Libro completo en https://tinyurl.com/472hb2hr
2026. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas,
https://www.juridicas.unam.mx/
Acervo de la BJV: https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv

Capítulo sexto

SUBSISTEMA DEONTOLÓGICO

I. Introducción

Hans Kelsen fue un relativista axiológico, pues sostenía que, tanto desde el punto de vista de la ciencia jurídica como desde la perspectiva de la filosofía política y moral, no podía colocarse ningún valor en la cúspide de una jerarquía moral debido a la subjetividad e, inclusive, irracionalidad de los juicios de valor. En efecto, de acuerdo con el profesor vienés, una ciencia auténtica no tendría por qué enarbolar un valor como su principal estandarte, ya que debe limitarse a la descripción de los fenómenos jurídicos que analiza, así como brindar una posible solución a éstos a través de ciertas teorías. Desde la óptica de la filosofía política y moral, y, de manera más exacta, desde el punto de vista de la democracia y el parlamentarismo, ambos deben acoger y salvaguardar todos los valores sin decantarse por uno en específico; de lo contrario, devendría una autocracia.

El objetivo general de las siguientes páginas consiste en explicar el origen del relativismo axiológico de Kelsen, presentar sus principales rasgos y criticar las tesis centrales que el otrora líder de la Escuela Jurídica de Viena desarrolló al respecto. La exposición está dividida de la manera siguiente. En primer lugar, se ofrecerá una explicación a la génesis del relativismo axiológico kelseniano de acuerdo con el contexto epistemológico de la filosofía de habla alemana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En segundo lugar, serán desarrolladas las principales tesis del pensamiento político y moral de Platón para poder comprender las críticas que el profesor vienés realizó en torno a sus ideas. Posteriormente, se procederá de manera similar con la obra de Aristóteles. Después, la atención se desplazará al debate que el líder de la Escuela Jurídica de Viena sostuvo con Eric Voegelin. Finalmente, se expondrá la relación entre las tesis centrales del relativismo axiológico kelseniano y teoría pura del derecho.

II. La génesis del relativismo axiológico de Hans Kelsen

1. *El relativismo axiológico en la filosofía alemana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX*

A principios del siglo XX, en Europa, existía un fuerte impulso hacia la separación entre la ética y el resto de las ciencias del espíritu. Esta situación está presente en la obra de Lionel Robbins y Julius Ayer. El primero, en su libro *Ensayo sobre la naturaleza y significado de la ciencia económica,* sostuvo la tesis de que era necesario desterrar del campo de la economía cualquier juicio de valor para desarrollar una ciencia objetiva. El segundo, Julius Ayer, filósofo, en su obra *Lenguaje, verdad y lógica,* afirmó que el análisis del lenguaje debe realizarse al margen de toda consideración moral.[1065]

Probablemente el origen del relativismo axiológico kelseniano se encuentre en el contexto epistemológico de la filosofía de habla alemana de finales del siglo XIX, y principios del XX, la cual se caracterizaba por un desencanto generalizado hacia la modernidad; en efecto, existía una especie de bancarrota moral. Durante siglos, el proyecto de la modernidad había enarbolado una confianza ciega hacia la racionalidad del ser humano como uno de sus principales estandartes y había albergado un ingenuo optimismo hacia el porvenir gracias a los acelerados desarrollos tecnológicos alcanzados.

Sin embargo, poco a poco comenzaron a aparecer algunas de las contradicciones de aquella visión optimista del mundo; por ejemplo, si bien es cierto que los desarrollos científicos y tecnológicos habían producido mayores comodidades para el ser humano que las de tiempos precedentes, éstas se encontraban reservadas para unas cuantas personas. Tampoco se tiene que perder de vista los daños al medio ambiente ocasionados por el "desarrollo" y la "modernidad". Lo anterior, finalmente, sin olvidar la paulatina carrera armamentística que se gestaba en la "prospera" y "pacífica" Europa, la cual ponía en entredicho la posibilidad de que el ser humano pudiera dirimir sus disputas a través del diálogo y la razón. Entre los pensadores de lengua alemana que mejor supieron interpretar el siniestro panorama de su tiempo se encontraban Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche; a pesar de la diferencia entre el pensamiento de cada uno de ellos, coincidieron en un punto:

[1065] Vázquez, Rodolfo, *Cinco enfoques teóricos sobre la justicia,* México, Instituto de la Judicatura Federal-Consejo de la Judicatura Federal-Miguel Ángel Porrúa (col. Jueces y Democracia), 2019, pp. 17-19.

las bases morales de Europa se estaban desmoronando a una velocidad vertiginosa e inevitable.

En el campo jurídico aún se seguían defendiendo con optimismo algunas de las directrices científicas heredadas por el proyecto iluminista; tal es el caso de autores como Gerber, Gierke, Laband y Jellinek. Kelsen, por su parte, como un hijo de su tiempo, comenzó a distanciarse de dicho optimismo con el propósito de desarrollar una ciencia jurídica y una práctica judicial libre de cualquier juicio de valor.[1066] Ciertamente no es posible identificar una fuente única y directa en la que el jurista vienés se hubiera apoyado para desarrollar su escepticismo axiológico, sino que éste sería más bien el resultado del contexto epistemológico de la filosofía de habla alemana de su tiempo.[1067] En ese sentido, existe la posibilidad de que el pensamiento de Georg Lukács hubiera influido de alguna manera a Kelsen, ya que el filósofo húngaro fue uno de los pioneros en explicar la manera en que el irracionalismo había sentado sus raíces en Europa.[1068]

Immanuel Kant, por supuesto, sería otro candidato para comprender los fundamentos del relativismo axiológico de Kelsen. Sin duda alguna, no se puede descartar la influencia de este autor en la obra kelseniana, porque él era expresamente un neokantiano. Cabe recordar que Kant había desplazado hacia el ámbito de la metafísica todas aquellas consideraciones morales que no podían ser determinadas con exactitud por la razón.[1069]

