

## EL RELATIVISMO JURIDICO DE RADBRUCH Y SU CONSECUENCIA POLITICA

«La filosofía del Derecho es una parte de la filosofía. Es por ello indispensable, ante todo, mostrar los supuestos filosóficos generales de la filosofía del Derecho.» Así se expresa noblemente G. Radbruch en las primeras líneas de su *Rechtsphilosophie* (1). Uno de esos supuestos es el Relativismo. Pero, a su vez, éste se nos presenta nada menos que como «el supuesto ideológico de la democracia» (2).

Ese sistema básico de la filosofía jurídica de G. Radbruch aparece ya en la primera edición de su obra —en los *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1914— con el nombre de «Relativismo». En la edición de 1932 se da acogida también —en una nota— a otra denominación: «problematismo», acomodándose a la terminología de Windelband en su *Introducción a la filosofía*. El término de Relativismo se reafirma decididamente, e incluso con tono agresivo, en un trabajo del año 1934: *Le relativisme dans la philosophie de droit* (3), y se conserva en el más amplio exponente del pensamiento de Radbruch en su última época: *Vorschule der Rechtsphilosophie* (4). Pero en

---

(1) Tenemos en cuenta normalmente la cuarta edición, preparada después de la muerte del autor por el profesor ERIK WOLF, que reproduce el texto de la de 1932, con la adición de materiales inéditos, muy importantes y valiosos sobre todo para los primeros capítulos: G. RADBRUCH: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1950. Para las citas en castellano utilizamos, de no haber una razón especial en contrario, la traducción (de la tercera edición alemana, 1932), publicada por la Editorial Revista de Derecho Privado: *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1952 (tercera edición española).

(2) *Rechtsphilosophie*, «Prólogo del autor», pág. 84. Igualmente en su artículo «Le relativisme dans la philosophie de droit»: «La démocratie, de son côté, suppose le relativisme», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934: página 108.

(3) «Le relativisme dans la philosophie de droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934: págs. 105 y sigs.

(4) *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1947 (Nachschrift einer Vorlesung, hgg. v. Harald Schubert und Joachin Stoltzenburg, Studenten der Rechte). Hay traducción española, de WENCESLAO ROCES: *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Méjico-Buenos Aires, 1951, y una segunda edición alemana: Göttingen, 1959. Las citas irán referidas a estas dos ediciones últimamente citadas.

los manuscritos incorporados en la edición póstuma de la *Rechtsphilosophie* por el profesor Erik Wolf se insinúa otra denominación: «Perspectivismo»; y se acogen con complacencia otras calificaciones que se le han atribuído: «Relativismo parcial», filosofía del Derecho «antinómica», «dialéctica» o «existencialista».

Nos basta esta exposición de posibles denominaciones para que, a la hora de comprender y de calificar el sistema de Gustavo Radbruch, no nos podamos fiar definitivamente del nombre de Relativismo. Precisamente esta galería de denominaciones nos orienta en el sentido de pensar que, si bien ha de haber un fundamento indudable para el término de Relativismo, se trata, en realidad, de una postura especial y personal que no puede identificarse sin más con lo que generalmente se entiende por relativismo. Por esta pista se orienta nuestro trabajo al tratar de esclarecer y precisar la concepción de Gustavo Radbruch y sus consecuencias.

Tratemos, en primer lugar, de trazar a grandes rasgos el perfil de esto que G. Radbruch califica de Relativismo.

Distingue Radbruch entre realidad y valor. La consideración de la realidad prescindiendo de los valores caracteriza a la ciencia natural; la consideración estimativa de los valores a la filosofía. Pero en medio de estas dos actitudes caben otras dos. Una es la superadora del valor, la actitud religiosa. Pero todavía frente al valor cabe otra actitud: no ciega, ni directamente estimativa del valor, ni tampoco superadora, sino que haga referencia al valor. Explana G. Radbruch esta actitud, que comienza a darnos el tono de su orientación y de su personalidad: «El concepto de la ciencia no es idéntico al valor de verdad: la ciencia de una época no sólo abarca sus conquistas científicas, sino también sus errores. Mas cuando nosotros comprendemos en el concepto de la ciencia todos sus trabajos, tanto los felices como los sin éxito, hacemos esto porque todos ellos al menos pretenden y se esfuerzan por ser la verdad: la ciencia es aquel conjunto de datos que, tanto si alcanzan la verdad como si no la logran, tienen la significación de servir a la verdad. Asimismo el arte, en el sentido en que es objeto de la historia del arte, no es sólo pura belleza, sino un conjunto de estilo y de mal gusto, alcanzando unidad conceptual sólo a través del esfuerzo común de todas sus obras en pos de la belleza.

La moralidad, tal como la describe la Etnología, abraza también los errores de la conciencia, pues éstos, según su sentido, se esforzaron por un bien que de hecho erraron. Todos estos conceptos y otros muchos se incluyen en el concepto de cultura. Este concepto, por eso, tiene la misma estructura que aquéllos: la cultura, tal como la describe el historiador, no es, en manera alguna, valor puro, sino una mezcla de humanidad y barbarie, de refinamien-

to y mal gusto, de verdad y error, pero sin que ninguno de sus fenómenos pueda pensarse sin referencia al valor, ya lo promuevan o lo impidan, bien lo malogren o lo realicen: la cultura no es, ciertamente, realización de valor, pero sí es el conjunto de datos que tiene la significación, el sentido de realizar valores» (5).

A este campo cultural pertenece el Derecho. Como todo concepto de esta clase, ha de hacer referencia a valores. El valor a que el Derecho hace referencia específica es la justicia: «Derecho es la realidad cuyo sentido estriba en servir a la justicia.» Ahora bien: frente a esa entidad cabe una consideración meramente cultural: la consideración que haga referencia a valores («wertbeziehende Betrachtung»). Esta constituye la esencia de la «Ciencia del Derecho». Pero, frente a ella, la «Filosofía del Derecho» tiene que adoptar una actitud valorativa, estimativa del valor («bewertende Betrachtung»).

«Así, pues, la filosofía del Derecho será la consideración valorativa del Derecho, la "doctrina del Derecho justo" (Stammler)» (6). Hemos aquí sumergidos en pleno fondo de la filosofía jurídica. «La filosofía kantiana nos ha adoctrinado ("belehert") sobre la imposibilidad de deducir de lo que es lo que es *valioso*, lo *correcto*, lo que *debe ser*» (7). «Los preceptos del deber ser sólo se pueden fundar y demostrar por medio de otros preceptos del deber ser.» Pero, «precisamente por esto, los supremos preceptos del deber ser son indemostrables, axiomáticos, no susceptibles de conocimiento, sino tan sólo de aceptación ("Bekanntnis"). Allí donde se enfrentan, combatiéndose, preceptos contrapuestos y supremos del deber ser, concepciones contrapuestas del valor, el mundo y la vida, no cabe entre ellas una decisión científica de carácter unívoco» (8). ¿Qué tiene, pues, que hacer ante esto la *consideración valorativa* de la filosofía? Se impone el «Relativismo»: «Desde luego, la filosofía del Derecho relativista no le puede eliminar al individuo la posibilidad de elegir entre las concepciones jurídicas sistemáticamente desvirtuadas desde supuestos últimos y contrarios. Se limita a presentarle de un modo exhaustivo todas las posiciones posibles, pero abandona la toma de posición misma a su decisión, brotada de las profundidades de la personalidad; por consiguiente, de ningún modo a su arbitrio, sino más bien a su conciencia» (9). «Este método se llama *Relativismo*, ya que considera que su tarea es establecer la corrección de cada juicio de valor sólo en relación con otro

(5) *Rechtsphilosophie*, págs. 92-93.

(6) *Rechtsphilosophie*, pág. 97.

(7) *Rechtsphilosophie*, pág. 97.

(8) *Rechtsphilosophie*, pág. 100.

(9) *Rechtsphilosophie*, pág. 102.

juicio de valor determinado y superior, sólo en el marco de una determinada concepción del valor y del mundo, pero no la corrección de ese mismo juicio de valor, de esa concepción del valor y del mundo» (10).

