema de la filosofía del Derecho, que hemos venido examinando hasta ahora; pero puede también ser considerada en sí, lo que es el tema de la ciencia del Derecho, «una rama de las ciencias empíricas de la cultura» (73). Como las demás ciencias empíricas, la ciencia del Derecho aísla dentro de la complejidad de lo dado ciertos momentos culturales típicos, no, como hacen las ciencias

(67) *Rphil.*, pág. 294.

(68) *Rphil.*, pág. 295.

(69) *Rphil.*, págs. 295-96.

(70) KANT, *Kritik der Urteilskraft*, WW (Cassirer), Bd. V, pág. 451.

(71) *Rphil.*, págs. 304-5.

(72) *Rphil.*, pág. 303.

(73) *Rphil.*, pág. 307.

históricas, para captar así en el curso del tiempo lo incomparable e individualidad, sino para hacer de ellos conceptos rectores de un aspecto concreto de la realidad cultural. Uno de estos conceptos es el Derecho, el cual delimita así el objeto de la ciencia del Derecho, la que, en tanto que ciencia cultural empírica, no formula juicios de valor, sino que trata sólo «de exponer lo efectivamente dado, un cierto comportamiento» (74). Este dato de la cultura, el Derecho, puede, sin embargo, estudiarse de dos maneras: «o bien como factor cultural real, como proceso vital social o bien como complejo de significaciones normativas examinándolo en su contenido dogmático» (75).

La primera de estas consideraciones a consideración sociológica del Derecho, aísla a éste del mundo y procesos sociales en que se nos da, construyendo así un concepto abstracto que «en realidad no existe» (76). Este concepto obtenido por abstracción de su contexto social va a ser el supuesto de la consideración sistemática. Para la consideración sistemática del Derecho éste es «un conjunto de significaciones sólo pensadas» (77) y su objeto, como su nombre ya dice, es «llevar a conexión sistemática el contenido de aquellas normas tenidas por Derecho en virtud del juicio teórico-social» (78). Por dos caminos o métodos trata la ciencia jurídica de alcanzar esta meta: el método teleológico y el que pudiera denominarse método selectivo o desintegrador, dos direcciones metódicas que se hayan ya delineadas en lo que Lask siguiendo a Rickert llama «conceptuación precientífica» del Derecho (79). Como dato cultural, el Derecho conforma ya de por sí la estricta realidad sensible, constituyendo «conceptos de tal perfección técnica que sólo en el grado se distinguen de los propios de la ciencia, de tal suerte que la conceptuación científica sólo aparece como una prolongación del proceso conformativo comenzado por la ley» (80). En este campo precientífico se encuentran las raíces metódicas de la labor sistemática de la ciencia del Derecho. Porque ya la misma realidad prejurídica se halla penetrada de la noción de fin, de igual modo que «la totalidad de los objetos posibles del Derecho se hallan, por así decirlo, recubiertos de una red teleológica» (81). Esta consideración teleológica de la realidad es lo esencial en la ciencia jurídica. Lo que para la observación directa es una multiplicidad, puede ser por su fin una unidad en la conceptuación jurídica, como es el caso en la persona colectiva (82); «cosa» en sentido jurídico no tiene nada que ver con los objetos que nos rodean y a los que llamamos cosas, como tampoco la «voluntad» en sentido jurídico tiene nada de común con la voluntad en el sentido corriente de fenómeno psicológico (83). Una estructura

(74) LASK, *Zum System der Wissenschaften*, ya cit., págs. 257 ss.

(75) *Rphil.*, pág. 311.

(76) *Rphil.*, págs. 311-12.

(77) *Rphil.*, págs. 312-13.

(78) *Rphil.*, págs. 313.

(79) *Rphil.*, pág. 309.

(80) *Rphil.*, pág. 315.

(81) *Rphil.*, pág. 316.

(82) *Rphil.*, pág. 317.

(83) *Rphil.*, págs. 316, 320-21.

formal semejante reviste el llamado método selectivo o desintegrador de la ciencia del Derecho. Por virtud de él, un fenómeno complejo es resuelto en sus diversos elementos, uno sólo de los cuales es de relevancia para la conceptualización jurídica. Así como para llegar al concepto de triángulo en sí nos es preciso abstraer de la figura trazada en el papel para representárnoslo, así también al concepto jurídico de «compraventa» sólo llegamos haciendo abstracción de todos los elementos sociales o psicológicos que se dan entrelazados en el acto concreto de una compraventa (84). Valiéndose de los conceptos a los que llega por estos métodos, la ciencia del Derecho procede a la sistematización jurídica. Para la ciencia del Derecho la ley no se identifica con el Derecho; al contrario, «la ley, el Derecho consuetudinario, la decisión jurídica y otros datos son sólo indicios por los que la ciencia jurídica tiene que llegar al sistema... de las normas positivas verdaderamente válidas en una comunidad concreta» (85). Es este mismo sistema «de extrema perfección» (86), implícito como tal en la misma realidad jurídica, el que la ciencia del Derecho eleva a conciencia científica por su aparato de conceptos.

3

El más conocido entre los juristas procedentes del neokantismo sudoccidental es, sin duda, Gustav Radbruch, profesor de filosofía del Derecho también en la Universidad de Heidelberg como todos los grandes maestros de la dirección (87). Aunque llevando el sello de su poderosa personalidad, en Radbruch se encuentran todos los motivos esenciales del neokantismo axiológico, que él recibe, sobre todo, a través de Lask (88); su obra filosófico-jurídica no quiere ser un esbozo, sino un sistema concluso en todas sus partes, presidido por unas pocas ideas claras y precisas.

Entre estas ideas figura en primer plano, como en toda la dirección sudoccidental, la distinción entre realidad y valor. Una distinción

(84) *Rphil.*, pág. 319.

(85) *Rphil.*, pág. 326.

(86) *Rphil.*, pág. 325.

(87) Sobre la personalidad de RADBRUCH, cfr. sus apuntes biográficos *Der innere Weg. Aufriss meines Lebens*, hrgn. v. Lydia Radbruch (1951), 2 Aufl. Göttingen 1961, *Briefe*, hrgn. v. E. Wolf, así como *G. Radbruchs Leben und Werk*, en G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, 4. Aufl. hrgn. v. E. Wolf, págs. 17-77. Bibliografía de y sobre RADBRUCH en esta misma ed., págs. 312 s. y 78 s., y en *Gedächtnisschrift für Gustav Radbruch*, Göttingen 1968, págs. 377 ss. Sobre Radbruch puede consultarse preferentemente G. GURVITCH, *Une philosophie antinomique du droit*, en *Archives de Philosophie de droit et de sociologie juridique*, Année II (1932), págs. 530 ss. Hay buenas traducciones al español: *Introducción a la ciencia del Derecho*, por L. RECASÉNS, Madrid 1929, y *Filosofía del Derecho*, por J. MEDINA ECHEVARRÍA, Madrid 1932, ambas en la Ed. Rev. de Derecho Privado.

(88) Las referencias a LASK son muy numerosas en RADBRUCH. Cfr., por ejemplo, *Rechtsphilosophie*, 3. Aufl., Leipzig 1932, pág. 1, n. 9. Por esta edición, la última publicada en vida del autor, cito (*Rphil.*) en lo que sigue.

que, a su vez, condiciona cuatro actitudes diferentes en el hombre: una actitud ciega para los valores, una actitud axiológica o centrada en los valores, una actitud que refiere la realidad a valores, y finalmente, una actitud superadora de los valores. La primera de estas actitudes, la ciega para los valores, es la propia del que contempla la naturaleza y su acontecer necesario, y es también la característica de las ciencias naturales. La actitud axiológica, es decir, la que se constituye como reflexión sobre los valores es la actitud filosófica en sentido estricto, tal como se nos manifiesta en la ética, la lógica y la estética, mientras que la referencia de la realidad al mundo de los valores es la actitud que se halla en el origen de toda cultura. Porque «cultura» no es para Radbruch, que aquí contradice el pensamiento general de la Escuela, realización de valores en los objetos de nuestra experiencia, sino sólo una perspectiva, una aspiración, razón por la cual llamamos ciencia a toda actividad que trate de alcanzar el valor de la verdad, lo logre o no, y llamamos arte a las obras que, con éxito o sin él, quieren plasmar el valor de la belleza, y un Derecho, justo o injusto a nuestro parecer, es Derecho si con él se ha pretendido auténticamente hacer real el valor de la justicia. O como dirá el mismo Radbruch: «La cultura de un pueblo o de una época no abarca sólo las virtudes, las verdades, las obras bellas de este pueblo o de esta época, sino también sus vicios, sus errores, sus faltas de gusto, lo mismo las potencias enemigas que las promotoras de la cultura» (89). Y por último, la actitud superadora de valores, que es la propia de la religión, la cual afirma incondicionalmente el ser y se sitúa más allá de la contradicción entre valores positivos y negativos (90).