Dilthey también pudo haber influido en la conformación del relativismo axiológico del líder de la Escuela Jurídica de Viena gracias a su filosofía de la vida, por medio de la cual dio un giro hacia el subjetivismo al colocar la vivencia individual en el centro de su teoría del conocimiento.[1070] El punto de vista de Dilthey coincidiría con la tesis kelseniana de que es el objeto el que determina el método y que éste es determinado por el individuo. Es posible que Schopenhauer y Nietzsche pudieran haber repercutido de alguna forma en la conformación del relativismo axiológico del profesor vienés, pues ambos pensadores explicaron que no existe una igualdad moral entre los seres humanos y que cada uno desarrolla y comparte sus valores de acuerdo con los fines que se propone.[1071]

[1066] *Cfr.,* por ejemplo, Sendín Mateos, José Antonio, *La filosofía moral de Hans Kelsen,* Madrid, Marcial Pons, prefacio de Miguel Ángel Rodilla, 2017, p. 40.

[1067] *Idem.*

[1068] *Ibidem,* p. 41.

[1069] *Idem.*

[1070] *Ibidem,* pp. 42 y 43.

[1071] *Ibidem* p. 44.

Es cierto que el líder de la Escuela Jurídica de Viena en su obra no hizo una referencia directa al pensamiento de Schopenhauer, pero Aladár Métall, en los escritos biográficos que preparó en torno a la vida y trabajo de su maestro, nos ofrece una pista al respecto pues, precisa que el profesor vienés leyó con atención algunos libros de este autor durante su formación universitaria, y que quedó cautivado por el pesimismo y desencanto de la vida de Schopenhauer.[1072] Al respecto, resulta esclarecedora la siguiente cita textual de Aladár Métall: "Fueron las novelas de Knut Hamsun las que más tarde lo impresionaron profundamente [a Kelsen] y quizá constituyeron los primeros fundamentos de la visión pesimista del mundo, *que encontraría luego su fortalecimiento en las detenidas lecturas de Schopenhauer*".[1073]

Es posible percibir algún eco de *El mundo como voluntad y representación*[1074] de Schopenhauer en el trabajo del profesor austriaco. Por ejemplo, ambos autores comparten la visión realista y pesimista sobre el ser humano, porque tanto para Schopenhauer como para Kelsen el hombre es una criatura cuyos deseos es necesario regular o gobernar.[1075] Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación,* precisa lo siguiente: "El hombre, al ser la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, es en consecuencia también el más necesitado de todos los seres; por todos sus lados es volición y necesidad concretas, una concreción, de mil necesidades".[1076]

Recordemos que para Kelsen el derecho es una herramienta necesaria para poner un coto a las apetencias del ser humano. Un deseo o necesidad es un anhelo intenso del espíritu humano por poseer un objeto o alcanzar una meta que se estima valiosa; detrás de un deseo se oculta un valor, pero existen tantos deseos y valores como seres humanos sobre la faz de la Tierra. Los deseos son tan subjetivos como los juicios de valor que se formulan en torno a ellos y no se puede decir con toda seguridad cuál de ellos tiene más peso que los otros. Puesto que no todos los deseos del hombre pueden colmarse debido a la existencia limitada de bienes materiales y honores en el mundo, es comprensible, e inevitable, que el ser humano entre en conflicto a cada instante con sus congéneres. Otra similitud entre el pensamiento

---

[1072] Aladár Métall, Rudolf, *op. cit.*, p. 21.

[1073] *Idem*. Énfasis añadido.

[1074] Moreno Claros, Luis Fernando, "Arthur Schopenhauer, el filósofo pesimista", en Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación,* trad. de Rafael José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción, Madrid, Gredos (col. Grandes Pensadores), 2014, t. I, p. XXV.

[1075] Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, pp. 358-375.

[1076] *Ibidem,* p. 360.

de Kelsen y Schopenhauer es que el profesor vienés compartía con él cierta animadversión hacia la filosofía idealista, pero mientras que Kelsen extendió su rechazo a todas las variantes de esta forma de hacer filosofía y, en particular, convirtió la doctrina de Platón en uno de los blancos predilectos de sus agudas críticas, Schopenhauer expresó sobre todo un virulento rechazo al idealismo de Hegel.[1077]

En tanto que la crítica de Schopenhauer hacia la existencia de una moral única provenía de su desencanto de la vida y, en particular, de la moderna, Friedrich Nietzsche, quien durante su juventud también había leído a este autor,[1078] construyó sus propias ideas sobre las cenizas de la moral cristiana. En efecto, Nietzsche se dio cuenta de que el ciudadano había perdido la fe en los valores encarnados por Dios.[1079] El diagnóstico de este pensador, aunque certero, conducía a reconocer la existencia de numerosas concepciones sobre la moral y, en consecuencia, a construir numerosos cánones que permitieran su análisis y clasificación. La crítica que Nietzsche había realizado a la moral tradicional había revelado que ésta era, en realidad, la imposición de un punto de vista ético particular:

> Lo que los filósofos llamaban el "fundamento de la moral", y lo que se exigían a sí mismos bajo esta frase, no era, bien mirado, más que una forma sabia de la *creencia* ingenua en la moral reinante, un nuevo medio de *expresarla;* por consiguiente, un estado de hecho dentro de una moralidad dada, e incluso, en última instancia, una manera de negar que esta moral pudiera ser considerada como un problema… Toda moral es contraria al *laisser aller* [dejar ir], es una tiranía que se ejerce contra la "naturaleza" y también contra la "razón"; pero esto no es una objeción contra ella, a menos que se quiera decretar en nombre de cualquier otra moral la prohibición de toda tiranía y de toda sinrazón. Lo esencial de toda moral, lo que constituye su valor inapreciable, es que es una coacción prolongada.[1080]

[1077] Moreno Claros, Luís Fernando, *op. cit.,* p. XXVIII.