¿Cómo y por qué ha llegado Radbruch a este Relativismo? Lo mismo que para la contraposición entre ser y deber ser («Dualismo»), ha sido aquí decisivo el magisterio kantiano. «La *Crítica de la razón pura*, de Kant, ha revelado que la razón no es un arsenal de conocimientos teóricos acabados, de normas éticas y estéticas maduras ya para su aplicación, sino la facultad de alcanzar tales conocimientos y normas; que no es un conjunto de soluciones, sino de problemas, de puntos de vista con que aproximarse a los datos, de formas que sólo por la percepción de una materia dada, de categorías que sólo por su aplicación a un material dado, son capaces de ofrecernos juicios de un contenido determinado. Semejantes conocimientos y valoraciones determinados en su contenido no son nunca el producto de la razón "pura", sino de su aplicación a datos determinados; por eso, su validez nunca es general, sino sólo siempre para estos datos. Según esto, ante el *problema* de la validez del Derecho justo, natural, cabe conceder validez a todas sus soluciones, pero sólo para un estado social concreto, para un determinado pueblo y para una época determinada. Únicamente tiene validez general la categoría del Derecho justo, mas no ninguna de sus aplicaciones» (11). Es, pues, el deseo de liberar a la filosofía del Derecho de su carácter formal lo que le impulsa a Radbruch a su Relativismo. Si se conformara, como Stammler, con una «teoría del Derecho justo», sin atender al establecimiento de ningún sistema, sin desarrollar ni formular siquiera un sólo precepto jurídico, no tendría Radbruch que acudir al Relativismo. Pero semejante posición le parece que puede considerarse como una lógica de la filosofía del Derecho, como unos cimientos, de gran utilidad, pero que no son todavía el edificio mismo. Si la filosofía del Derecho quiere ser útil a la vida, no tiene más remedio que liberarse de este maleficio de la investigación incesante sobre sus propios métodos e intentar constituirse en un sistema de juicios de valor. Pero «ninguna filosofía del Derecho puede pasar de largo ante la demostración hecha por Kant, y de nuevo corroborada por Stammler, de que lo conocible con validez general es sólo lo que ostenta un carácter formal» (12). Si la filosofía del Derecho quiere rellenar ese esqueleto inerte con el sistema de carne y de músculos

(10) *Rechtsphilosophie*, págs. 102-3.

(11) *Rechtsphilosophie*, pág. 107. Cfr. «Le relativisme dans la philosophie de droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934; páginas 105-106.

(12) *Rechtsphilosophie*, pág. 117.

que sirvan para la vida, no tiene más remedio que renunciar a esa validez de tipo formal.

En efecto, ese elemento formal está representado por la idea de justicia. Pero ésta resulta insuficiente para derivar de ella ningún precepto jurídico de contenido determinado. Porque «la justicia ordena, es verdad, tratar a los iguales por igual y a los desiguales conforme a la medida de su desigualdad, pero deja sin resolver los dos problemas: a quiénes hay que considerar como iguales o como diferentes y cómo hay que tratarlos a ambos» (13). Para resolver estos dos problemas, es decir, para dar al Derecho un contenido determinado, hay que acudir a un nuevo elemento distinto del de la justicia: el de la finalidad, o adecuación a un fin. El fin del Derecho —siguiendo la tradicional división tricotómica de los valores supremos— no puede estar destinado a servir inmediatamente al valor de lo verdadero, ni al de lo bello, sino al valor ético de lo bueno. El fin del Derecho puede hacer referencia, tanto a los deberes como a los bienes éticos. Pero los bienes son los valores que forman el contenido de los deberes, y, por lo tanto, ambos aspectos pueden considerarse desde un punto de vista unitario.

«La teoría de los bienes morales distingue tres grupos de valores, con arreglo a la naturaleza de sus soportes o exponentes. Es exponente del primer grupo la *personalidad individual*; del segundo la *personalidad colectiva*, y del tercero la *obra cultural*. Según la jerarquía de estas tres clases de valores, distinguimos tres sistemas de valores: el *individualista*, que aprecia los valores de la personalidad individual; el *supra-individualista*, que reconoce los valores de las personas colectivas, y el *trans-personalista*, que proclama como supremos bienes los valores de la cultura.

»Las formas de convivencia que corresponden a los tres exponentes de valores señalados son: la «sociedad» individualista, la «colectividad» transindividualista y la «comunidad» transpersonal. Para ilustrar plásticamente estas ideas debemos representarnos la sociedad como una *relación contractual*; la colectividad, como un *organismo*, a la manera del cuerpo humano, y la comunidad de creación de obras de cultura bajo la forma de un *edificio en construcción*, en que los canteros, arquitectos, maestros de obras y demás operarios no se relacionen directamente de individuo a individuo, sino indirectamente, a través de su obra común.

»Los ideales de estas tres formas sociales de la convivencia humana son, expresados bajo forma de tópicos, éstos: la *libertad*, el *poder* y la *cultura*,

(13) *Rechtsphilosophie*, pág. 146.

respectivamente» (14). Estos ideales cobran cuerpo en los diversos partidos que conviven en la democracia y luchan por imponer su concepción (15).

Y con esto estamos a punto de cerrar el círculo que venimos trazando para mostrar cómo y por qué llega Radbruch al Relativismo. Porque respecto a estas diferentes concepciones que ahora acabamos de analizar nos dice G. Radbruch:

«El orden jerárquico de las tres clases de valores no puede determinarse de un modo inequívoco y susceptible de prueba. Los fines y valores supremos del Derecho no sólo varían con arreglo a los estados sociales de los distintos tiempos y los distintos pueblos, sino que son enjuiciados, además, subjetivamente, de diferente modo según las personas, con arreglo a su sentimiento del Derecho, a su manera de concebir el Estado, a su posición de partido, a su credo religioso o a su concepción del mundo. La decisión tiene que tomarla el individuo, descendiendo hasta la entraña de su propia personalidad, como un asunto privativo de su conciencia» (16).

Tenemos, pues, que aquel Relativismo, que habíamos visto anteriormente como cerniéndose sobre toda la idea del Derecho, no tiene su raíz sino en el segundo de sus elementos: en la finalidad o adecuación a un fin. Naturalmente, esto no quiere decir que no afecte y penetre toda la idea e incluso toda la realidad del Derecho, ya que esencialmente consiste en todo un sistema de engarces y de presupuestos. Pero el arranque está aquí, en la concepción que se tenga de la finalidad del Derecho; y sólo la imposibilidad de decidir científicamente entre la diversidad de concepciones posibles fuerza a la solución del Relativismo. Por tanto, tiene razón en este sentido G. Radbruch cuando lo califica en sus manuscritos, incorporados a la edición del profesor Erik Wolf, de «Relativismo parcial». Está esto en consonancia con lo que el propio Radbruch afirma ya en el texto de la edición de 1932, al tratar de los tres elementos que constituyen la idea del Derecho; a saber: la justicia, la adecuación a un fin y la seguridad jurídica: «De estos tres elementos de la idea del Derecho, sólo para el segundo vale la autolimitación del Relativismo; los otros dos: justicia y seguridad, están sobre la oposición de las concepciones en torno al Derecho y al Estado, por encima de la lucha de los partidos» (17). Pero me parece que esto puede dar origen a una mala interpreta-

(14) *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, págs. 27-28; trad. esp., páginas 35-36. Cfr., en idéntico sentido, *Rechtsphilosophie*, págs. 146-55.

(15) Cfr. *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, pág. 28; edic. esp., páginas 36-37. *Rechtsphilosophie*, págs. 155 y sigs.

(16) *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, págs. 28-29; edic. esp., páginas 37-38. Cfr. en el mismo sentido, *Rechtsphilosophie*, pág. 168.

(17) *Rechtsphilosophie*, pág. 169.

ción, al igual que la acotación añadida por el profesor Erik Wolf: «solamente con referencia a las distintas concepciones del bien común, no con relación a la justicia y a la seguridad jurídica» (18). Porque, en efecto, el mismo Radbruch advierte:

«Elementos de validez universal en la idea del Derecho son la justicia y la seguridad, de validez relativa, empero, no sólo la finalidad misma, sino también la relación jerárquica de los tres elementos entre sí» (19).

Sin embargo, no vamos a tratar ahora de este Relativismo, que se refiere a la relación entre sí de los tres elementos de la idea de Derecho. Lo haremos más adelante, porque, a nuestro entender, está más en la línea de las aplicaciones y consecuencias que en la de la fundamentación y caracterización del Relativismo de Radbruch.