La idea de la filosofía del Derecho como reflexión sobre el valor jurídico, y la idea consiguiente del mismo Derecho como parte de ese «reino intermedio entre el polvo y las estrellas» (91) que llamamos cultura, va a reflejarse en Radbruch en un doble postulado: lo que él denomina dualismo metódico y relativismo. El dualismo metódico equivale a la división de todo nuestro conocimiento en dos ámbitos que Radbruch va a llamar con terminología kantiana, el ser y el deber ser. Son dos ámbitos separados lógicamente de modo estricto. Del ser, de lo que es, ha sido o será no puede nunca inducirse lo que debe ser; una proposición del deber ser o un juicio de valor sólo pueden deducirse y apoyarse en otra proposición del deber ser o en otro juicio de valor. Y sin embargo, y aun dando por lógicamente cierta esta disyunción, ¿es igualmente cierto que nunca y desde ningún punto de vista la constatación fáctica se refleja en los postulados de conducta? Se trata de una pregunta que va a ocupar como ninguna otra el pensamiento de Radbruch, convirtiendo su disquisición sobre el «dualismo

(89) G. RADBRUCH, «Ueber den Begriff der Kultur», en *Logos*, Bd. II (1911/12), págs. 200, 205.

(90) Cfr. G. RADBRUCH, «Ueber Religionsphilosophie des Rechts», en G. RADBRUCH y P. TILLICH, *Religionsphilosophie der Kultur* (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 21), Berlin 1920, págs. 10 ss.

(91) G. RADBRUCH, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, 3. Aufl., Leipzig, 1919, pág. 4.

metódico» en una de las piezas clave para la comprensión de su obra. Ya Lask había afirmado que toda validez es validez para un material o un algo determinado (92). Ahora Radbruch, extrayendo las últimas consecuencias de esta afirmación, va a decirnos que el ideal jurídico es siempre ideal de un Derecho concreto, del Derecho de un pueblo o de una época determinados, y por tanto, para ciertas circunstancias históricas y sociológicas. «La idea reviste validez para un cierto sustrato, está orientada hacia él, y se halla por eso también determinada en cierta medida por el sustrato que trata de dominar» (93). Es el mismo tema al que retornará en una de sus últimas publicaciones, al tratar de definir el concepto de «naturaleza de la cosa». El Derecho domina y conforma un sustrato determinado, en el que las relaciones personales son también algo determinado, revestidas de un sentido propio que repercute en el Derecho (94). No se trata de descubrir una nueva fuente del Derecho, sino de poner de manifiesto cómo la materia que el Derecho quiere condicionar, condiciona, a su vez, el sistema condicionante (95).

El relativismo es el segundo de los postulados metódicos que Radbruch sitúa al frente de su filosofía del Derecho. Con el relativismo Radbruch no quiere, como se ha repetido una y otra vez, poner en duda la cognoscibilidad de los valores, ni tampoco, desde luego, la certeza de los imperativos éticos. Heredero aquí también de Lask, lo que Radbruch trata de poner al descubierto es el mundo de motivaciones sociológicas y personales que acompaña y sustenta toda afirmación de un valor, sea éste el que sea. Es sobre este mundo de motivaciones, no sobre el valor en sí, sobre lo que se centra el relativismo. «Así como el paleontólogo trata de reconstruir partiendo del resto de un hueso el esqueleto entero de un animal prehistórico, así también el filósofo del Derecho trata de sacar a luz partiendo de una sola valoración todo el sistema axiológico que la determina» (96). El objetivo de este proceso es llevar a conciencia del sujeto que valora toda aquella suma de supuestos teóricos que tiene que afirmar necesariamente al valorar de la forma en que lo hace. Desde este punto de vista, Radbruch traza la tónica de las posibles consideraciones valorativas de la función del Derecho. Siguiendo a Lask, aunque modificando su terminología y añadiendo otro término a la disyuntiva, Radbruch distingue: individualismo, supraindividualismo y transpersonalismo cultural. En el indi-

(92) E. LASK, *Die Logik der Philosophie*, en *Ges. Schr.*, Bd. II, págs. 78 ss.

(93) *Rphil.*, pág. 7.

(94) RADBRUCH, *Die Natur der Sache als juristische Denkform* (1948), reimpr. Darmstadt 1960, págs. 15 ss., *passim*. Es instructivo comparar las páginas de este opúsculo con otro artículo anterior del mismo RADBRUCH, «Rechtsidee und Rechtsstoff», en *ARWPhil.* Bd. XVII (1923/24), págs. 343 ss.

(95) El ejemplo más claro de ello se encuentra para Radbruch en el descubrimiento del Derecho social o del trabajo. Cfr. RADBRUCH, «Vom individualistischen zum sozialen Recht» (1930), en *Der Mensch im Recht*, 2. Aufl., Göttingen 1961, págs. 35 ss., y sobre ello, WOLF PAUL, «Gustav Radbruchs Konzeption des sozialen Rechts und die marxistische Rechtstheorie», en *Gedächtnisschrift für Gustav Radbruch*, ya cit., págs. 107 ss.

(96) *Rphil.*, págs. 9-10.

vidualismo el valor supremo es el de la personalidad en sí, a cuyo servicio se hallan tanto la colectividad como todos los demás valores; para el supraindividualismo el valor supremo, al contrario, es la comunidad humana, sus fines y necesidades; el transpersonalismo, en fin, tiene a la cultura, a la obra del hombre, como lo absoluto y decisivo. Justamente por estar condicionadas por factores personales, históricos y sociales, por ser, en suma, consecuencia de una determinada concepción del mundo, cada una de estas nociones se mantiene por sí misma, sin que sea accesible ni a la fundamentación ni a la refutación científicas. Esta es la esencia del relativismo (97), la convicción de que «la verdad de las diversas cuestiones políticas y sociales no es cognoscible científicamente y que, por tanto, todas las respuestas a estas cuestiones han de ser consideradas como de igual valor» (98).

Basadas en factores contingentes y sustraídas, por tanto, a la discusión racional, las tres concepciones acerca del fin del Derecho quedan entregadas a la dialéctica del juego político. En cada una de ellas alienta como motivo determinante un valor concreto: libertad, poder o cultura (99). Son valores que, a su vez, representan la idea rectora de partidos políticos (100); el individualismo se concreta en los partidos liberal y demócrata, el supraindividualismo en el partido conservador, mientras que el transpersonalismo, aun cuando no se ha concretado en la ideología de ningún partido político, «constituye la medida para la ulterior valoración histórica de pueblos desaparecidos, de los cuales sólo nos quedan sus obras culturales» (101). Las concepciones sobre el fin del Derecho, cuyo rango recíproco no puede precisarse teóricamente y de antemano, quedan así entregadas a la práctica política y al resultado del enfrentamiento de los partidos. La supremacía de una de estas concepciones sobre las demás, la cual «varía según la realidad social de los pueblos y las épocas» y de acuerdo con «el juicio subjetivo de los individuos» (102), recibe, por tanto, sólo una respuesta de hecho: el resultado del principio de las mayorías. Un resultado transitorio, si se quiere, pero que pone fin a la polémica de los partidos sobre el fin del Derecho.