[1078] Cano, Germán, "Friedrich Nietzsche, crítico de la moral", en Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia; El caminante y su sombra; La ciencia jovial,* trad. de Germán Cano Cuenca y Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Gredos (col. Grandes Pensadores), 2014, t. I, pp. XIV y XXXIV. Germán Cano, en su estudio introductorio, explica la influencia que el autor de *El mundo como voluntad y representación* tuvo en el joven Friedrich Nietzsche: "Schopenhauer ofrecía esa atracción por el mundo inconsciente e irracional de la potencia que ya se intuía en los primeros escritos de Nietzsche, así como permitía justificar el desprecio hacia lo que le parecía una excesiva tiranía de la moral y la razón"; *ibidem,* p. XXXV.

[1079] *Idem.*

[1080] Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal,* trad. de Carlos Vergara, Madrid, Gredos (col. Grandes Pensadores), 2014, t. II, pp. 466 y 467.

A la crisis moral, y a la consecuente proliferación de numerosos sistemas de valores, Nietzsche ofreció la siguiente respuesta: en primer lugar, propone reinterpretar la obra de la Grecia clásica; en segundo término, planteó una especie de ética de la responsabilidad. Para este autor, el estudio de la cultura helénica constituye el punto de partida de la cultura occidental; al retornar al origen de sus raíces, el ser humano estaría en condiciones de comprenderse mejor a sí mismo.[1081] Kelsen, por su parte, sería un crítico férreo de la filosofía platónica y aristotélica. Nietzsche, con su ética de la responsabilidad, devuelve al hombre el peso de sus acciones.[1082] En otras palabras, el humano no tiene más remedio que hacerse cargo de sus propias decisiones y las consecuencias que éstas conllevan.

Otro autor que pudo haber contribuido en la conformación del relativismo axiológico de Kelsen es Max Weber. No es un secreto que el erudito austriaco se interesó, leyó y respetó la obra de Weber desde que entró en contacto con ella cuando escribía su tesis de habilitación tanto en Viena como en la Universidad de Heidelberg. Sin embargo, Kelsen estudiaría con intensidad las ideas de Max Weber tiempo después. Weber fue uno de los pioneros en examinar el problema del relativismo moral en el campo de las ciencias del espíritu; para este autor, los juicios de valor no deben introducirse ni al investigar ni al exponer los resultados de las investigaciones en el área de las ciencias sociales. Weber defendería esta tesis a partir de la década de 1910.

El sociólogo alemán explica que los juicios de valor son contingentes y que, en consecuencia, no pueden ser adoptados como parámetros universales, pues toda disciplina científica persigue como fin principal el mostrar, describir y solucionar de manera objetiva los fenómenos que analiza. Por ejemplo, un historiador no decidirá si la Revolución francesa ha sido favorable o perjudicial para Francia, sino que tendrá que limitarse a explicar las repercusiones que este acontecimiento tuvo en el desarrollo de la cultura occidental.[1083] En 1911, Max Weber publicó un ensayo titulado *El sentido de "no hacer juicios de valor" en la sociología y en la economía* (traducido al castellano como *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía)* en el que explica:

> …la pregunta de si *realmente* debemos o no debemos hacer juicios de valor en la cátedra… es una cuestión de política universitaria… Quien, *en su calidad* de

[1081] Cano, Germán, *op. cit.,* pp. XXXVI, LV y LVIII.

[1082] *Ibidem,* p. XLVII.

[1083] Abellán, Joaquín, "Estudio preliminar", en Weber, Max, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía (El sentido de "no hacer juicios de valor" en la sociología y en la economía),* trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2010, p. 32.

> profesor universitario, reclame todavía hoy para la Universidad y por consiguiente para sí mismo, la función general de formar hombres, de difundir convicciones políticas… tendrá una posición distinta a la de quien crea tener que afirmar el hecho… de que el aula universitaria despliega sus efectos realmente valiosos sólo a través de una enseñanza *profesionalizada* y que, por ello, la única virtud específica para la que tiene que educar es la "honestidad intelectual.[1084]

En el pasaje antes citado, Weber está reconociendo que los juicios de valor en las ciencias del espíritu se encuentran ligados a la transmisión de una convicción política más que a la enseñanza objetiva del conocimiento. El sociólogo alemán volvería a examinar la cuestión en dos ensayos posteriores de 1917 que llevan por título *La ciencia como vocación* y *La política como vocación,* los cuales fueron traducidos en castellano como un texto titulado *El político y el científico*. Aquí, Weber describe las funciones y fines que desarrollan y persiguen los científicos y los políticos.[1085] El sociólogo alemán concluye que ambas actividades son incompatibles, pues mientras que el científico trata de describir un fenómeno de manera objetiva con el propósito de ofrecer una solución, el político quiere persuadir y convencer a su auditorio de que sus convicciones son las más adecuadas a pesar de que éstas no atiendan siempre a razones objetivas. Es por ello por lo que Weber sostiene que "el verdadero maestro habrá de cuidarse mucho de inducir hacia una posición determinada a sus alumnos aprovechando de su autoridad como catedrático; no deberá hacerlo ni directamente ni por medio de sugerencias".[1086] Kelsen compartía esta misma opinión.

2. *Hans Kelsen y los filósofos griegos (Platón y Aristóteles)*

La impronta del relativismo axiológico de Kelsen no sólo se encuentra reflejada en su afirmación de que "cualquier contenido puede ser derecho", o en la tesis de que los juicios de valor, al ser subjetivos, no pueden ser la piedra angular ni de la ciencia jurídica ni de la aplicación del derecho; en realidad, los razonamientos anteriores sintetizan tan sólo una parte de sus investigaciones en torno a la relación entre el derecho y la moral, las cuales desarrolló a lo largo de varias décadas. Los resultados de sus investigaciones en esta área se encuentran reflejados sobre todo en sus trabajos sobre el pensamiento de los filósofos griegos.

1084 Weber, Max, *Por qué no se deben hacer juicios de valor…, cit.,* pp. 69 y 70.

1085 Weber, Max, *El político..., cit.,* pp. 105-107, 110 y 112.

1086 *Ibidem,* p. 105.