Proseguiremos en nuestro intento de caracterizar este «Relativismo» tratando ahora de poner en claro su peculiaridad frente a la postura de algunos de los representantes más típicos del relativismo.

Lo primero que hemos de tener en cuenta son las consideraciones que determinan a Radbruch a dar acogida a este término. Aparte del indudable poder expresivo del nombre, para significar la mutua tolerancia y la convivencia comprensiva de las diversas concepciones en una democracia, las reflexiones que hace Radbruch, cuando trata de dar a entender las razones que imponen la concepción relativista, se refieren a la relación de unos juicios o conceptos respecto a otros. Por eso, después de señalar la imposibilidad de demostrar los primeros principios del deber ser señala que la consideración de los valores, si quiere ser científica, tiene que reducirse a esta triple función:

1) «Descubrirnos los medios necesarios para la realización del fin debido.»  
 2) «No sólo prolongar mentalmente el juicio de valor jurídico hasta el más lejano medio para su realización, sino también, en dirección opuesta, aclararlo hasta sus últimos supuestos dentro de una concepción del mundo y de la vida.»

3) «Exponer comparativamente los diversos sistemas de valoraciones» (20).

«Este método se llama Relativismo, porque su tarea es establecer la corrección de cada juicio de valor sólo en relación con otro juicio de valor determinado y superior, sólo en el marco de una determinada concepción del valor y del mundo» (21).

(18) Cfr. *Rechtsphilosophie*, pág. 102, nota.

(19) *Rechtsphilosophie*, pág. 170.

(20) *Rechtsphilosophie*, págs. 100-101. En sentido esencialmente coincidente *Vorschule der Rechtsphilosophie*, pág. 29; edic. esp., pág. 38.

(21) *Rechtsphilosophie*, págs. 102-3.

Si bien a veces se habla de la condicionabilidad de las convicciones por los estados sociales de los distintos tiempos y los distintos pueblos, e incluso por las cualidades subjetivas de las diversas personas, esto se refiere a convicciones precientíficas y sólo constituye Relativismo en cuanto que a la diversidad de concepciones así originada ha de acomodarse todo un sistema de medios apropiados y de consecuencias lógicas (22).

La tarea de la filosofía del Derecho relativista consiste, según eso, no en aceptar un solo sistema, sino en «desarrollar un sistema de los sistemas, sin propia decisión entre ellos» (23). El individuo habrá de decidir entre las diversas soluciones, pero no la filosofía del Derecho, que ha de tener en cuenta todas ellas (24).

La imagen que a Radbruch le seduce es la de la «catedral gótica, en donde las masas se sostienen al pugnar unas con otras» (25). Recoge, complacido, las expresiones de Walter Rathenau: «No somos compositores, sino virtuosos. Toque cada uno su instrumento tan bellamente como pueda. Incluso las variaciones le están permitidas, con tal de que suenen todas las partes de la orquesta. Todos los instrumentos son igualmente necesarios. Que nadie se preocupe por la armonía; que ya hay otro que la crea» (26). Por eso, nada de particular tiene que Radbruch acepte para su filosofía del Derecho la denominación de «antinómica», que le atribuye Georges Gurvitch (27).

Frente a este modo de entender el Relativismo nos encontramos con que este término designa de ordinario no la relatividad de unos conocimientos respecto a otros dentro del mismo sujeto, sino la relatividad respecto al sujeto cognoscente; no la coexistencia de las diversas concepciones de los diversos sujetos, sino la aceptación de una particular y relativa. Podrá esta relatividad hacer referencia no sólo a las peculiaridades del individuo o de grupos de individuos, sino incluso a las de la Humanidad entera —antropologismo, o relativismo antropológico—; pero incluso en este caso lo que se hará será «relativizar» al género humano respecto a otros seres cognoscentes, que conocerían de otra manera o que conocerían de modo absoluto —como en el caso de Dios—. Este carácter relativista del conocimiento respecto al sujeto cognoscente aparece, por ejemplo, muy destacado en el re-

(22) Cfr. *Vorschule der Rechtsphilosophie*, págs. 28-29; edic. esp., págs. 37-38.

(23) *Rechtsphilosophie*, págs. 117-118. Esencialmente coincidente, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, pág. 29; edic. esp., pág. 38.

(24) Cfr. *Vorschule der Rechtsphilosophie*, pág. 29, edic. esp., pág. 38.

(25) *Rechtsphilosophie*, pág. 173.

(26) *Rechtsphilosophie*, pág. 105.

(27) *Rechtsphilosophie*, pág. 102, nota.

presentante más típico del relativismo: Georg Simmel. «La verdad filosófica no es la concordancia del pensamiento con el objeto —en cualquier sentido que pueda ser entendido—, sino la adecuada expresión del ser del propio filósofo, del tipo humano que en él vive, sea que este tipo comprenda una categoría especial de individuo, sea que constituya un elemento existente en todos los individuos en alguna medida» (28). No es sólo, pues, que el conocimiento se acomode o se adapte al modo de ser del sujeto cognoscente, sino que se convierte en expresión del modo de ser de ese sujeto; y la diversidad de conocimientos está en función de la diversidad de personalidades. «Precisamente eso que llamamos "concepción del mundo" depende, ante todo, de la diferencia esencial entre las diversas personalidades; precisamente la imagen de la totalidad, que parece contener la objetividad más pura y completa, refleja la peculiaridad de la persona mucho más que podría hacerlo la imagen objetiva de cualquier detalle. Si se define el arte diciendo que es la imagen del mundo vista a través de un temperamento, podría decirse de la filosofía que es un temperamento visto a través de una imagen del mundo» (29).

Igualmente W. Dilthey subraya «el carácter *subjetivo* y relativo de las determinaciones de valor, que se debe a su origen en el sentimiento» (30). Especialmente en el caso de las concepciones del mundo, la diversidad de circunstancias concurren con la diversidad de individuos a que afectan para dar por resultado la proliferación de las diversas concepciones. «Las concepciones del mundo se desarrollan en condiciones diferentes. El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación estatal, las limitaciones de épocas y períodos condicionados temporalmente y en las cuales las naciones cooperan entre sí, concurren para constituir las condiciones especiales que operan en el origen de la diversidad de las concepciones del mundo. La vida que surge en condiciones tan específicas es muy diversa, y así es también de diverso el hombre que concibe la vida. Y a estas diversidades típicas se añaden las de los individuos, sus ambientes y sus experiencias de vida. Así como la tierra se halla cubierta por formas innumerables de seres vivos, entre los que ocurre una lucha constante por la existencia y por el espacio vital, en el mundo humano se desarrollan las formas de concepción del mundo y luchan entre sí para dominar sobre las almas» (31).

(28) G. SIMMEL: *Problemas fundamentales de la Filosofía*. Madrid, 1946; pág. 33.

(29) G. SIMMEL: *Problemas fundamentales de la Filosofía*. Madrid, 1946; pág. 29.

(30) W. DILTHEY: *Teoría de la concepción del mundo*. Méjico, 1945; pág. 240.

(31) W. DILTHEY: *Teoría de la concepción del mundo*. Méjico, 1945; pág. 137.

En el caso del relativismo histórico de O. Spengler, el sujeto cognoscente a que se refiere no es el individuo, sino la «cultura»; pero las peculiaridades y la relatividad del conocimiento se afirman igualmente respecto a ese sujeto cognoscente.

En el relativismo de K. Mannheim, que él prefiere llamar «perspectivismo», podemos asimismo, sobre todo en el campo de las ciencias sociales, «hablar de una "infiltración de la posición social" del investigador en los resultados de su estudio y de la "relatividad de la situación" ("Situationsgebundenheit"), o de la correlación entre estos juicios y la realidad subyacente» (32). Esta infiltración de la posición social, esta determinación del pensamiento por las circunstancias, «es algo más que la determinación meramente formal del pensamiento. Hace referencia también a los elementos cualitativos de la estructura del pensamiento; elementos que, necesariamente, no han de ser tenidos en cuenta por una lógica puramente formal. Son precisamente esos factores los responsables del hecho de que dos personas puedan juzgar al mismo objeto muy diferentemente, aunque apliquen las mismas reglas lógicas; por ejemplo, el principio de contradicción o las fórmulas del silogismo, de una manera idéntica» (33).