Pero, sin embargo, como dice Radbruch, «el relativismo no puede ser la última palabra de la filosofía del Derecho» (103). Si el Derecho es un fenómeno cultural, lo es por estar referido a un valor absoluto, como el arte lo es por estar referido también a un valor superior. Y como este valor es para el arte la belleza, para el Derecho lo es la idea del Derecho. «Derecho es la realidad cuyo sentido consiste en

(97) Sobre ello, ZONG UK TJONG, *Der Weg des rechtsphilosophischen Relativismus bei Gustav Radbruch*, Bonn 1967, esp. págs. 42 ss.

(98) G. RADBRUCH, *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie* (1934), en *Der Mensch im Recht*, ya cit., pág. 84.

(99) G. RADBRUCH, *Vorschule der Rechtsphilosophie. Nachschrift einer Vorlesung*, Heidelberg 1948, pág. 26.

(100) Cfr. *Rphil.*, págs. 58 ss.

(101) *Vorschule*, pág. 27.

(102) *Vorschule*, pág. 27, *Rphil.* págs. 9 ss.

(103) *Rphil.*, pág. 70.

estar al servicio de la idea del Derecho» (104). Ahora bien, ¿qué quiere significarse con idea del Derecho, con ese concepto último que determina la esencia de lo jurídico? Para Radbruch la idea del Derecho es una idea formal condicionada, y a la vez, una noción compleja, cuyos elementos pueden ser antinómicos entre sí. La primera determinación de la idea del Derecho es la que la identifica con la noción de la justicia, una noción basada en el concepto absoluto de la igualdad, y que puede ser, según la distinción tradicional, justicia distributiva o conmutativa. Una noción, como decíamos, en todo caso formal y que exige ya de por sí una instancia que define el criterio de la igualdad y de la desigualdad; «porque igualdad es siempre una abstracción desde un punto de vista de una desigualdad dada» (105). Este criterio sólo puede ofrecerlo la noción muy concreta y dotada de contenido del fin del Derecho. Y es ya aquí donde se nos da la primera antinomia en la idea del Derecho (106). La idea de la justicia, basada en la noción abstracta de la igualdad, formal y generalizadora por tanto, choca constantemente con la noción concreta y cambiante del fin del Derecho. De aquí, la necesidad de un tercer elemento integrante neutral en la idea del Derecho: la seguridad jurídica. Si el relativismo, que es consustancial a la determinación del fin del Derecho, no puede suministrar a la idea de justicia un contenido absoluto e indiscutido, el Derecho que es por definición norma cierta y segura de la conducta humana tiene que hacer de esta certeza y seguridad un valor superior. De la necesidad, de un lado, de una norma supraindividual de la convivencia, y de la inseguridad, del otro, del relativismo para ofrecer una norma de tal índole, «se sigue la necesidad de que lo que no puede ser formulado indudablemente sea establecido inequívocamente y por una instancia capaz de imponerlo» (107). O en otras palabras, que es parte esencial de la idea del Derecho, la idea de un poder que lo imponga efectivamente y con independencia de la voluntad de los sometidos (108).

A Radbruch no se le oculta que lo mismo que la noción del fin del Derecho puede entrar en colisión con la idea general de la justicia, también la seguridad jurídica puede chocar con la una o la otra o bien con ambas a la vez. Pero nada de ello afecta a su sistema de filosofía del Derecho, «ya que la filosofía no tiene porqué ahorrar decisiones, sino, al contrario, poner al hombre frente a ellas» (109). No hacer la vida más fácil, sino más problemática es el cometido de la filosofía» (110).

(104) *Rphil.*, pág. 21.

(105) G. RADBRUCH, «Die Problematik der Rechtsidee», en *Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften*, Bd. III (1924), pág. 46.

(106) *Rphil.*, págs. 70 ss.

(107) *Die Problematik der Rechtsidee*, ya cit., pág. 47.

(108) *Rphil.*, págs. 81 ss.

(109) *Die Problematik*, pág. 50.

(110) Hasta aquí la exposición de la filosofía del Derecho de Radbruch tal y como él la ha plasmado en numerosas publicaciones a lo largo de más de un cuarto de siglo. Las terribles experiencias del nacionalismo y de la última guerra, que de modo tan directo le afectaron personalmente, iban a provocar en Radbruch,

4

Fritz Münch (1879-1920) cuenta, como Lask, entre esa suerte de pensadores que, poco menos que desconocidos entre sus contemporáneos, va a dejar una huella profunda en la especulación de su época. Muerto tempranamente —también como Lask— sólo nos va a dejar una obra fragmentaria, desperdigada en revistas y escritos ocasionales, de lectura poco fácil, pero que, considerada en su totalidad, constituye un bloque de doctrina que todavía hoy respira actualidad (111). Mientras que la obra de Lask que se nos ha conservado está dedicada en lo esencial a problemas lógicos, y sólo incidentalmente presta atención a la filosofía del Derecho, la obra de Münch está centrada en el problema del Derecho y en el de su significado en el marco de una filosofía de los valores. A Münch se le deben, en este sentido, sobre todo, reflexiones fundamentales sobre la idea de la cultura, que él recibe de Windelband y de Rickert, más como un problema que como un concepto concluso.

En su camino para mostrar el Derecho como un fenómeno de naturaleza histórica, Münch da un rodeo deteniéndose primeramente en el concepto de cultura. En un sentido primario, el concepto opuesto al de cultura es el de naturaleza, es decir, de todo aquello que es y

una vez disipada la pesadilla, algo así como un cambio en su reflexión filosófica. Es, más que nada, un cambio de acento en la perspectiva de la idea de justicia, que, sin embargo, ha querido entenderse como una ruptura con su actitud anterior, e incluso como un paso resuelto en la dirección del Derecho natural (Cfr. W. LOHMANN, *Versuch einer methodologischen Erörterung der Radbruchschen Rechtsphilosophie*, Esslingen a.N. 1964, págs. 109 ss., ZONG UK TJONG, «Ueber die Wendung zum Naturrecht bei G. Radbruch», en *ARSPhil.* Bd. 556 (1950), págs. 505 ss., y también, aunque con muchas reservas, A. BARATTA, «Relativismus und Naturrecht im Denken G. Radbruchs», en *ARSPhil.*, Bd. 45 (1950), págs. 505 ss.). Lo que Radbruch hizo en un artículo muy polémico, publicado casi inmediatamente después de terminada la guerra («Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», en *Süddeutschen Juristen-Zeitung*, Jg. I, 1946, págs. 105 ss.), fue añadir a la noción de igualdad, que siempre había sido para él parte constitutiva de la idea de justicia, la noción de libertad como marco y condición de la vida ética del individuo; pero insistiendo, una y otra vez, en el carácter de estos derechos como derechos históricos, «fruto de la labor de los siglos», es decir, no viendo en ellos ni un resultado de la reflexión racional, ni un predicado de la naturaleza humana, que es consustancial a la idea del Derecho natural. Nada tiene de extraño, por eso, que plumas autorizadas hayan visto en la última fase del pensamiento de Radbruch sólo una consecuencia matizada, eso sí, por las circunstancias políticas de su filosofía anterior (cfr. E. WOLF, «Umbruch oder Entwicklung in G. Radbruchs Rechtsphilosophie?», en *ARSPhil.*, Bd. 45 (1950), págs. 481 ss.; K. ENGISCH, «G. Radbruch als Rechtsphilosophie», en *Gedächtnisschrift für Gustav Radbruch*, ya cit., págs. 60 ss.). Sobre todo, si se tienen en cuenta las palabras finales (pág. 108) del debatido artículo: «Hemos de buscar la justicia, pero, a la vez, hemos de respetar la seguridad jurídica, que es en sí una parte de ella, y hemos de reconstruir un Estado de Derecho que, en lo posible, satisfaga ambas exigencias».