En torno al relativismo axiológico de Kelsen, a sus estudios sobre los filósofos griegos, la doctrina del iusnaturalismo y sus reflexiones sobre la relación entre el derecho y la moral, algunos autores han distinguido tres etapas: "*i)* una primera comprendida entre 1905 y 1928, *ii*) una segunda entre 1928 y 1960 y *iii*) la etapa final, a partir de 1960, marcada por la aparición de *Das Problem der Gerechtigkeit* [El problema de la justicia]".[1087] Es importante advertir que desde sus trabajos de la fase de formación de conceptos, el jurista austriaco ya había realizado algunas críticas en torno a la relación entre el derecho y la moral, así como a la imposibilidad de fundamentar la ciencia jurídica sobre la base de algún juicio de valor, pero estas críticas eran en realidad bastante pobres.[1088]

La originalidad del pensamiento de Kelsen en esta área es especialmente visible en los trabajos que publicó durante las décadas de los veinte, de los treinta y de los cincuenta (periodo de tiempo que coincide con la etapa clásica de la teoría pura del derecho, de acuerdo con la periodización propuesta por Stanley L. Paulson). Posteriormente, el profesor austriaco volvería al tema, pero cada día con menor interés; en otras palabras, con el transcurrir de los años se hace palpable el cansancio y apatía en torno a este tópico por parte del otrora líder de la Escuela Jurídica de Viena. Esta fatiga por el tema podría explicarse con base en el interés de Kelsen por estudiar la relación entre la lógica y el derecho.

A finales de 1920, y durante la década de los treinta, las reflexiones de Kelsen en torno a la relación entre el derecho y la moral se verían reflejadas principalmente en sus estudios sobre el pensamiento y la obra de Platón y Aristóteles. Al menos dos razones podrían explicar el tardío interés del profesor vienés por el tema durante esta época: primero, antes de que Kelsen entrara en escena en Austria y Alemania, la doctrina del iusnaturalismo ya había sido criticada con intensidad y remplazada por el positivismo jurídico; es probable que el líder de la Escuela Jurídica de Viena hubiera dado por sentado que los argumentos principales contra el iusnaturalismo ya habían sido desarrollados.[1089] Segundo, al parecer, Kelsen comenzó a interesarse en analizar la obra de Platón y Aristóteles debido a la aparición de numerosas críticas que cuestionaban la utilidad del positivismo, en especial del positivismo jurídico, y que se autoproclamaban como las doctrinas más adecuadas sobre el derecho (tal es el caso de la teoría del Estado como integración de Rudolf Smend, y el decisionismo de Carl Schmitt).

[1087] Sendín Mateos, José Antonio, *op. cit.,* p. 58; *passim,* pp. 58-61.

[1088] *Idem.*

[1089] *Ibidem,* pp. 49 y 50, *passim*.

El número de páginas que el profesor vienés escribió sobre la doctrina de Platón y Aristóteles entre las décadas de los veinte, de los treinta y de los cincuenta no es nada despreciable, razón por la cual no deja de resultar sorprendente que muchos estudiosos de su pensamiento no hayan prestado suficiente atención a este aspecto de la obra kelseniana, que interpreta un papel capital en el pensamiento del erudito vienés.[1090] Precisamente esta falta de estudios en torno a la obra que escribió sobre Platón y Aristóteles ha conducido a subestimar el relativismo axiológico del fundador de la Escuela Jurídica de Viena y calificarlo como superficial, sobre todo porque uno de los textos más conocidos que lleva por título *¿Qué es justicia?* constituye una síntesis apretadísima de las reflexiones que realizó en torno a la filosofía moral de Platón y otros pensadores.

Sin embargo, el trabajo del profesor vienés en torno a los filósofos griegos es tan amplio que "es posible identificar cinco áreas en torno a las cuales giran los trabajos de Kelsen sobre la filosofía griega: el derecho natural de los griegos, la idea de justicia en la religión y poesía griega, la filosofía social de Platón y Aristóteles, así como la idea de retribución en la religión griega".[1091] Entre los primeros trabajos del erudito austriaco sobre el derecho natural de los griegos se encuentra su ensayo de 1928 titulado *Los fundamentos filosóficos de la doctrina del derecho natural y del positivismo jurídico*;[1092] el profesor vienés continuó trabajando sobre el tema, al punto de concluir un manuscrito sobre el derecho natural de los griegos de 234 páginas.[1093] También compuso un manuscrito sobre la idea de justicia en la religión y poesía griega de 188 páginas, fechado entre septiembre y octubre de 1929.[1094] En ambos casos, el líder de la Escuela Jurídica de Viena no publicó los resultados de sus investigaciones.

Después de abandonar Viena, el profesor austriaco inaugura sus cursos en la Universidad de Colonia con una conferencia titulada *La justicia platónica* (dictada el 20 de noviembre de 1930).[1095] En 1933 publica un artículo con el mismo título, aunque no se sabe si se trata del manuscrito de su conferencia o de un texto nuevo; ese mismo año publica la primera parte de su ensayo *Amor platónico,* el cual gira en torno a la relación entre la personalidad de Pla-

[1090] *Ibidem,* p. 50.

[1091] Jabloner, Clemens y Zeleny, Klaus, "Kelsen y los filósofos griegos: una introducción", trad. de Augusto Fernando Carrillo Salgado, en Kelsen, Hans, *Amor…, cit.,* p. 12.

[1092] *Ibidem,* p. 13.

[1093] *Idem.*

[1094] *Ibidem,* p. 15.