Estamos, pues, muy lejos de aquel Relativismo de Radbruch, que no se refiere a la relatividad del conocimiento respecto al sujeto cognoscente, sino a la relatividad de unas concepciones respecto a otras dentro del mismo sujeto y a la relatividad de los medios respecto a la finalidad última pretendida por un sujeto. Y tanto más nos alejamos de la postura de Radbruch cuanto más ahondamos en los fundamentos de lo que normalmente se entiende por relativismo. En efecto, para éste la toma de posición del sujeto radica en lo mismo que determina el conocimiento: la personalidad, la vida en toda su complejidad y riqueza. «Así como la vida en su fase fisiológica es un continuo producir, de suerte que, con expresión comprimida, la vida es siempre más-vida, así en la fase del espíritu produce algo que es más-que-vida: lo objetivo, la obra, lo en sí significativo y válido» (34). «Aquellas concepciones del mundo que propician la comprensión de la vida y conducen a metas provechosas se conservan y desplazan a las más insignificantes. Así se opera una selección entre ellas» (35). Todavía más claro en Karl Mannheim: «En otras palabras, la sociología del conocimiento considera el acto

(32) K. MANNHEIM: *Ideología y Utopía*. Madrid, 1958; pág. 357.

(33) K. MANNHEIM: *Ideología y Utopía*. Madrid, 1958; pág. 358.

(34) G. SIMMEL: *Intuición de la vida*. Buenos Aires, 1950; pág. 94.

(35) W. DILTHEY: *Teoría de la concepción del mundo*. Méjico, 1945; pág. 137.

cognoscitivo... como un instrumento para enfrentarse con situaciones vitales que está a disposición de una clase determinada de seres vivos» (36).

En estos autores, pues, la posición práctica y el conocimiento teórico se producen en una especie de simbiosis, dimanando de una misma raíz. Llámese ésta personalidad, o vida, consiste en un conjunto de facultades racionales e irracionales: voluntad, sentimiento, instintos... Pero esta actitud no le convence nada a G. Radbruch: él «no se entrega a la moda irracionalista de la época». Prefiere «el descubrimiento *racional* de las contradicciones supremas a su enturbiamiento irracional» (37).

Si comparamos, pues, con este típico relativismo filosófico el de Gustavo Radbruch, hemos de convenir en que se trata de un Relativismo diferente. Podríamos subrayar esa diferencia designándolo, no como relativismo «filosófico», sino «jurídico», o, si se prefiere, «filosófico-jurídico». Las razones para acentuar esta diferencia y para justificar la diversidad de denominación se corroboran por el hecho de que Radbruch no menciona como representantes del Relativismo a ninguno de los filósofos que pueden considerarse como pertenecientes a esta tendencia, sino, simplemente, a tres autores que pueden considerarse como juristas: Georg Jellinek, Max Weber y Hans Kelsen.

Pero entonces, ¿cuál es el fundamento del Relativismo jurídico de Radbruch? En cuanto a lo que pudiéramos llamar su vertiente negativa, ya lo hemos señalado anteriormente (38). Radbruch no hace aquí sino enlazar sencillamente con Kant y con el neokantismo: «Ninguna filosofía del Derecho puede pasar de largo ante la demostración hecha por Kant, y de nuevo corroborada por Stammler, de que lo conocible con validez general es sólo lo que ostenta un carácter formal» (39).

Desde este punto de vista, la vertiente negativa del fundamento del Relativismo de Radbruch, no hay, pues, por qué considerar a éste como relativista filosófico. Habría que considerarlo más bien como neokantiano; y no hay más razón para considerarlo como relativista (filosófico) que la que habría para considerarlo como tal a cualquier otro neokantiano.

Veamos ahora la vertiente positiva de la fundamentación del Relativismo de Radbruch. Este considera como posibles tres posturas. La primera es la del que ante las concepciones supremas de la vida y del valor se queda sin toma de posición ante ellas, porque duda por igual de la justificación de

---

(36) K. MANNHEIM: *Ideología y Utopía*. Madrid, 1958; pág. 387.

(37) *Rechtsphilosophie*, prólogo.

(38) Cfr. más arriba, págs. 80 y sigs.

(39) *Rechtsphilosophie*, pág. 117.

todas. Aun cuando a Radbruch le parece que ésta puede ser una fundamentación del Relativismo, no se trata, en realidad, de una postura relativista, sino de una postura escéptica. En todo caso, Radbruch aborrece de esta ausencia de toma de posición —del «escepticismo de Pilatos», que pregunta inoperantemente: «¿Qué es la verdad?»—. Para él, «el silencio de la razón teórica es precisamente la más fuerte llamada a la razón práctica». Una segunda postura es la que Radbruch llama el «agnosticismo de Nathán» —derivado de la obra de Lessing, *Nathán el sabio*—. Este «agnosticismo» cree firmemente tan sólo en la justificación de una sola de las tomas de posición, pero no se siente capaz de demostrarla. Esta postura estaría evidentemente próxima al relativismo filosófico. Radbruch se siente emparentado con ella —por convertir «el silencio de la razón teórica en la más fuerte llamada a la razón práctica»—. Pero este activismo lo incluye también una tercera posición, que renuncia a «una toma de posición particular entre las concepciones de valor que se combaten, porque las considera a todas y a cada una de ellas como igualmente justificadas en su carácter de deber exclusivo para quien las profesa, ya que vive en la creencia de que lo que se escapa a nuestro conocimiento está de acuerdo con un conocimiento superior e incluso está exigido por él» (40). Por toda nuestra exposición anterior ya podemos deducir que esta tercera postura es la que escoge Gustavo Radbruch.

Pero el problema que hemos de plantearnos ahora es el de ¿cuál es la relación que existe entre la vertiente negativa y la positiva en la fundamentación del Relativismo de Radbruch? Desde luego, ambas se complementan. Pero es asimismo evidente que no están las dos en la misma línea. Mientras la vertiente negativa lo que hace es eliminar toda toma de posición absoluta, la vertiente positiva lo que hace es aceptarlas todas y cada una como igualmente justificadas. No hace falta, pues, esforzarse mucho para demostrar que lo segundo no puede derivarse de lo primero, de no ser en el orden meramente causal y psicológico, pero no en el orden lógico. No se puede interpretar en otro sentido el enlace que establece Radbruch: «El silencio de la razón teórica es precisamente la más fuerte llamada a la razón práctica.» De permanecer en la vertiente negativa, es decir, en el neokantismo de la *Crítica de la razón pura*, no hubiera podido Radbruch ir más allá de Stammler, Cohen y Kelsen: de una incesante consideración metodológica (41). Pero esto es precisamente lo que él pretende rebasar. Al rebasarlo, no se apoya en Kant ni en el neokantismo. Tampoco, según hemos visto,

---

(40) *Rechtsphilosophie*, pág. 104.

(41) *Cfr. Rechtsphilosophie*, pág. 117.

en el relativismo filosófico. No se apoya en ninguna filosofía, sino, simplemente, en el presupuesto de que es posible el conocimiento práctico. Por consiguiente, en otros términos, se apoya en cualquier filosofía que admita la posibilidad de este conocimiento. Con esto, el Relativismo «jurídico» de Radbruch acaba de desprendérsenos de toda implicación filosófica, porque la que le liga con Kant y el neokantismo es meramente extrínseca: le sirve de preparación, le abre el camino, pero no constituye una base sobre la que se asiente. En la *Crítica de la razón pura* sería imposible apoyar lo que Radbruch pretende: «Servir a la vida, proponiendo su meta a los grandes movimientos políticos, o, al menos, esclareciéndosela» (42).