(111) No conozco ningún trabajo especialmente dedicado a MÜNCH. Cfr. la breve nota necrológica de E. ZSCHUMMER, en *Kant-Studien*, Bd. 25 (1920), páginas 301-303, y las líneas que le dedica M. E. MAYER, *Rechtsphilosophie*, 3. Aufl., Berlin 1933, pág. 32.

acontece de por sí y sin intervención del hombre. Cultura, en cambio, dice Münch siguiendo a sus maestros sudoccidentales, es conformación de la naturaleza por el hombre para el logro de ciertos fines. Estos fines que son, en un principio, la satisfacción de las necesidades más elementales, se hacen más y más complejos con el transcurso del tiempo. Con la consolidación de las estirpes y las etnias y su contacto con grupos diferentes se despierta inevitablemente el sentimiento de que las normas y preceptos que rigen en el propio grupo son lo «natural» y obligatorio de por sí; es preciso que despierte el sentido crítico individual para que al dogmatismo suceda el escepticismo y el relativismo: el conjunto indiferenciado de normas de la conducta es desintegrado en sus partes, y lo que es más importante, es juzgado de acuerdo con un criterio normativo que el individuo se construye independientemente. «La unidad, que ya de hecho no existe, es destruida sobre todo conceptualmente; el ideal supremo es la noción de un sistema de ideas unitario y concluso en sí, basado en la armonía de todas las ideas singulares, siempre teniendo en cuenta la significación de cada ámbito de sentido para la totalidad de la cultura concreta» (112). El concepto de cultura que aquí nos ofrece Münch, la noción de una cultura compuesta por una serie de ámbitos de sentido, cada uno de los cuales se constituye por la encarnación de una «idea», busca su fundamentación en la filosofía del idealismo alemán, especialmente en Hegel. El «giro copernicano» de Kant había abierto una nueva época en la historia de la filosofía, pero no bastaba para responder al gran pensamiento de la *Crítica del juicio*, que significaba la formulación de un *a priori* universal que permitiera entender la totalidad de lo dado, y por tanto, la filosofía entera como basada y fundada en una idea. Es en este punto, dice Münch, donde Hegel va a enlazar con la tradición kantiana; y lo hace, centrando su reflexión en la filosofía de la historia. Porque lo que aquí emprende Hegel es, nada menos, que la traslación del «problema trascendental» al curso de la historia, descubrir el sentido objetivo del fluir empírico de la historia, las condiciones de posibilidad de las objetivaciones históricas. Para Hegel, según Münch, este sentido y estas condiciones se encuentran en las «ideas»; no como contenidos de la conciencia, no como un «cometido infinito» en el sentido kantiano, sino tal y como se entienden en el mismo sistema hegeliano, es decir, como «realidad absoluta». «Ideas son aquí principios de síntesis de las objetivaciones histórico-culturales, en un paralelo gnoseológico riguroso con las leyes naturales, en tanto que principio constitutivo de los fenómenos naturales» (113).

Este es el punto de partida para la comprensión del Derecho por Münch. Su premisa fundamental es el concepto de razón. Razón es el sistema de ideas basadas en realidades absolutas y enlazadas y condi-

(112) F. MÜNCH, *Kultur und Recht* (=KuR.), Leipzig 1918, págs. 9 y en general 2 ss.

(113) F. MÜNCH, «Die wissenschaftliche Rechtsphilosophie der Gegenwart in Deutschland», en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd. I Bd. I (1918-19), págs. 138-39).

cionadas entre sí por conexiones objetivas y de sentido (114). Esta razón «pura» es el presupuesto de la cultura y expresa su condición de cognoscibilidad. Porque a esta razón «pura» se sigue como su consecuencia una razón «práctica», por la que el individuo conoce y hace suya la razón pura y trata de convertirla en realidad. Este es el secreto de la llamada conciencia normativa (115). Como sistema de ideas unidas por relaciones objetivas, la razón no se hace presente al individuo como un «tener que ser», semejante al de las leyes naturales, pero tampoco como el «deber ser» propio de los imperativos éticos, sino como una secuencia lógica de relaciones formales revestidas de fundamentación abstracta. Es lo mismo que se echa de ver en la evidencia de las proposiciones matemáticas, las cuales no son evidentes porque el sujeto las tenga por tales, sino, muy al contrario, porque expresan una relación necesaria dada ya con el concepto de número, que el individuo tiene que afirmar si entiende en sentido riguroso el contenido de la proposición. Como su secuencia lógica, la razón práctica no hace más que llevar a sus últimas consecuencias lo que se halla ya dado como posibilidad en la razón pura. Y es en este sentido que podía afirmar Münch que «obrar racionalmente vale tanto como obrar objetivamente» (116). Al conformar las vivencias como cultura, la razón práctica crea, por eso, una esfera de validez, que no es ni de naturaleza física ni de naturaleza psíquica, sino un «tercer reino» con «propia estructura y leyes propias, para el que todo lo físico y psíquico son sólo sustratos de realización o medios de actualización, pero que lleva ya en sí su fundamentación» (117). Es por eso que la cultura sólo es posible en la vida histórica, como un intento de dar concreción a la razón pura (118). Es también lo que quiere expresar Münch con diversas formulaciones: «El concepto puro de cultura es la razón objetiva; la cultura fáctica es la concreción histórica de la razón por obra de los sujetos racionales» (119). Y también: cultura es «la noción empírica y temporal de la razón pura e intemporal», o como también puede decirse, «la razón es el concepto puro de la cultura» y ésta «es la concreción histórica de la razón» (120). Y sin embargo, para Münch la realización de la razón pura en tanto que premisa valorativa no es un acto de intelección, sino de voluntad. «El futuro histórico no se ve con antelación, sino que se quiere con antelación y se crea de acuerdo con este querer anticipado. La presuposición de que se está laborando en la cultura es, en último término, la fe en que el sistema cultural de la época en cuestión es una etapa en la realización del sistema de va-

(114) *KuR.*, págs. 34 ss. y F. MÜNCH, «Vom Sinn der Tat», en *Logos*, Bd. VI (1917), págs. 49-50.

(115) *KuR.*, págs. 21 ss.

(116) *Sinn der Tat*, pág. 50.

(117) *KuR.*, pág. 25.

(118) Sobre el concepto de la historia y de la filosofía de la historia, cfr. MÜNCH, *Erlebnis und Geltung* (Ergänzungshefte der Kant-Studien, Nr. 30), Berlin 1913, págs. 132 ss., y también del mismo MÜNCH, «Das Problems der Geschichtsphilosophie», en *Kant-Studien*, Bd. 27 (1912), págs. 345 ss.

(119) *KuR.*, pág. 27.

(120) *Sinn der Tat*, pág. 51.

lores absoluto e intemporal, es decir, de la razón como sentido cósmico del acontecer en general» (121).

El sentido crítico, y consecuentemente disgregador, que, como ya veíamos, se halla en el origen de toda cultura en sentido propio, procede a una diversificación y diferenciación dentro del sistema de ideas con el que la razón trata de hacerse historia. Es un proceso por el que adquieren perfiles propios los sectores ideales que antes constituían un todo de validez unitaria; y es así también como el Derecho se distingue claramente en un principio de la religión, del arte, de la ciencia o de la economía, cada uno de cuyos sectores lleva a cabo según sus propias condiciones y de manera autónoma la realización de una idea (122). Trazar una delimitación conceptual del Derecho es tarea ardua y casi imposible, dice Münch, no sólo porque las normas jurídicas se nos ofrecen siempre próximas o confundidas con otras normas sociales, como la costumbre o las reglas del trato, sino muy especialmente, porque en todos los estadios de la cultura hay un trasvase permanente entre estas normas, que hace que cada una de ellas se nos presente en cada momento histórico como perteneciendo a un sector o a otro, sin por ello variar de contenido. Y tampoco es posible llegar al concepto —y aquí Münch polemiza tácitamente con Lask— por mera abstracción y partiendo de algo ya dado de antemano, como la noción de lo «prejurídico» o lo «sub-jurídico», ya que la una como la otra presuponen lógicamente el concepto mismo del Derecho o de lo jurídico (123). La única forma de llegar al concepto del Derecho es partir de la idea en sí que en él se trata de hacer realidad concreta. Esta idea es la de una norma destinada a hacer posible la convivencia por la delimitación de las esferas del obrar legítimo de los miembros de una comunidad. Esta regulación es distinta de toda otra norma social, porque se apoya en una fuerza que, en caso necesario, lo hace efectiva. «El Derecho es, por su origen, un fenómeno de poder; lo que puede imponerse con el consentimiento constante de la comunidad, es Derecho». O en otros términos: «el momento de la positividad tiene prioridad originariamente respecto al problema de la idealidad» (124). Lo que no quiere decir en absoluto que el Derecho no sea otra cosa que la manifestación de un poder organizado. «El Derecho comienza como fenómeno de poder y culmina como fenómeno axiológico», dirá ya Münch (125). Como fenómeno cultural, el Derecho es efectivamente una unidad de sentido que se constituye por su referencia a una idea. «En su manifestación histórica, el logos uno y la razón una se descomponen en una multiplicidad, en un espectro de ideas» (126). En nuestra existencia histórica no nos vemos, por eso, insertos sólo en un ámbito cultural sino en una serie de ellos, religioso, estético, científico, jurídico, cada uno de los cuales representa a

(121) *Sinn der Tat*, pág. 51.