[1095] *Ibidem,* p. 16.

tón y su proyecto filosófico.[1096] Luego de asentar su residencia en los Estados Unidos de América, el jurista austriaco desarrolló una investigación titulada *Platón o la ilusión de la justicia. Un examen crítico de la filosofía social de Platón* (publicado de manera póstuma por el Instituto Hans Kelsen; el manuscrito original se encuentra fechado en 1950 y ha sido traducido sólo al portugués).[1097] En 1953, el profesor vienés publica la primera versión de su ensayo *¿Qué es justicia?*, donde retoma algunas categorías de análisis de Platón con el objeto de poner sobre la mesa de discusiones la imposibilidad de construir un concepto universal sobre la justicia.[1098] Cuatro años más tarde, publica un texto con el título de *Platón y la doctrina del derecho natural.*[1099]

La obra de Kelsen en torno al pensamiento de Aristóteles, en comparación con lo que escribió sobre Platón, es ligeramente menos extensa. En ese sentido, para el semestre de verano de 1933, el jurista austriaco había planeado una conferencia titulada *La filosofía social de Aristóteles* que ya no pudo dictar debido a su deposición como profesor de la cátedra de derecho internacional de la Universidad de Colonia.[1100] Al parecer, durante esa misma época, el líder de la Escuela Jurídica de Viena había concluido un manuscrito escrito a máquina de escribir que comprendía una extensión aproximada de 410 páginas, cuyo título era *La filosofía social de Aristóteles,* y que se encontraba dividido en cuatro capítulos: "Metafísica", "Ética", "Filosofía del derecho (justicia)" y "Política"; el libro no vio la luz como unidad, sino como artículos en diferentes revistas.[1101] Quizá el artículo kelseniano más conocido sobre el pensamiento aristotélico es el publicado en 1933 con el título de *La política heleno-macedónica y la "política" de Aristóteles* (el cual se compone de una especie de breviario de los capítulos 1, 2 y 4 de su manuscrito de 410 páginas),[1102] que fue traducido por Luis Legaz y Lacambra. En 1947, Kelsen publicó su

[1096] *Ibidem,* p. 17.

[1097] *Ibidem,* p. 18. Sobre la extensión y contenido del manuscrito, Clemens Jabloner y Klaus Zeleny explican: "Hacia 1950 había sido elaborado un manuscrito de aproximadamente 600 páginas mecanografiadas con más de 1300 notas a pie de página, el cual contiene cuatro partes: *El dualismo platónico, Amor platónico* (esta es una versión amplificada del texto publicado en 1933), *La verdad platónica* (dividido en *Ciencia y Verdad*) y *La justicia platónica* (esta parte no tiene que ver con el texto publicado en 1933), que se encuentra dividida en: *La justicia de la retribución, La realización de la justicia: la doctrina del alma de Platón, El conocimiento de la justicia: la doctrina de las ideas de Platón* y *La esencia de la justicia: el misticismo de Platón".*

[1098] *Ibidem,* p. 20.

[1099] *Ibidem,* p. 19.

[1100] *Ibidem,* p. 21.

[1101] *Idem.*

[1102] *Ibidem,* p. 22.

ensayo *Las metamorfosis de la idea de la justicia,* y, diez años más tarde, vio la luz su artículo *La doctrina sobre la justicia de Aristóteles.*[1103]

III. La crítica de Hans Kelsen a la filosofía de Platón

1. *Consideraciones preliminares*

Durante casi tres décadas, Kelsen centró su atención en la obra de Platón; el trabajo que desarrolló al respecto fue bastante extenso, razón por la cual es sorprendente que los especialistas en el pensamiento del líder de la Escuela Jurídica de Viena hayan prestado tan poca atención a este aspecto de la obra kelseniana. Resulta bastante curioso observar que un gran número de estos trabajos no fueron publicados por el jurista vienés mientras estaba con vida, a pesar de que en algunas ocasiones ya contaba inclusive con pruebas editoriales. En lengua castellana, estas obras han ido apareciendo paulatinamente de manera póstuma gracias al Instituto Hans Kelsen.

Las investigaciones que desarrolló en torno al pensamiento y obra de Platón pueden ser divididas en tres áreas: *a)* una reflexión sobre la relación entre la personalidad del filósofo griego y su obra, *b)* una crítica a la "teoría" platónica sobre el conocimiento y la idea de justicia, y *c)* una crítica a la teoría platónica sobre el Estado. Ese será el orden expositivo de los siguientes apartados, pero antes de entrar en materia primero es necesario presentar de manera sintética los aspectos centrales de la vida y obra de Platón para que el lector pueda estar en condiciones de comprender y valorar las aportaciones de Kelsen.

Esbozo sobre la vida de Platón

Aristocles nació y vivió aproximadamente entre los años 428-427 a.C. y 348-347 a.C;[1104] alcanzó la edad de 81 años. Este autor pasó a la historia con el seudónimo de Platón, el cual significa "el de los hombros anchos", porque se dice que era un hombre atlético o robusto.[1105] La familia de Pla-

[1103] *Idem.*

[1104] Lledó Íñigo, Emilio, "Introducción general", en Platón, *Diálogos (Apología de Sócrates; Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hipias menor; Hipias mayor; Laques; Protágoras),* trad. de Julio Calonge Ruíz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual, Madrid, Gredos (col. Biblioteca Clásica), 2015, t. I, pp. 120 y 127.

[1105] *Ibidem,* p. 121.

tón era parte de lo más desgranado de la oligarquía ateniense. Este hecho podría explicar la inclinación natural del filósofo por la política y quizá también su desprecio hacia la democracia. Platón recibió una educación propia de su condición social, la cual se basaba en el conocimiento de la filosofía, la ética y la política, porque se esperaba que estas herramientas le permitieran integrarse en la vida política de la Hélade. Sin embargo, él no logró reunir las cualidades suficientes para ser un político; por ejemplo, su voz no tenía la potencia de un buen orador. Quizá por ello se evocó más bien a la filosofía. Platón entró en contacto con la doctrina de Heráclito y Parménides, lo que fue decisivo para la formación de su pensamiento. En ese sentido, una de las principales contribuciones de Platón a la filosofía de occidente sería el haber armonizado las tesis de ambos pensadores. El filósofo también conoció las doctrinas místicas de los pitagóricos, de quienes adoptó un estilo literario misterioso y la idea de formar una especie de comunidad espiritual o secta con sus alumnos, pero quien dejaría la impronta más profunda en su pensamiento sería su maestro Sócrates.