Que Radbruch se apoya en el supuesto de que es posible el conocimiento práctico se pone de manifiesto en las afirmaciones que hace. Poco importa que entre estas afirmaciones no esté explícita la de la posibilidad de ese conocimiento. Todas las otras la presuponen y, por consiguiente, la están manteniendo implícitamente. Porque, en efecto, Radbruch no sólo afirma que el individuo pueda y deba adoptar una actitud valorativa, conforme al dictado de su conciencia (43), sino que para la filosofía del Derecho mismo hace una serie de afirmaciones en las que se desenvuelve su sistema, lo que venimos llamando su «Relativismo jurídico». Estas afirmaciones tienen carácter absoluto, no están, a su vez, relativizadas. Eso es precisamente lo que Radbruch quiere decir con la afirmación de que «el relativismo se refiere a la razón teórica, no a la práctica» (44). La expresión está enmarcada en la consideración de los métodos de la filosofía del Derecho, en el estudio de los fundamentos del «Relativismo jurídico», o, como Radbruch prefiere decir, «filosófico-jurídico». Por eso el término «relativismo» no puede identificarse aquí con él, ya que se refiere a sus presupuestos, al modo del proceder intelectual que ha de desembocar en él; en este sentido el relativismo no se aplica a las afirmaciones que Radbruch va a establecer en el orden práctico, en el terreno de la razón práctica. Podiéramos decir que el término «relativismo» está tomado aquí en sentido «filosófico» general, pero con tal de que no lo identifiquemos con la corriente filosófica que se conoce con el nombre de relativismo, sino, más bien, como creemos haber demostrado anteriormente, con el neokantismo de la *Crítica de la razón pura*. Por consiguiente, el Relativismo jurídico no está, a su vez, relativizado, no «se relativiza a sí mismo».

Nos apartamos, pues, radicalmente de la interpretación de K. Larenz, según el cual «este relativismo, que lo relativiza todo, relativiza también

---

(42) *Rechtphilosophie*, pág. 117.

(43) Cfr. *Rechtphilosophie*, pág. 102.

(44) *Rechtphilosophie*, pág. 103.

sus propios presupuestos, y, por tanto, se relativiza a sí mismo» (45). Tal vez donde aparezca con más claridad que el «Relativismo jurídico» no está sometido, a su vez, a una relativización sea en el escrito *Le relativisme dans la philosophie de droit*. En la introducción nos dice expresamente Radbruch:

«Le relativisme est tenu pour manque de conviction et pour manque de caractère. Pour distraire ces malentendus, je me propose de vous montrer que le relativisme ne signifie pas tout a fait un manque de conviction, qu'il exprime au contraire une conviction forte, agressive même» (46).

Podríamos, pues, calificar el Relativismo jurídico de Radbruch, con Alessandro Baratta, como «Relativismo positivo», y convenir con este autor en que el pensamiento de Radbruch, incluso su concepción del Relativismo jurídico, tuvo siempre una cierta conexión con el Derecho natural, al menos en cuanto que «están siempre presentes en toda la obra de Radbruch el problema de los límites del positivismo jurídico y el de la valoración suprapositiva del Derecho positivo» (47). En efecto, todo el sistema desenvuelto por G. Radbruch, y, en concreto, su Relativismo jurídico, tiene el sentido de ser algo que está por fuera de la «lucha ideal de las diversas convicciones jurídicas», puesto que es el fundamento y justificación de esa lucha, y por fuera de la competencia del poder político, que lleva implícita la «condición» de dejarla subsistir, es decir, de dejar subsistir el Relativismo jurídico (48). Creo asimismo que, desde este punto de vista, es desde donde puede adquirir mayor claridad y consistencia la tesis mantenida por K. Engisch (49), y, sobre todo, por Erik Wolf (50), de que la última etapa del pensamiento de Radbruch no supone una ruptura con su orientación anterior, sino simplemente una evolución. Pero de esto vamos a tratar a continuación.

Se reconoce generalmente que este cambio en el pensamiento de Rad-

(45) K. LARENZ: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, traducción española de E. GALÁN y A. TRUYOL. Madrid, 1942; pág. 100.

(46) «Le relativisme dans la philosophie de droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934; pág. 105.

(47) A. BARATTA: «Relativismus und Naturrecht im Denken Gustav Radbruchs», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XLV/4, 1959; págs. 505 y sigs.

(48) «La décision du combat d'opinion dépasserait la compétence du législateur. Le droit de légiférer lui est confié a condition de laisser subsister le combat idéal entre les différentes convictions juridiques.» «Le relativisme dans la philosophie de droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934; pág. 107. En el mismo sentido *Rechtsphilosophie*, pág. 179, nota 2.

(49) K. ENGISCH: «Gustav Radbruch als Rechtsphilosoph», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXXVIII/3, 1949-50; págs. 306 y sigs.

(50) E. WOLF: «Umbruch oder Entwicklung in Gustav Radbruchs Rechtsphilosophie?», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XLV/4, 1959; págs. 481 y sigs.

bruch después de la segunda guerra mundial, bien se haya de calificar de ruptura, o bien de simple evolución, no tuvo como punto de arranque una transformación interior del propio Radbruch, sino los acontecimientos externos, primordialmente los del régimen nazi instaurado en Alemania el año 1933 (51). Según eso, el sentido de este cambio ha de estar orientado principalmente por la consideración de las consecuencias prácticas. Veamos, pues, cuáles son éstas sobre todo en el orden político, tanto las que derivan del Relativismo jurídico como las que resultan de la modificación o cambio que experimenta el pensamiento de Radbruch en su última etapa.

Como ya sabemos, el centro de gravedad del Relativismo jurídico está en el elemento de la finalidad del Derecho, en la imposibilidad de determinar cuál ha de ser su fin supremo. Según Radbruch —y esto ya forma parte de las afirmaciones en que se desenvuelve su sistema—, no se pueden considerar como posibles fines o bienes supremos más que tres: «En el amplio campo de la experiencia hay únicamente tres clases de objetos susceptibles de ser medidos con valores absolutos: las personalidades humanas individuales, las personalidades colectivas y las obras humanas» (52). Las concepciones que consideran como suprema cada una de estas clases de bienes son, respectivamente, en la terminología de Radbruch, el individualismo, el transindividualismo y el transpersonalismo. Este último no se expresa en ningún partido político: «El instinto de conservación de los pueblos quiere que su Estado esté al servicio de los individuos o de los entes totales, colectivos» (53). Pero las otras dos concepciones tienen su encarnación, toman figura histórica, en las diversas ideologías políticas. El individualismo constituye el sustrato ideológico de los partidos de signo liberal y democrático, incluido el socialismo; mientras que el transpersonalismo es la base de los partidos de signo conservador y del fascismo. En cuanto estas posturas se apoyan en supremas concepciones contrapuestas del valor, el mundo y la vida «no cabe entre ellas una decisión científica de carácter unívoco» (54). «Cada uno puede creer en la legitimidad de su credo y acreditarla mediante hechos positivamente beneficiosos, pero nunca podrá ser esto demostrado a quienes crean, a su vez, en la verdad del propio ideario» (55).

Ahora bien: «el Derecho, como ordenación de la vida común, no puede ser abandonado a las diversidades de opinión de los individuos, pues tiene

(51) Cfr. E. WOLF, op. cit., pág. 481.

(52) *Rechtsphilosophie*, pág. 147.

(53) *Rechtsphilosophie*, pág. 155.

(54) *Rechtsphilosophie*, pág. 100.

(55) *Einführung in die Rechtswissenschaft*, edic. de K. Zweigert, Stuttgart, 1961, página 74; trad. esp. de la edic. alemana de 1929, Madrid, 1930, pág. 67.

que ser *una* ordenación por encima de todos, *un* orden. Con esto surge una tercera exigencia del Derecho, de igual condición que las anteriores; un tercer elemento de la idea del Derecho: la seguridad jurídica. La seguridad jurídica exige positividad del Derecho: si no puede *definirse* lo que es justo, hay que *estatuir* lo que debe ser jurídico, y, eso sí, por una autoridad que esté en condiciones de *hacer cumplir* lo estatuido por ella» (56). ¿Se acabó, pues, con esto el Relativismo jurídico? ¿Tendrá que quedar reducido a la etapa previa del establecimiento de un poder político? Esto sería si el elemento de la seguridad jurídica, una vez que aparece, absorbera a los otros dos; pero no es así, sino que «la justicia, la finalidad y la seguridad del Derecho dominan conjuntamente a éste en todos sus aspectos» (57). La relación entre los tres elementos está sujeta, a su vez, al Relativismo: «Elementos de validez universal en la idea del Derecho son la justicia y la seguridad, de validez relativa, empero, no sólo la finalidad misma, sino también la relación jerárquica de los tres elementos entre sí» (58). Esto significa para Radbruch que «los tres aspectos de la idea del Derecho son todos de igual valor, y, en caso de una pugna entre ellos, el fallo sólo puede pronunciarlo la conciencia individual» (59).