(122) *KuR.*, págs. 14 ss.

(123) *KuR.*, págs. 18-19.

(124) *KuR.*, págs. 16-17.

(125) *KuR.*, pág. 19.

(126) *KuR.*, pág. 37.

su manera una exigencia para nuestro obrar. Esta unidad de sentido se muestra plásticamente en el campo jurídico cuando el Derecho se objetiva, pasando «de Derecho vivido a Derecho legislado» (127). Con esta objetivación el Derecho experimenta una transformación interna, y pasa a ser, no una regulación del comportamiento exterior dirigida a la satisfacción de necesidades, sino una estructura ideal concreta. Cada una de las regulaciones, cada uno de los actos jurídicos sólo son comprensibles en relación con los demás, de igual manera que, dada una institución, su misma existencia normativa lleva ya implícita toda una serie de imposiciones y restricciones que no pueden afectarse sin afectar a la misma institución. Es todo un mundo de conceptos, regulaciones e instituciones que se constituye en unidad por referencia a una idea: «la idea de un orden absolutamente racional de todas las relaciones recíprocas en la conducta de los miembros e instituciones de una comunidad humana» (128).

Como realidad cultural, el Derecho, al igual que las demás realidades culturales, puede ser objeto de la ciencia y de la filosofía. La ciencia del Derecho, en tanto que ciencia cultural empírica, estudia el Derecho en su contenido, entendiéndolo como un «sistema». El hecho mismo de la ciencia del Derecho plantea una serie de problemas, entre los cuales se encuentra el de su objeto propio. Como ciencia cultural empírica, la ciencia del Derecho al tratar de reducir a sistema los contenidos jurídicos está laborando con un *a posteriori jurídico*, es decir, con un material que es en sí el concepto del Derecho, como presupone también aquella idea que constituye al Derecho en unidad de sentido con carácter propio. La teoría de estos *a priori* de la ciencia del Derecho son el cometido propio de la filosofía del Derecho, cuyo objeto es, por tanto, «el concepto y la idea del Derecho» (129). Como toda filosofía de las distintas esferas de sentido, la filosofía del Derecho tiene por objeto el sentido propio de su esfera cultural, sus específicas leyes ideales y su lógica objetiva (130). Apoyándose, como dice expresamente, en el concepto de filosofía de Windelband, Münch define la filosofía del Derecho como «filosofía cultural crítica del Derecho, ciencia crítica del Derecho como un momento en el sentido total de la cultura, ciencia del sentido del Derecho en la totalidad de la cultura, ciencia de la conformación racional en el Derecho de la idea del Derecho» (131).

5

F. Münch es el primero de los pensadores sudoccidentales que da expresión filosófica al sentimiento de frustración e insuficiencia provocado por la filosofía de los valores. Es la sensación de angostura ante una imagen del mundo construida por la referencia, en último

(127) *KuR.*, pág. 19.

(128) *KuR.*, pág. 34.

(129) MÜNCH, *Wissenschaftl. Rechtsphil. u. Gegenwart*, p. 100.

(130) *KuR.*, pág. 41.

(131) *Wissenschaftl. Rechtsphil. d. Gegenwart*, pág. 97.

término, a un concepto de tan indudables raíces psicológicas como es el concepto de valor. Un concepto que hace inexplicable la noción de «bien» o realización de los valores en objetos sensibles y que relativiza también la misma idea de cultura. En su esfuerzo por recuperar para la especulación el suelo firme de lo concreto y objetivo, Münch vuelve la vista a Hegel, en un gesto que va a tener gran repercusión en el pensamiento contemporáneo. De Hegel procede su noción de «idea» como conjunción de concepto y realidad, y de Hegel también su concepto de razón como suma de ideas. Münch es, en este sentido, el primer síntoma del fin del neokantismo como filosofía hegemónica en la vuelta del siglo, y al mismo tiempo, el origen del movimiento neohegeliano que en los años treinta se desintegrará sin dejar apenas huellas tras de sí.

En la misma línea, también con reminiscencias hegelianas, va a moverse Max Ernst Mayer, penalista y filósofo del Derecho (132). El punto de partida para toda reflexión filosófico-jurídica es para Mayer el hecho de que «la filosofía del Derecho es, ante todo, filosofía» (133), y que, por tanto, el primer paso que toda filosofía del Derecho ha de dar es saber qué es filosofía. Y aquí Mayer, siguiendo a Rickert, define la filosofía como «el intento de conocer la realidad como un todo unitario» (134), es decir, que la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tienen las ciencias particulares, sino dos mundos fuera de la realidad sensible y, sin embargo, accesibles al conocimiento: el mundo de los valores y el mundo supraempírico o metafísica (135). Desde el punto de vista metódico, en efecto, «es fundamental la división entre realidad y valor, entre ser y deber ser, entre positividad y normatividad», es decir, entre un mundo accesible a la experiencia interna o externa y un mundo de significaciones sustraído a la experiencia sensible (136). Ahora bien, los valores que nosotros percibimos se nos dan siempre unidos a objetos singulares, como valores realizados, mientras que sobre ellos, «en la relación de lo general con lo particular», sabemos de otros valores incondicionados y superiores, como la verdad, la belleza o la justicia. De igual manera que, tras la experiencia de las cosas se halla el «ser mismo» de estas cosas, el ser último de la realidad. Esta teoría general de los valores y del fundamento del ser que representa «el sentido último del mundo y de la vida» es la esencia de la filosofía (137).

Desde esta noción de filosofía, Mayer pasa a determinar la noción de filosofía del Derecho: «la filosofía tiene exactamente el mismo co-

(132) Sobre MAYER, cfr. J. MOÖR, «Eine Rechtsphilosophie des 'kritischen Relativismus'. Kritische Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie M. E. Mayers», en *ARWPhil.*, Bd. 17 (1923/24), págs. 91 ss., y M. SALOMON, «Die Ueberwindung des Personalismus und Transpersonalismus bei M. E. Mayers», en *ARWPhil.*, Bd. 18 (1924/25), págs. 431 ss.

(133) M. E. MAYER, *Rechtsphilosophie* (1922), 3. Aufl. Berlin 1933 (= *RPhil.*), pág. 1.

(134) *RPhil.*, pág. 2).

(135) *RPhil.*, pág. 2.

(136) *RPhil.*, págs. 3-5.

(137) *RPhil.*, pág. 5.

metido que la filosofía en general, aunque partiendo de aquella parcela de realidad que constituye su objeto propio, es decir, el Derecho positivo» (138). Desde este dato concreto, la filosofía se eleva a una visión total del mundo y de la vida y es por eso, y en este sentido, «teoría del concepto y de la idea del Derecho» (139).

En la busca del concepto del Derecho, Mayer desecha antes de nada el método inductivo del positivismo filosófico, que siempre descansa en la petición de principio de presuponer el conocimiento de lo que se trata de hallar (140). Para Mayer, en efecto, sólo se puede llegar a un concepto del Derecho por la consideración del amplio campo del cual forma parte junto con otros fenómenos: la sociedad y la cultura (141).