Tras la muerte de Sócrates, Platón emprendió un viaje por Grecia; se dirigió hacia Mégara y, tras su regreso, comenzó su actividad literaria (aproximadamente el filósofo contaba con 28 años).[1106] El pensador griego continuaría viajando por el mundo conocido durante varios años más; estas travesías lo enriquecerían intelectualmente y le ayudarían a desarrollar su pensamiento. Entre los viajes más importantes que realizó se encuentran sus travesías hacia Siracusa, Italia, porque en esta ciudad trataría de llevar a la práctica sus ideas filosóficas y sistema político. La primera vez que Platón viajó hacia esta región contaba con aproximadamente 40 años.[1107] El filósofo griego creyó que Siracusa sería el lugar más adecuado para implantar su modelo político porque ahí se había impuesto una autocracia:

> Cuando los siracusanos expulsan a los cartagineses, que habían ocupado y destruido Agrigento en el 406 y amenazaban Siracusa, tienen por general a un joven oficial, Dionisio, a quien, en el año 405, convertirían en tirano de la ciudad. Hasta su muerte, en 367, dominó en Siracusa, en cuya corte ejerce también gran influencia Dión, hermano de Aristómaca, segunda mujer de Dionisio.[1108]

Platón trabó amistad con Dión,[1109] y trató de persuadir a Dionisio de implantar su modelo político en Siracusa, pero éste lo hizo prisionero y lo

[1106] *Ibidem,* p. 123.
[1107] *Ibidem,* p. 124.
[1108] *Ibidem,* p. 125.
[1109] *Idem.*

redujo a la condición de esclavitud.[1110] Por fortuna, el filósofo griego logró recobrar su libertad y regresó a Grecia, donde compró unos terrenos en un lugar llamado Academos y fundó una especie de instituto de enseñanza superior (La Academia). La formación intelectual con el filósofo griego duraba varias décadas. Algunas personas consideran que el filósofo griego articuló a su alrededor una especie de secta mística (al estilo de los pitagóricos). En la Academia platónica la enseñanza se basaba en el contacto directo entre el maestro y el alumno; la dirección la ostentaba Platón y, debajo de él, había una jerarquía de profesores y pupilos.

Al parecer, Platón empleaba su obra escrita como un texto introductorio para revelar una verdad superior a sus alumnos través del diálogo y la discusión. El filósofo griego era muy escéptico respecto de la capacidad de la obra escrita para revelar ciertas verdades, pues creía que la comunicación íntima entre el profesor y su pupilo podía conducir a la contemplación de ciertos principios.[1111] "Cuál era la función que tenía la obra escrita dentro de este esquema ha sido objeto de un amplio debate. Lo más probable es que constituyera solo un peldaño que tenía la función de hacer recordar, fijar y facilitar el aprendizaje de los alumnos".[1112] Finalmente, la actividad académica desarrollada al interior de la Academia no era desinteresada, ya que entre sus principales objetivos se encontraba el de incidir en la política de los Estados griegos (*polis*), como lo demuestran las numerosas conexiones que tuvo la comunidad platónica con los gobernantes de la Hélade.[1113]

A pesar del fracaso de su primer viaje a Siracusa, Platón no se dio por vencido y retornó a este lugar en dos ocasiones más para tratar de instaurar su modelo político: "en el año 367 vuelve a Siracusa, llamado no por Dión, sino por Dionisio I… Pero, después de la llegada de Platón, Dionisio II, sucesor de su padre, destierra a Dión, y a continuación marcha Platón también".[1114] Por último, "El tercer viaje a Siracusa tiene lugar en el 361, pero tampoco… fue por invitación de Dión, sino del mismo Dionisio II".[1115] El filósofo griego jamás pudo ver realizado su sueño de llevar a la práctica su modelo filosófico.

[1110] *Idem.*

[1111] Lisi, Francisco, "Introducción", en Platón, *Apología de Sócrates; Critón; Eutifrón; Lisis; Cármides; Laques* y *Protágoras,* trad. de Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Madrid, RBA-Gredos, 2022, t. I, p. 13.

[1112] *Ibidem,* p. 11.

[1113] *Idem.*

[1114] Lledó Íñigo, Emilio, *op. cit.,* p. 126.

[1115] *Idem.*

2. *Esbozo sobre el pensamiento de Platón*

El trabajo de Platón ha sido el objeto de acalorados debates, cuyo objeto es dilucidar el sentido o significado de sus ideas. En torno al pensamiento platónico, se pueden identificar por lo menos dos posturas esenciales; por una parte, algunas personas lo consideran como uno de los primeros teóricos de la democracia; probablemente ésta haya sido la opinión dominante desde la irrupción de su pensamiento, pasando por la Edad Media hasta llegar a nuestros días. Por otra parte, algunos eruditos de la materia estiman que Platón es un brillante embaucador de hombres, el primer teórico del totalitarismo; esta perspectiva es reciente, pues encuentra su origen a principios del siglo XX.[1116]

Hasta donde se sabe, ningún texto de este autor se perdió; con toda seguridad se le han atribuido 27 diálogos divididos en tres bloques. El primer grupo, los diálogos de juventud, estaría constituido por lo que Platón escribió bajo la influencia de Sócrates (*Apología de Sócrates, Cármides, Critón, Eutidemo, Eutifrón, Gorgias, Hipias Mayor, Ion, Laques, Lisis, Hipias Menor, Menéxeno, Melión* y *Protágoras*). Existe un segundo grupo de diálogos que corresponde al periodo de madurez (*Crátilo, Parménides, Fedón, Fedro, El banquete, República* y *Teeteto);* el tercer grupo fue escrito hacia el final de su existencia, posterior al segundo viaje a Siracusa (*Sofista, Político, Filebo, Timeo, Críticas* y *Leyes*). Otros diálogos, en total ocho, han sido considerados apócrifos (*Alcibíades, Alcibíades II, Hiparco, Amantes, Téages, Clitofonte, Minos* y *Epínomis*).[1117] Se le han atribuido 13 cartas, de las cuales ocho están fuera de duda por lo que respecta a su autenticidad; también se conservan tres fragmentos de lo que pudieron haber sido sus tragedias.[1118]