Pero entre esas conciencias individuales están comprendidas también las de los gobernantes, las de los que tienen el poder político. ¿Qué limitaciones encuentran éstos en el ejercicio de sus funciones? Ya hemos señalado anteriormente que el poder político está sometido a la «condición de dejar subsistir el combate ideal entre las diferentes convicciones jurídicas» (60); es decir, está sometido a la limitación de tener que respetar el Relativismo jurídico. Radbruch llega incluso a establecer la equivalencia entre las exigencias de éste y las del Derecho natural clásico: «Nous avons tiré du relativisme même de conséquences absolues, notamment les postulats traditionnels du droit de la nature classique. En contradiction au principe méthodique du droit naturel, nous avons réussi à fonder ces doctrines matérielles: droits de l'homme, Etat de droit, séparation des pouvoirs, souveraineté du peuple. Liberté et égalité, les idées de 1789 ont ressuscité du flot sceptique où elles paraissaient se noyer» (61). Pero ¿se trata, efectivamente, para Radbruch de

---

(56) *Rechtsphilosophie*, págs. 168-69. En sentido coincidente también *Vorschule der Rechtsphilosophie*, pág. 30; edic. esp., págs. 39-40.

(57) *Rechtsphilosophie*, pág. 173.

(58) *Rechtsphilosophie*, pág. 170.

(59) *Rechtsphilosophie*, pág. 181.

(60) Ver nota (48).

(61) «Le relativisme dans la philosophie de droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934, pág. 110.

verdaderos «derechos naturales»? A nuestro entender, en la respuesta a esta cuestión radica lo sustancial del cambio experimentado por el pensamiento de Radbruch a través de los años del régimen nazi. Mientras hasta ahora hemos podido exponer su Relativismo jurídico apoyándonos, sobre todo, paralelamente, en la *Rechtsphilosophie* (1932) y en la *Vorschule der Rechtsphilosophie* (1947), la caracterización de este Relativismo como limitación a las atribuciones del poder político tiene que exponerse atendiendo a las dos etapas del pensamiento de Radbruch, separadas por el régimen nazi y la segunda guerra mundial. Todavía en el escrito de 1934, al que nos hemos referido repetidas veces, el Relativismo está calificado como una moral (62). Concordemente, en la *Rechtsphilosophie* no se opone a las leyes injustas ninguna barrera jurídica, sino tan sólo la «conciencia individual» (63). El jurista, y en especial el juez, «sometido a la interpretación y al servicio del orden jurídico positivo, no puede conocer otra teoría sobre la validez que la jurídica, la que equipara el sentido de validez, la pretensión de vigencia de la ley, a la exigencia real» (64). Todavía más radicalmente se expresa Radbruch en la *Introducción a la Ciencia del Derecho*: «El ejercer o aplicar directamente la justicia sólo es profesión del jurista en tanto en cuanto el Derecho positivo se lo encarga expresa o tácitamente. Puede servir directamente a la justicia sólo porque el Derecho le autoriza para ello; y, viceversa, está obligado a rendir obediencia al Derecho, aun en los casos en que éste se halle en contradicción con la justicia. La justicia es ciertamente el fin del Derecho; pero este fin muere en el momento en que ha dado vida al Derecho, y el Derecho sigue viviendo, por mucho que deje de parecerse a su procreador» (65). Frente a estas expresiones de las obras más representativas del pensamiento de Radbruch en su primera etapa y la ausencia durante toda esta época de expresiones referentes a un «Derecho supralegal», no parece que pueda tener mucha fuerza la referencia a normas «suprapositivas», en el primer escrito publicado por Radbruch el año 1906, alegada por Erik Wolf (66).

(62) «Par conséquent: résolution de combat d'un côté, tolérance et justice de jugement de l'autre, telle est la morale du relativisme». «Le relativisme dans la philosophie de droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934; pág. 106.

(63) *Rechtsphilosophie*, pág. 181.

(64) *Rechtsphilosophie*, pág. 182.

(65) *Einführung in die Rechtswissenschaft*, edic. de K. Zweigert, Stuttgart, 1961, página 261; trad. esp. de la edic. alemana de 1929, Madrid, 1930, pág. 262.

(66) «Rechtswissenschaft und Rechtsschöpfung», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialphilosophie*, 4, 1906; págs. 355-370. E. WOLF: «Umbruch oder Entwicklung in Gustav Radbruchs Rechtsphilosophie?», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XLV/4, 1959; pág. 485.

En cambio, después de 1945 las exigencias prácticas de su doctrina, que anteriormente Radbruch no había pasado de asimilar en su contenido a los postulados del Derecho natural, aparecen ahora en clara conexión con éste: «Hay, pues, principios jurídicos superiores a toda disposición legal; de tal modo, que una ley que esté en contradicción con ellos carece de validez. Se califica a estos principios como Derecho natural o Derecho de la razón» (67). En consecuencia, se reconoce que hay ciertas leyes a las que no sólo no les debe el pueblo ninguna obediencia, sino que «incluso los juristas han de tener el ánimo suficiente para negarles todo carácter jurídico» (68). A partir de ahora, Radbruch habla con insistencia de un «Derecho supra-legal», que no sólo es válido antes de su promulgación positiva, sino que también puede impedir que ciertas leyes lleguen a alcanzar el rango de Derecho (69).

¿Significa esto que se haya acabado aquí el Relativismo jurídico? Ya hemos dicho anteriormente que la exposición de éste la hemos realizado apoyándonos paralelamente en las obras de las dos épocas. Por consiguiente, esta pregunta no puede tener más sentido que el de indagar la modificación que haya podido sufrir ese Relativismo, y si tal modificación, aunque Radbruch no lo advierta, implica, en realidad, la destrucción del Relativismo. Trataremos, pues, de resolver la cuestión empezando por lo que se refiere a la relación entre los tres elementos de la idea de Derecho. Radbruch continúa diciéndonos: «Ciertamente, la imperfección humana no permite armonizar siempre en las leyes los tres valores del Derecho: la utilidad general, la seguridad y la justicia; y no queda otro recurso que considerar si se ha de atribuir validez a una ley mala, dañosa o injusta, por razón de la seguridad jurídica, o si se le ha de negar la validez, por razón de su injusticia y del daño que ocasiona a la colectividad» (70). «La seguridad jurídica no es el único valor, ni el más decisivo que tiene que realizar el Derecho. Antes bien, junto a la seguridad jurídica figuran otros dos valores: la utilidad, o adecuación a un fin, y la justicia» (71). «La pugna de la justicia con la se-

(67) «Fünf Minuten Rechtsphilosophie», en *Rechtsphilosophie*, pág. 336; en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, pág. 107.

(68) Ibid. (En *Der Mensch im Recht*, pág. 106.)

(69) Cfr., sobre todo, «Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», en *Rechtsphilosophie*, págs. 347 y sigs.; en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, págs. 111 y siguientes, y *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, principalmente págs. 113 y siguientes; traducción española, págs. 178 y sigs.

(70) «Fünf Minuten Rechtsphilosophie», en *Rechtsphilosophie*, pág. 336; en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, pág. 106.

(71) «Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», en *Rechtsphilosophie*, página 352; en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, pág. 118.

guridad jurídica representa un conflicto de la justicia consigo misma. Por eso este conflicto no puede resolverse de una manera unívoca» (72). En cierto modo, podríamos decir que el Relativismo jurídico se ha afianzado en esta última época, puesto que la tensión entre los tres elementos de la idea del Derecho se conserva con más equilibrio, con más igualdad de fuerzas, sin decisión unívoca o general a favor de ninguno de ellos, que en la época anterior, mientras que en ésta se daba una indiscutible preponderancia a la seguridad jurídica. En efecto, en las obras de entonces nos encontramos con expresiones como éstas: «Es más importante acabar con la batalla de las opiniones políticas, que no esperar a ponerle un término *justo y con arreglo a fines*; es más importante la existencia de un orden jurídico que su justicia y finalidad; estas últimas son las grandes tareas secundarias del Derecho; la primera, consentida igualmente por todos, es la seguridad, es decir, el orden, la paz» (73). «La justicia es el segundo gran tema del Derecho, el primero, empero, la seguridad jurídica, la paz, el orden» (74). Teniendo en cuenta, además, que las exigencias de la justicia y de la utilidad pueden incluso tener ahora la fuerza de «Derecho supralegal», el Relativismo jurídico se afianza también por otra vía: en cuanto la seguridad jurídica, que corre a cargo del poder político, no puede absorber, aunque quiera, a los otros dos elementos: no ya sólo en el orden ideológico o de la moral, sino tampoco en el orden de la validez jurídica. En este sentido estaríamos, pues, con la tesis de los que defienden que el pensamiento de Radbruch no experimentó una ruptura, sino tan sólo una evolución, y en especial con la afirmación de K. Engisch de que Radbruch «no abandonó su Relativismo jurídico (75). Y, asimismo en este sentido, estaríamos de acuerdo también con la tesis de A. Baratta, de la correlación entre el Relativismo jurídico y el Derecho natural.