«Sin la conjunción en unidad de una multiplicidad de individuos es imposible la filosofía del Derecho» (142): con estas palabras comienza Mayer el estudio de la sociedad como preliminar a su definición del Derecho. Sociedades las hay de muchas clases, pero por múltiples y diversas que sean, a todas les es común la existencia de un interés propio que las constituye en unidad. Las sociedades pueden definirse, por eso, como «comunidades de intereses», de tal manera, que «el interés común a un cierto número de individuos es el factor constitutivo de toda sociedad» (143). Con este concepto de sociedad, Mayer da un paso decisivo en su camino hacia la definición del Derecho. Y es que para Mayer el concepto de sociedad se halla esencialmente ligado al de cultura, tan esencialmente como el de cultura lo está al de Derecho. Cultura es, en efecto, según Mayer, el cultivo y atención de un interés común, que desemboca en una situación valiosa; o como dice también más escueta y tradicionalmente, «cultura es realidad hecha valiosa, o lo que es lo mismo, valor hecho realidad» (144). Culturas hay muchas como la historia nos muestra, culturas enfrentadas entre sí, superpuestas o sucesivas en el tiempo; cada sociedad cree que la cultura se identifica con el cultivo de su peculiar interés, mientras que otras sociedades con distintos intereses tienen por incultura lo que aquélla llamaba cultura (145). De aquí también la existencia de las denominadas normas culturales. Toda sociedad exige de sus miembros un cierto comportamiento acorde con el interés constitutivo de ella, dividiendo así la conducta individual en conducta social o asocial. El medio para lograr una conducta social son «reglas de índole práctica que contienen imperativos para el obrar humano» (146), es decir, lo que llamamos normas, y más concretamente, normas culturales. «Normas culturales son imperativos por los que una sociedad exige un comportamiento

(138) *RPhil.*, pág. 4.

(139) *RPhil.*, pág. 6.

(140) *RPhil.*, págs. 24-25,5

(141) *RPhil.*, págs. 5-6.

(142) *RPhil.*, pág. 25.

(143) *RPhil.*, págs. 25-26.

(144) *RPhil.*, págs. 33-34.

(145) *RPhil.*, págs. 34 ss.

(146) M. E. MAYER, *Rechtsnormen und Kulturnormen* (1903), cito por la reimpr. Darmstadt 1965, pág. 16.

acorde con su interés» (147). Estas normas culturales pueden ser muy diversas, religiosas, morales, usos sociales, el Derecho, todas las cuales constituyen en un principio un todo indistinto, y sólo a lo largo del proceso histórico y en las sociedades superiores van diferenciándose, de tal modo que cada grupo forma un «ordenamiento social» de por sí (148). Son ordenamientos que no pueden diferenciarse entre sí por su contenido, ya que muchas normas son idénticas en uno y otro ordenamiento, y sí sólo por la sanción que acompaña a cada una de ellas. Las normas religiosas se garantizan por representaciones suprasensibles, las morales por la conciencia, los usos sociales por la opinión pública, y el Derecho «por la amenaza y ejecución de medidas de fuerza, es decir, por la coacción» (149). Ahora bien, la amenaza y la ejecución de medidas de fuerza supone la existencia de una sociedad organizada, el ejercicio de cuyos órganos está regulado por normas y en la cual, por tanto, también el ejercicio de la fuerza está predeterminado de modo inviolable. Se trata de sociedades con una gran intensidad en el sentimiento de su factor constitutivo y que, por ello mismo, se estructuran formalmente creando órganos de función (150). Sociedades que prescriben normas de comportamiento social, no para casos aislados, sino de una vez y para un número indeterminado de casos; normas que, a su vez, se hallan entrelazadas y condicionadas entre sí formando un sistema (151). Este tipo de sociedades es a lo que llamamos Estado, y Derecho es su sistema normativo propio. Derecho en sentido estricto es, por eso, «la totalidad de acciones que pone en práctica un Estado para promover y asegurar los intereses comunes por la formulación e imposición de un sistema de normas garantizadas por la coacción y por medidas de fuerza reguladas normativamente» (152). Este Derecho creado y sostenido por el Estado, es decir, el Derecho positivo, es el único existente y es, por tanto, una tautología preguntarse por su validez en sentido técnico-jurídico, ya que validez en este sentido y Derecho positivo son dos términos de lo que Kant hubiera llamado un juicio analítico. «Validez es efectividad del Derecho, y efectividad el grado en que se impone» (153).

Trazado así a grandes rasgos el concepto del Derecho, y de acuerdo con su definición de filosofía del Derecho, Mayer dirige su atención a la idea del Derecho. Mayer comienza en este punto sus reflexiones preguntándose, antes que nada, por la posibilidad y cognoscibilidad de los llamados valores absolutos. La característica de los valores absolutos es su validez general, una validez que descansa en su incondicionalidad y que se manifiesta en su vinculatoriedad ilimitada, indepen-

(147) *RPhil.*, pág. 38.

(148) En *Rechtsnormen u. Kulturnormen*, págs. 17 ss., MAYER distingue entre normas jurídicas y normas culturales.

(149) *RPhil.*, pág. 42.

(150) *RPhil.*, pág. 26.

(151) *RPhil.*, pág. 51.

(152) *RPhil.*, pág. 56. Sobre esta definición, cfr. J. MOÖR, *Eine Rechtsphilosophie des «kritischen Relativismus»*, ya cit., p. 94.

(153) *RPhil.*, págs. 56 ss. Sobre el problema de la validez jurídica en sentido filosófico-social, *Rechtsnormen u. Kulturnormen*, págs. 17 ss., y *RPhil.*, págs. 57 ss.

diente del tiempo y del espacio. Ahora bien, un valor de esta naturaleza «no ha existido jamás en la historia y sólo quien es capaz de pensar la eternidad puede conocerlo» (154). Hay que insistir, dice Mayer, en que todos los valores son relativos y revestidos sólo de una validez condicionada. Una condicionalidad que es doble: de un lado, de naturaleza histórica, constituida por el carácter nacional, la situación de la técnica, de la economía, de las ciencias, en suma por la cultura de la época, y de otro, de naturaleza individual, consistente, no en el conocimiento puro, como ocurre en los valores absolutos, sino en el «reconocimiento» del valor en cuestión, un acto en el que intervienen tanto el deseo como la voluntad de las personas relacionadas con el valor (155). De estas dos condicionalidades, la histórica determina el contenido del valor, mientras que la individual fundamenta su validez.

Desde este punto de vista, Mayer se enfrenta con el problema del relativismo axiológico que, desde Lask, había estado latente en la filosofía sudoccidental, y que había encontrado expresión clásica en Radbruch (156). El relativismo de Radbruch se basaba en la presuposición de que los valores no son susceptibles de conocimiento científico, sino sólo de una afirmación personal, de «un acto de fe». Y era partiendo de esta presuposición que entregaba al juego político de los partidos la solución al dilema de los valores fundamentales para una comunidad. Para Mayer se trata aquí de un «relativismo escéptico» que sólo puede llevar a la resignación y que es insostenible tanto desde el punto de vista personal como desde el gnoseológico (157). El punto débil de toda la argumentación de Radbruch consiste en hacer radicar toda validez axiológica en el reconocimiento o afirmación de los valores por la persona individual. Frente al «relativismo escéptico» de Radbruch, Mayer sostiene el «relativismo crítico» (158), es decir, la noción de que los valores no son relativos por la diversidad en las valoraciones, sino que son relativos por sí mismos como expresión que son de una determinada cultura o situación cultural; mientras que, a la vez, siendo relativos, los valores encuentran su justificación absoluta en la estructura del mundo que les dio a luz. Y es por eso que cuando condenamos desde los valores de nuestro presente un ordenamiento jurídico del pasado que establece la tortura como medio de prueba, nos basta para entenderlo situarnos en el mundo cultural de que aquel ordenamiento nació (159).