Debido a la complejidad y extensión del pensamiento del filósofo griego, ha existido un debate sobre la forma en que deben organizarse y estudiarse sus diálogos. Los métodos para organizar el material bibliográfico pueden dividirse en externos e internos. Entre los primeros se encuentran, por ejemplo, *a)* la referencia en los diálogos a personas o sucesos históricos cuya fecha se conoce, *b)* referencias de un diálogo a otro, y *c)* dependencia de otras obras de la época.[1119] Entre los criterios internos se hayan: *a)* el contenido real de los diálogos, *b)* su estructura artística, y *c)* el lenguaje empleado.[1120]

[1116] Lisi, Francisco, *op. cit.*, pp. 5 y 6.
[1117] *Ibidem*, p. 15.
[1118] *Ibidem,* p. 14.
[1119] *Ibidem,* pp. 47 y 48.
[1120] *Ibidem,* p. 49.

A. *Teoría del conocimiento (doctrina sobre las ideas)*

La teoría del conocimiento de Platón, conocida tradicionalmente como doctrina de las ideas, reposa sobra la base de un dualismo ontológico, el cual consiste en armonizar las tesis principales de Heráclito y Parménides. De acuerdo con el filósofo griego, la realidad está compuesta por dos niveles de análisis: por un lado, se encuentra el mundo sensible, en el que todo cambia (Heráclito); por el otro, se haya el mundo inteligible, en el que nada sufre modificaciones (Parménides). El ser humano percibe la realidad sensible a través de sus sentidos; el mundo inteligible, compuesto por ideas, sólo puede ser conocido a través de la razón; éste sería el principal objeto de estudio del filósofo griego, ya que, para él, todo cuanto percibimos por medio de los sentidos es un reflejo o copia defectuosa de una idea.

No se puede confiar en nada de lo que se capta a través de los órganos corporales, pues dicho conocimiento se encuentra contaminado por la ruindad del cuerpo, el cual "Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de este". Por este motivo, "en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma".[1121] Platón plantea evadir toda contaminación corporal a fin de alcanzar el conocimiento en su esencia más pura: "Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere".[1122] La exposición de la teoría del conocimiento de Platón se encuentra diseminada a lo largo de toda su obra, y está representada a través de innumerables alegorías.

> Pocos son los pasajes en los que se hace referencia directa a la doctrina de las ideas y no existe ninguna exposición coherente sobre la naturaleza de estos principios de todas las cosas. Mitos, alegorías, alusiones en medio de excursos, referencias al pasar, eso es todo lo que encontramos de la auténtica doctrina platónica en sus escritos.[1123]

[1121] Platón, "Fedón", trad. de Carlos García Gual, en Platón, *El banquete; Fedón; Fedro,* trad. de Marcos Martínez, Carlos García Gual y Emilio Lledó, Madrid, RBA-Gredos, 2022, pp. 114 y 115.

[1122] *Ibidem,* p. 115.

[1123] *Idem.*

Como se decía, las ideas yacen en un mundo inteligible, que no es un contenido mental subjetivo, como lo concebimos hoy en día (al ser herederos del pensamiento de la modernidad, las ideas se alojan en nuestra cabeza), sino que se trata de una realidad ideal, externa al ser humano, que existe en otro plano, del mismo modo en que existe la realidad en la que ahora vivimos; este mundo inteligible, este mundo de las ideas sería el punto de partida, y el punto de llegada, de la propia existencia del ser humano.[1124] Al tratarse de un mundo ignoto, el ser humano a lo mucho podría tener atisbos, reminiscencias o vagos recuerdos,[1125] cuya descripción más cercana podría ser la alegoría o el mito, un recurso que Platón emplea con frecuencia a lo largo de toda su obra.[1126]

Entonces, para el filósofo griego, saber es recordar o vislumbrar los contornos de esas ideas a las que el ser humano estuvo expuesto antes de nacer y a las que llegará al morir. Cuando el ser humano contempla un objeto y, a partir de éste, intuye otro, se trata de una reminiscencia. Para Platón, antes de que el hombre comenzara a ver, oír y percibir todo cuanto le rodea, ya lo había captado de un lugar, pero al nacer, éste pierde dicho conocimiento[1127] que puede recuperar gracias al estudio y la reflexión: "quienes decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería una reminiscencia".[1128] En síntesis, para el filósofo griego, saber es recordar.

B. *Teoría política*

La teoría política de Platón se encuentra ligada a su teoría del conocimiento, así como a su doctrina del alma. Como se ha visto, el filósofo griego explica que el verdadero conocimiento no puede ser extraído de la experiencia sensible, sino del mundo de las ideas. La constitución física y espiritual del hombre sigue la misma lógica. En esencia, el ser humano se encuentra integrado por dos elementos: el cuerpo y el alma; el primero de dichos elementos posee características del mundo sensible, mientras que el segundo, del mundo inteligible. El cuerpo es perecedero, se corrompe con el paso del tiempo, aunque se ponga empeño en preservarlo, pero el alma es inmortal y, en consecuencia, incorruptible.

[1124] Platón, "Apología de Sócrates", en Platón, *Apología de Sócrates…, cit.,* p. 60.

[1125] Platón, "Fedón…", *cit.*, pp. 120-122, 132, 133, 135, 137-139, 141, 148, 166, 177 y 178, *passim*.

[1126] *Ibidem*, pp. 106, 107 y 110-112.

[1127] *Ibidem,* pp. 125, 128 y 129.

[1128] *Ibidem,* p. 130.