Pero, como sabemos, el punto de partida del Relativismo de Radbruch, y hasta su centro de gravedad, está en la relación entre las concepciones supremas del valor, el mundo y la vida, que han de determinar la orientación, en orden a la finalidad concreta, o sea la utilidad, que se proponen llenar el Derecho y el Estado. Esta relación se plantea principalmente respecto a las concepciones individualista y transindividualista, que son las que tienen su representación en los partidos políticos. La cuestión de si Radbruch

(72) *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, págs. 32-33; trad. esp., página 44.

(73) *Rechtsphilosophie*, pág. 169.

(74) *Rechtsphilosophie*, pág. 181.

(75) K. ENGISCH: «Gustav Radbruch als Rechtsphilosoph», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXXVIII/3, 1949-50, pág. 311.

abandonó el Relativismo jurídico en su última época tampoco se puede referir aquí a un abandono «*expressis verbis*», ya que Radbruch, como sabemos, continúa afirmando su Relativismo también en este sentido (76).

Pero respecto a si el Relativismo jurídico no lleva implícita ya en sí mismo su superación, o su autodestrucción, en cuanto que presupone la toma de posición a favor de una de las concepciones que proclama como relativas, nos encontramos ante un problema que puede plantearse incluso con referencia a su formulación y encuadramiento originarios. De hecho, esto constituyó la base de los ataques que se le dirigieron desde el punto de vista de una determinada concepción del mundo. Así, por parte de Arthur Wegner, Julius Binder, Erich Kaufmann, Leonard Nelson... (77). Este es también el punto de vista de K. Larenz, cuando afirma: «Radbruch deja de un modo absoluto en manos del lector la elección entre estas posibilidades. Ahora bien: él se ha decidido ya por *una*, puesto que el relativismo exige la democracia, que, a su vez, descansa en el individualismo. Se advierte, pues, que el mismo relativismo presupone ya una de las tomas de posición a la que se ve obligado a establecer como *una* entre varias no susceptibles de demostración» (78).

Radbruch mismo se ha preocupado de dar solución a esta aparente contradicción:

«La solution de ce dilemme dérive du caractère formel de la démocratie. La liberté de renoncer a la liberté est inhérente à l'idée de liberté elle-même. Voilà pourquoi une dictature peut s'établir par des méthodes démocratiques. La démocratie est, en même temps, une des formes d'Etat à côte des autres, et le fondement de toutes les autres formes d'Etat.

»Mais elle est le fondement non seulement de l'origine, mais aussi de l'existence de toutes les formes d'Etat. Nulle forme d'Etat ne peut se délier définitivement de son fondement démocratique» (79).

Cualquiera que tenga noticia clara de la distinción entre la titularidad y el ejercicio del poder político y admita, con todos los grandes representantes de la filosofía cristiana del Estado, la inamistabilidad e irrenunciabilidad de la primera; es decir, la conservación indefectible, «*in habitu*» o «*in radice*»,

---

(76) Cfr., sobre todo, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, págs. 27 y siguientes; edic. esp., págs. 35 y sigs.

(77) Cfr. E. WOLF: «Umbruch oder Entwicklung in G. Radbruchs Rechtsphilosophie?», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XLV/4, 1959, pág. 495.

(78) KARL LARENZ: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, Madrid, 1942, pág. 100.

(79) «Le relativisme dans la philosophie de droit», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, 1934, pág. 109.

del supremo poder político en el pueblo, no puede encontrar dificultad en esta solución de G. Radbruch. Nadie tachará de contradicción a los grandes escolásticos defensores del fundamento democrático de todo poder político, por el hecho de que no defiendan con el mismo entusiasmo la democracia como forma de gobierno.

Pero la adscripción al individualismo, descartando de antemano el transindividualismo y, por consiguiente, el mismo Relativismo, puede provenir no sólo de la aceptación de la democracia, sino también de lo que caracterizaríamos más estrictamente como liberalismo: del establecimiento de ciertos derechos individuales intangibles para el poder político. Esta dificultad no tiene consistencia con respecto al pensamiento de la primera época, puesto que, en nuestra interpretación, las exigencias del Relativismo jurídico que Radbruch establece no coinciden más que en su contenido con los «derechos naturales»: no pasan de ser exigencias ideales o ideológicas y, también, morales; al no tener verdadero carácter jurídico, el transindividualismo puede relegarlas al ámbito de la discusión, de la «lucha ideal» y de las convicciones morales; pero sin incorporarlas a la gerencia del Estado. Pero ¿se puede decir lo mismo de la época del «Derecho supralegal»? (80).

Desde luego, Radbruch nunca profesó una doctrina de los Derechos «naturales». Pero al establecer que hay ciertos principios jurídicos fundamentales que toda ley debe respetar, so pena de carecer de validez, los incluyó abiertamente en éstos, y, además, en la forma que han sido proclamados por las «declaraciones de derechos» del liberalismo. Porque, después de expresar que a esos principios jurídicos fundamentales se los llama Derecho natural o Derecho de la razón, añade: «Ciertamente que en particular no están libres de algunas dudas, pero el trabajo de siglos ha dado como resultado un elenco consistente, que se ha expresado en las llamadas declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, con tal amplitud de asentimiento, que con respecto a algunos de ellos no puede suscitar dudas nada más que un intencionado escepticismo» (81). Tales expresiones no constituyen una manifestación esporádica de entusiasmo «iusnaturalista» en los tiempos que siguieron inmediatamente a la guerra. En la *Vorschule der Rechtsphilosophie*, dos años más tarde, encontramos de nuevo una referencia a los «derechos del hombre», en que se les atribuye, incluso con más decisión, el carácter de

(80) Nos referimos tan sólo a esta concepción y no a la doctrina de la «naturaleza de las cosas», que, por otra parte, no es nueva en Radbruch, por entender que en él esa doctrina no se orienta a la decisión de las valoraciones, sino a la determinación del condicionamiento del Derecho por la realidad.

(81) «Fünf Minuten Rechtsphilosophie», en *Rechtsphilosophie*, pág. 336; en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, pág. 107.

absolutos y suprapositivos: «De donde se deduce que estos derechos tienen un carácter absoluto; pero no porque hayan tomado cuerpo de Derecho positivo, bajo esta o aquella versión, sino porque son necesarios para dar paso al cumplimiento de los deberes morales» (82).

Esto, indudablemente, introduce una necesaria limitación al supraindividualismo, para el que, según la expresión del propio Radbruch, «el Estado, el todo, no existe en gracia a sus miembros, sino que, por el contrario, son éstos los que existen en función de aquél». Si el Derecho y el Estado tienen que dar paso al cumplimiento de los deberes morales de los individuos, deberes que no derivan de la ley del Estado, porque son absolutos y suprapositivos, quiere decirse que en la sociedad, en el Estado, hay algo que no existe en función del todo. Por eso Radbruch reconoce que incluso la concepción autoritaria del Estado, que da cuerpo a la concepción supraindividualista, ha de admitir como «factor necesario» al liberalismo (83). Pero esta armonización es la que nos parece insostenible. Desde el punto de vista de la representación del organismo, general y esencial en toda concepción supraindividualista, esa parte que no existe en función del todo, que no obedece a las leyes de éste, sino a las suyas propias, ha de considerarse necesariamente como una parte enferma, cuya existencia y desarrollo independiente mina la vida del conjunto; es decir, como un cáncer.