La teoría de la relatividad y condicionalidad de los valores va a significar una línea divisoria en el neokantismo sudoccidental, y en general, en toda la filosofía axiológica. Para Mayer es el núcleo y también la culminación de todo su sistema. El cometido del «relativismo

(154) *RPhil.*, pág. 66.

(155) *RPhil.*, págs. 67 ss.

(156) Sobre ello, M. SALOMON, *Die «Ueberwindung» des Personalismus und Transpersonalismus*, ya cit., págs. 432 ss.

(157) *RPhil.*, págs. 67 ss.

(158) Una denominación, por los demás, poco afortunada. Cfr. J. MOÖR, *Eine Rechtsphilosophie des «kritischen Relativismus»*, ya cit., pág. 97.

(159) *RPhil.*, pág. 69.

crítico» es la ordenación de los valores y la determinación del valor supremo. Los valores, en efecto, son tanto más efímeros cuanto mayor es su relatividad, y lógicamente, por eso, al final de la escala de la relatividad tiene que encontrarse un valor supremo sustraído a toda condicionalidad. Este valor último y supremo es para Mayer la idea de la humanidad. Mayer, que aquí sigue a Münch, concibe la idea como un «principio de síntesis» de las objetividades culturales, cuya última expresión es justamente la idea de la humanidad (160). A diferencia de todas las sociedades que conocemos por la experiencia, la humanidad en tanto que comunidad no presupone más que la existencia misma de los hombres como tales. La sociedad humana o humanidad deja atrás todas las diferencias accidentales del hombre, nacionalidad, religión, raza, para no tener en cuenta más que aquello que hace al hombre hombre. La humanidad, la sociedad de todos los hombres, es un pensamiento necesario, porque si los hombres viven en la unidad contingente de las sociedades históricas, es imposible que la mente no ascienda desde estas unidades particulares a unidades cada vez más amplias y universales hasta llegar así a la sociedad más universal y comprensiva, es decir, a la humanidad (161). Pero aunque un pensamiento necesario, la humanidad no es algo realizado y existente o algo a realizar en un futuro más o menos próximo. Como «idea» la humanidad tiene una función sólo regulativa, no es un concepto extraído de la experiencia, sino en el sentido kantiano, un concepto-límite de la experiencia (162). La «idea» de la humanidad en cuyo centro se halla el hombre en sí es en la filosofía del Derecho de Mayer un criterio último de valoración, no una incitación al obrar. Si dirigimos la vista al pasado jurídico, se nos ofrecen toda una serie de conquistas, en cada una de las cuales parece rebrillar un reflejo de humanidad: la igualdad jurídica, la humanización de las penas, el robustecimiento del Derecho internacional. Y sin embargo sería un error considerar estas conquistas como un proceso rectilíneo hacia lo que venimos llamando humanidad, ya que ésta, si ha de valer como idea del Derecho, no puede ser tenida ni como objetivo ni como fuerza impulsora del proceso histórico. Con ello se desconocería además la naturaleza relativa de los valores jurídicos, condicionados siempre por una constelación cultural concreta, e incluso la misma naturaleza del Derecho, que consiste «en conformar el destino de los hombres de acuerdo con una cultura determinada» (163). Por eso «hay tantos ideales jurídicos como ideales culturales, pero sólo una idea del Derecho» (164). Como dice Mayer: «la humanidad no es de ninguna manera el ideal, sino la idea del Derecho» (165).

Como en toda teoría de las ideas, desde Platón hasta Hegel, nos dice Mayer, la relación de la idea con la realidad es la relación de lo

(160) *RPhil.*, pág. 63 y n.

(161) *RPhil.*, pág. 31.

(162) *RPhil.*, págs. 30-31.

(163) *RPhil.*, pág. 91.

(164) *RPhil.* pág. 89.

(165) *RPhil.*, págs. 87-88.

permanente con lo cambiante, de lo suprasensible que se nos muestra en lo sensible, de lo más real que se nos revela en la realidad. Y como la cultura es «realidad hecha valiosa» es, en todas sus formas, una manifestación de la idea de la humanidad, ya que por ser valiosa esa realidad es también un valor hecho real, el cual sería impensable si no participara en sí en el valor supremo, en el valor de los valores. Ya Hegel había dicho que «había que percibir la sustancia, lo inmanente y lo eterno en la apariencia de lo temporal y transitorio» (166). Y en su seguimiento escribe Mayer: «Lo que importa es percibir lo eterno en lo temporal, concebir la humanidad como la idea que se nos muestra en la infinita riqueza de los valores culturales» (167).

6

Con ello queda trazado a grandes rasgos lo esencial del neokantismo axiológico en sus dos grandes direcciones filosófico-jurídicas: una de ellas que trata de llevar a sus últimas consecuencias las premisas sentadas por los grandes fundadores de la Escuela, y otra, en la que, de manera más o menos clara, va cobrando fuerza la convicción de los límites dados con aquellas premisas y trata, por ello, de encontrar más amplios horizontes, especialmente en el idealismo alemán post-kantiano. Y ha llegado también, en consecuencia, el momento de volver la vista al camino recorrido y hacer una consideración de conjunto de la filosofía axiológica.

Desde que H. Lotze lo introdujo en el lenguaje filosófico a mediados del siglo último (168) puede decirse que el término de «valor» no ha desaparecido ya de la especulación filosófica. Todavía, a principios de nuestro siglo un autor podía escribir que «raras veces en la historia del pensamiento la noción de valor ha ocupado como en el presente el centro de la discusión» (169). La noción de valor, sin embargo, va a adquirir toda su significación al basar en ella su teoría una dirección muy específica del neokantismo con dos grandes sistemáticos, Windelband y Rickert, a su cabeza. Y sin embargo, sería algo así como una autocomplacencia infundada creer que poseemos una idea suficiente y definitiva de lo que es «valor». Hoy todavía con toda razón podemos también nosotros formularnos el viejo interrogante: ¿qué son los valores? (170). Desde su reducción psicológica (171) hasta la idea de los valores como objetividades entitativas sostenida por la fenomenología,

(166) HEGEL, *Grund.d.Phil.d.Rechts*, WW (Jubiläumsausg.) Bd. VII, pág. 33.

(167) *RPhil.* pág. 90.

(168) Cfr., por ejemplo, H. LOTZE, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (1856-58), 6. Aufl. hrsg. v. R. Schmidt, Leipzig 1923, Bd. I, págs. 272 ss., Bd. II, págs. 307 ss.

(169) W. M. URBAN, *Valuation iis Nature and Laws*, London 1909, pág. 1.

(170) Hace más de cincuenta años J. ORTEGA Y GASSET se hacía la misma pregunta. Cfr. su fino artículo *¿Qué son los valores?* (1923), ahora en *Obras completas*, Madrid 1946-47, t. VI, págs. 317 ss.

(171) URBAN, *Valuation*, ya cit., pág. 22.

especialmente por Max Scheler (172) y N. Hartmann (173), pasando por la afirmación de su carácter irracional (174), puede decirse que no hay marco conceptual en el que no se haya querido situar alguna vez la noción de valor (175). Incluso los mismos Windelband y Rickert no entienden, ni mucho menos, de igual manera lo que es valor. Para Windelband los valores no son propiedades reales de las cosas, sino cualidades basadas «en la relación con una conciencia valoradora» (176), es decir, cualidades que nuestra sensibilidad o nuestra voluntad proyectan en los objetos de la experiencia. De tal manera, que «si se suprime el querer y el sentir, los valores desaparecen» (177). Según Rickert, en cambio, los valores «poseen validez independientemente de nosotros y prestan sentido objetivo a nuestra existencia» (178). Los valores constituyen un reino para sí que nosotros conocemos a través de los objetos en que se nos manifiestan o «bienes». Un proceso en el que no hay ningún momento psicológico, sino un mundo de sentido que apunta a valores aunque sin coincidir con ellos (179).