Podemos considerar todavía desde otro ángulo la doctrina de G. Radbruch sobre el «Derecho supralegal», con el mismo resultado de verla incompatible con el supraindividualismo y, por consiguiente, con el Relativismo. Se consideran como desprovistas de todo carácter jurídico las leyes nazis inspiradas en el principio, formulado por Rosenberg, de que «un hombre no es igual a otro hombre y el asesinato de uno no es igual al asesinato de otro»; asimismo a las que consideran a ciertos hombres como infrahombres, porque en todos estos casos ni siquiera se tiene en cuenta la «igualdad, que constituye el núcleo de la justicia» (84). Por consiguiente, parece que la igualdad que se presupone aquí es la igualdad fundamental de todo hombre por el mero hecho de serlo, la doctrina kantiana, que en otro lugar se menciona con elogio, de la «dignidad humana, la idea de que todo hombre debe ser considerado como un fin en sí, de que no es lícito utilizar a

(82) *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, pág. 29; edic. en esp., páginas 38-39.

(83) *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, pág. 29; edic. en esp., página 39.

(84) «Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», en *Rechtsphilosophie*, páginas 353-4; en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, págs. 119-20.

nadie simplemente como un medio al servicio de fines ajenos» (85). Dificilmente se podrá compaginar esta concepción con el principio fundamental del transindividualismo, de que los miembros, o sea los individuos, existen en función del todo, ni menos con la representación del organismo, que implica la desigualdad de los diversos miembros.

Ahora bien: en esta doctrina de la dignidad humana coincide Kant con el cristianismo; así como en la doctrina de los derechos del hombre, intangibles por la autoridad política, en cuanto base para la realización de los fines supremos de la persona, coincide el liberalismo con la filosofía cristiana del Estado. Por consiguiente, el transindividualismo no sólo se nos revela como incompatible con la última postura de Radbruch, sino también como insostenible desde nuestros propios supuestos (86). En consecuencia, en este sentido se nos derrumba el Relativismo jurídico como sistema, tal como había sido planeado por G. Radbruch: como una solución a las concepciones encontradas sobre la orientación de las finalidades concretas del Derecho y el Estado. Pero su derrumbe como sistema significa su mayor afianzamiento como método: allí donde no se pueda demostrar la insostenibilidad de una concepción sobre los fines del Estado, debe ser ésta tenida en cuenta y debe reservársele una representación en la orientación de la vida política. Es ésta precisamente una exigencia de la dignidad moral de la persona humana, que no puede rebajarse nunca a servir como mero instrumento para la realización de fines ajenos a ella. Viene a ser, pues, una justificación del «compromiso», admitido a veces con recelo en la vida política, por motivos morales; cuando es precisamente el fundamento de la moralidad, es decir, la concepción del hombre como un ser responsable, dotado de «dignidad», lo que está exigiendo más imperiosamente el «compromiso» (87).

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ PANIAGUA

---

(85) *Vorschule der Rechtsphilosophie*, Göttingen, 1959, pág. 98; edic. en esp., página 154.

(86) Sobre la doctrina kantiana de la dignidad humana como barrera del poder político, cfr. nuestro trabajo: «El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, IX, 1962. Sobre la doctrina del Derecho natural como fundamento de derechos del individuo, independientes e intangibles para el poder del Estado, cfr. nuestro «estudio preliminar» a la obra de A. DEMPFF: *Filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid, 1961.

(87) Sobre el «compromiso» como «piedra de toque de la democracia», considerado también bajo puntos de vista morales, cfr. J. MESSNER: *Das Naturrecht*, Innsbruck, 1960; págs. 721 y sigs.

## R É S U M É

On ne saurait qualifier définitivement de "relativisme", la doctrine juridico-politique de G. Radbruch. On serait en droit, en effet, de la qualifier de "Problématisme", "Perspectivisme", "Relativisme partiel", "Philosophie du Droit antinomique", "dialectique" ou "existencialiste". De fait, une comparaison de la doctrine de Radbruch avec celle des représentants les plus qualifiés du relativisme philosophique fait apparaître une différence bien tranchée; d'où la nécessité d'avoir compte de sa qualification en tant que "Relativisme juridique".

On peut l'envisager en tant que méthode et en tant que système. En tant que méthode la doctrine consiste à accepter simultanément les différentes évaluations sociales, par rapport au Droit et à la vie politique, sur lesquelles on ne peut pas se prononcer d'une façon juridique ou scientifique. A défaut de critères objectifs pour étayer une décision, chacun est libre d'agir à son gré, à condition, toutefois, qu'il respecte la décision des autres. Dans le terrain de la doctrine il faut, cependant, accepter toutes les décisions, la seule tâche possible, sur ce point, étant de développer un "système des systèmes" exposant les données et les conséquences logiques de chaque évaluation. En tant que système, la doctrine de Radbruch établit qu'on est en mesure de réduire ces évaluations à trois conceptions suprêmes: individualisme, trans-individualisme et trans-personnalisme, les deux premières seulement ayant leur manifestation dans les partis politiques. A défaut, par ailleurs, d'une critère objectif et scientifique pour écarter l'une quelconque de ces évaluations et puisque les partis politiques s'en dérivent comme une conséquence, le régime de la co-existence des partis s'impose nécessairement, et donc, la démocratie. Tout parti peut briguer le pouvoir pour imposer alors sa propre conception, à condition, néanmoins, de respecter la subsistance et la co-existence des autres partis, ainsi que toutes les autres conséquences qui découlent du Relativisme juridique: droits de l'homme, Etat de Droit, séparation des pouvoirs, souveraineté du peuple. Mais cette exigence, de quel type est-elle? Nous allons voir apparaître ici le changement de versants des deux époques de Radbruch; alors que dans la première époque il ne s'agissait que d'une exigence doctrinale ou morale, elle devient, dans la deuxième époque, une exigence de "Droit supra-légal". Il y a, par conséquent, toute une série de principes juridico-politiques qui vont être exclus, absolument et juridiquement, du Relativisme juridique. Et pour autant que ces principes sont incompatibles avec le trans-individualisme le Relativisme juridique, en tant que système, serait, donc, insoutenable. En tant que méthode, le Relativisme juridique demeure valable dans tous les nombreux cas où

*il ne saurait être question de décider objectivement, scientifiquement, devant des positions qui s'opposent l'une à l'autre, car c'est le compromis qui s'imposerait alors.*

## S U M M A R Y

The term "Relativism" when applied to the juridical-political doctrine of G. Radbruch is not definitive. Other names can be applied such as "Problematism", "Perspectivism", "Partial relativism", and "Antinomic, dialectic or existentialist Philosophy of Law". In fact the comparison of Radbruch's doctrine with that of typical representatives of philosophical relativism shows a deep differentiation; it is therefore necessary to keep its qualification as "juridical Relativism" well in mind.

It can be considered as a method and as a system. As a method it consists of a simultaneous acceptance of the different social valuations with respect to Law and political life between which we are unable to decide objectively and scientifically. Since we lack objective criteriums to decide between them and this decision is necessary to operate, each person must decide freely, but on the condition that he respects the decision of the others. Doctrinally speaking every decision should be accepted. The only possible task here is that of developing a "system of systems", giving estimates and logical consequences of each valuation. As a system it is understood that these valuations can be reduced to three supreme conceptions: Individualism, Transindividualism and Transpersonalism. Only the first two are made manifest in the political parties. As we lack both objective and scientific criterium in order to reject any of the supreme valuations and the political parties are consequently derived from same, a regime is imposed under which everyone lives together. In other words, a democracy. Any party can desire to reach power and to impose their ideas, always provided it respect the subsistence and convivence of others, as well as the other consequences derived from juridical Relativism; human rights, State of Law, separation of powers, Sovereignty of the People. But what kind of requirement in this? Here is the change in Radbruch's two epochs; whilst in the first only a doctrinal or moral requirement is given, in the second there is a "supralegal Law" exigency. Consequently there are a series of juridical-political principles that remain absolutely juridically excluded from juridical Relativism. Insofar as these principles are incompatible with transindividualism, juridical Relativism is unsustainable as a system. As a method juridical Relativism is still valid in all the multiple cases of political life in which it is impossible to decide both objectively and scientifically between the various opposed questions; a compromise is then reached.