Si apartamos nuestra atención de los valores en sí y la fijamos en los juicios de valor o axiológicos, veremos para nuestra sorpresa que nos sale al paso una problemática completamente distinta, aunque complementaria de la anterior. Pensemos en un juicio de valor: «la mentira es abominable» o reprobable, condenable, execrable. ¿Qué quiere decirse con ello? No, desde luego, como nos lo dice la experiencia, que todo el mundo obre de acuerdo con esta condena. ¿Qué significa entonces el adjetivo valorativo «abominable» unido al sustantivo mentira? O en otras palabras: ¿qué es ser «abominable»? ¿Es que hay algún rasgo o característica en el concepto de «abominable» que se dé también en algún objeto o acción, como la mentira, y que permita una atribución sustantiva entre ambos? Todas las proposiciones teóricas están referidas a una realidad, que es la medida de su posibilidad y verdad. Las proposiciones sustantivas que predicen algo de un sujeto tienen, por eso, que referirse a cualidades o determinaciones que se den actualmente o que puedan darse en el sujeto al que se le imputan. A una «casa», pongamos como ejemplo, podemos atribuirle, según los casos, toda una serie de determinaciones que pueden darse, de hecho, en el objeto «casa»: acogedora, grande, pequeña, confortable. Si, en cambio, atribuimos al sustantivo un adjetivo que no guarda relación con él, si decimos «esta casa es envidiosa», estamos formulando una proposición vacía de sentido, una proposición que no es verdadera ni falsa, sino que no dice nada. Es lo que ocurre con los juicios valora-

(172) M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. Aufl., Halle a.d.S. 1927, págs. 7 ss.

(173) N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin u. Leipzig 1926, págs. 107 ss.

(174) J. COHN, *Wertwissenschaft*, Stuttgart 1932, Bd. I, págs. 60 ss.

(175) Sobre el problema del valor en la filosofía contemporánea cfr. los dos libros de A. MESSER, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig 1926 y *Wertphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1930.

(176) WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, ya cit., pág. 245.

(177) WINDELBAND, *Einleitung*, pág. 254.

(178) RICKERT, «Vom System der Werte», en *Logos*, Bd IV (1913), pág. 296.

(179) RICKERT, *Vom Begriff der Philosophie*, ya cit., págs. 20 ss.

tivos. Las acciones que calificamos, pueden ser libres o forzadas, humanas o no humanas, energicas o débiles: lo que no pueden ser nunca en sí es loables o condenables, buenas o malas, justas o injustas. Vivo en una comunidad en la que se abomina de la mentira o de otra acción cualquiera que pone en peligro la coherencia o la subsistencia de la comunidad, y lo expreso diciendo que la mentira o la acción que sea *es* abominable. Yo personalmente abomino la mentira y doy expresión a este sentimiento con la proposición «la mentira *es* abominable», es decir, de una manera neológicamente ilegítima. Es la estructura característica de la proposición ideológica. De un pensamiento o de una proposición se dice que son ideológicos «cuando sus raíces se hallan, no en la esfera teórica, sino en el ámbito vital» (180). Pertenzco a un mundo social concreto con sus exigencias y connotaciones también concretas, experimento un cierto sentimiento ante un objeto o una acción, y expreso aquellas exigencias y este sentimiento en forma de proposición abstracta con pretensión de validez general. Esta racionalización de sentimientos o situaciones de hecho, es decir, su ideologización es la sustancia de los juicios valorativos. Y sin embargo, pese a su ilegitimidad lógica, los juicios valorativos poseen, como enseguida veremos, una profunda significación sociológica. Por razón de su formulación abstracta, en todo juicio valorativo se encierra, en efecto, una exigencia indudable. Y así, por ejemplo, aunque en el juicio valorativo «la mentira es abominable» no se diga legítimamente nada, en la aserción subyace la pretensión tácita de que todo el mundo tenga la mentira por tal.

Esto se ve muy claramente en lo que Mannheim llama la «ideología total» (181). Es decir, aquella ideología en la que no es el individuo quien sublima su posición social o sus sentimientos, sino que es un grupo, una clase social la que trata de racionalizar su situación histórica insertándola en una conceptualización abstracta. Todo grupo o clase dominante en una sociedad entiende su dominación como algo sacionado por leyes eternas, como algo natural y evidente: tan evidente e indiscutible como si fuera el resultado de fuerzas naturales. «Hasta el momento ha habido historia, pero ya no la hay más» (182). Las variaciones y los cambios han cesado porque se ha llegado a un término, a una situación definitiva. Todo el aparato conceptual de la clase dominante está dirigido a probarlo así. La ideología, como siempre, tiene una «función justificadora» (183) y lo que aquí trata de justificar es una situación de poder.

(180) Cfr. Th. GEIGER, *Ueber Moral und Recht*, Berlin 1970, pág. 41, y del mismo autor, «Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie», en *Gegenwartsprobleme der Soziologie* (A. Vierkant zum 80. Geburtstag), Postdam 1949, págs. 141 ss., esp. 147, y sobre todo «Das Werturteil - eine ideologische Aussage», en *Werturteilsstreit* (WdF CLXXV) Darmstadt 1971, págs. 33 ss.

(181) K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 2. Aufl. Bonn 1930, págs. 17 ss., 53 ss.

(182) K. MARX, *Das Elend der Philosophie*, WW hrsg.v.H.-J. Lieber, Bd. II, pág. 756.

(183) TH. W. ADORNO, «Beitrag zur Ideologienlehre», en *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft* (WdF CCCXLII), Darmstadt 1976, pág. 178.

Esto nos lleva de la mano a la comprensión real de la filosofía de los valores en nuestro contexto histórico-social. La filosofía de los valores es una ideología de la clase dominante en la sociedad actual. La sociedad de nuestros días es una sociedad impregnada éticamente por la tradición secular de un cristianismo moralizante y autoritario, en la que se han apagado hasta los últimos ecos de las grandes revoluciones burguesas del siglo pasado, y de la cual ha desaparecido aquella profunda conciencia histórica que despertaron en su día la Escuela histórica y los escritores de la contrarrevolución. En esta sociedad la dominación no puede ya fundamentarse en ideologías económicas, pintando como antaño con vivos colores, tal y como si fuera la única posible la forma de producción en la que se basaba la explotación. Las ideologías de la dominación tienen ahora que moverse en el campo de las ideas. La clase dominante postula como puntales y fundamentos de su mundo una serie de nociones absolutas a las que se atribuye validez intemporal: la justicia, la bondad, la verdad. No se trata de que tales nociones existan efectivamente, ni menos aún, de que determinen de hecho, reales o pensadas, el comportamiento de la clase que las invoca. De lo que se trata es de rodear a esta clase de un aura superior, precisamente porque «postula» estas nociones como base de la acción. La clase dominante ya no se justifica presentándose como elemento indispensable en el proceso de producción, sino porque su mundo ideal es paradigmático —o debe serlo— para toda la sociedad. Los mismos juicios de valor, vacíos de por sí, como ya veíamos —«esta acción es mala» o «buena», esta «prestación es debida» o «no debida»— se convierten en instrumentos ideológicos decisivos. Su repetición constante, unida a la tendencia natural a no discrepar de lo que todos tienen por cierto, prestan a estos juicios valorativos una vigencia incuestionable en todas las capas de la sociedad. «El interés preside todos nuestros juicios», escribía uno de los más agudos filósofos ilustrados (184), y el interés reside aquí en que la ideología de la clase dominante se haga la forma natural de pensar de toda la sociedad.

Se desarrolla así un «sentido moral», un «sentido jurídico», un «sentido estético» que imprimen en el subconsciente, y luego en el comportamiento general los esquemas pretendidos por la clase dominante. Una vez más se hace verdad, no sólo que «las ideas de la clase dominante son en todas las épocas las ideas dominantes» (185), sino además también que «los mismos hombres que conforman las relaciones sociales..., conforman también los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con estas relaciones sociales» (186).

(184) HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, en *Oeuvres complètes*, à Londres 1977, t. II, pág. 39.

(185) K. MARX/FR. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, WW ed. cit., Bd. II, pág. 55.

(186) K. MARX, *Das elend der Philosophie*, ya cit., pág. 744.