El alma platónica se encuentra compuesta por tres elementos: el alma racional, el alma concupiscible y el alma irascible. La primera representa a la razón humana; la segunda, a las pasiones más bajas, mientras que la tercera, a las pasiones nobles, como la amistad. Los dos últimos elementos del alma platónica son los más groseros, pues las emociones por más nobles que sean, conducen, o podrían conducir, a tomar decisiones irracionales. En consecuencia, el elemento más importante de la triada anterior es el alma racional. Para explicar el funcionamiento de estos tres elementos, Platón ofrece una metáfora; el alma es como la cuadriga que debe llevar las riendas tensas para guiar dos corceles, uno bravío y otro más dócil; el cuadriga representa al alma racional; el primer caballo, a la concupiscible, y el tercero, a la irascible.

Una vez que ha sido explicada la teoría del alma de Platón ya se está en condiciones de comprender la relación de ésta con su teoría política. El espíritu más noble será aquel en el que el alma racional domine a las otras; sin embargo, existen espíritus que, debido a su falta de templanza, sean dominados por el alma concupiscible o irascible. El filósofo griego asoció a cada una de estas almas un metal. A la concupiscible, el bronce; a la irascible, la plata, y a la inteligible, el oro. Estas almas dan lugar a tres tipos de personalidades. Las personas que poseen un alma de bronce corresponden a las personas que dan preferencia a los placeres y actividades físicas; aquellos que tienen un alma de plata buscan la superación personal a través de la lucha, el combate y el esfuerzo. Finalmente, los humanos con alma de oro se deleitan con las actividades propias de la razón o inteligencia, como la poesía, el estudio o la filosofía.[1129]

En la sociedad, estas almas están reflejadas en la clase trabajadora, en los miembros del ejército y en los gobernantes. En la teoría política de Platón, la sociedad se encuentra organizada verticalmente; en la cúspide se encuentran los filósofos-gobernantes, en un peldaño inferior se sitúan los guerreros, y en la base se encuentran el resto de las personas, que en términos generales serían los profesionistas y comerciantes. En principio, la sociedad platónica es elitista, pero él añade un elemento meritocrático, porque reconoce la posibilidad de que un alma de bronce pueda dar a luz un alma de plata o, inclusive, de oro. Podría suceder lo mismo en sentido inverso, que un alma de oro de a luz otra de plata o, en el peor de los casos, de bronce. En ambos casos, explica el pensador griego, cada una de dichas personalidades debe ser trasladada a su sitio.

A través de las páginas de su obra, principalmente en la *República,* Platón presta atención a las almas de oro y plata o, lo que es lo mismo, a los filó-

[1129] Platón, "República", trad. de Conrado Eggers Lan, en Platón, *Diálogos,* trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica), 2015, t. IV.

sofos y a la milicia. Los filósofos son quienes deben realizar las funciones de gobierno de acuerdo con el modelo social propuesto por este pensador. Los militares, o guardianes, por su parte, son los encargados de salvaguardar la paz interna y externa del Estado. Puesto que entre los principales fines del Estado (*polis*) se encuentra la prosperidad de todas las personas que en él habitan, cada persona debe ocupar su sitio en la sociedad.[1130] Lo anterior justifica el papel preponderante de los guardianes en la sociedad platónica. Sin embargo, éstos, al poseer la fuerza de las armas, constituyen un peligro latente para la clase dirigente, así como para el pueblo llano. Se requiere, por lo tanto, un control férreo sobre ellos.

La respuesta que Platón ofrece a esta cuestión podría calificarse de distópica. De acuerdo con el filósofo griego, los futuros guardianes deben ser seleccionados desde que son unos críos y deben ser apartados de sus madres a fin de que puedan cumplir con su función en el porvenir. Los guardianes deben ser controlados ideológicamente a través de la educación, motivo por el cual es necesario censurar obras literarias que pudieran sembrar en su cabeza algún anhelo de rebeldía o debilidad moral. También es menester controlar la música que los guardianes escuchan, pues ésta debe atizar su espíritu combativo y el valor.[1131] Finalmente, Platón quiere fomentar el amor entre los guardianes, más allá de la simple camaradería, para asegurar que en el campo de batalla éstos pudieran sacrificar sus vidas por el ser amado.[1132]

C. *El Eros platónico*

Entre las numerosas aportaciones a la cultura de occidente que Platón realizó se encuentra la fundación de la Academia, uno de los antecedentes de

---

[1130] Platón, "República…", *cit.*, pp. 90 y ss.

[1131] *Ibidem,* pp. 131 y ss.

[1132] Platón, "Banquete", trad. de Marcos Martínez, en Platón, *El banquete…, cit.,* p. 37. "Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado. Y esto mismo observamos también en el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante sus amantes cuando se le ve en una acción fea… Y si hombres como esos combatieran uno al lado del otro, vencerían, aun siendo pocos, por así decirlo, a todo el mundo. Un hombre enamorado, en efecto, soportaría sin duda menos ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando lejos las armas, que si lo fuera por todos los demás, y antes de eso preferiría mil veces morir. Y dejar atrás al amado o no ayudarle cuando esté en peligro… ninguno hay tan cobarde que el propio Eros no le inspire para el valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza. Y es absolutamente cierto que lo que Homero dijo, que un dios "inspira" valor" en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo".

la universidad occidental; sin embargo, la Academia platónica no corresponde exactamente a lo que hoy llamamos universidad. Platón fundó una comunidad de varones[1133] basada en el amor al conocimiento y en el amor entre sus miembros. La Academia platónica, debido a los vínculos que ligaban a los profesores con sus alumnos, y entre sus camaradas, así como a la misteriosa manera en que el conocimiento era transmitido a través de los diálogos y de manera oral, era una especie de comunidad mística o secta.

Si se sigue el mismo razonamiento que el que guía la obra de Platón en general, podría decirse que la Academia era mucho más importante en términos espirituales que en términos materiales. Hacia el profesor debía existir una devoción absoluta, de ahí que el filósofo griego llegara a afirmar: "si bien, en realidad, los dioses valoran muchísimo esta virtud en el amor, sin embargo, la admiran, elogian y recompensan más cuando el amado ama al amante, que cuando el amante al amado, pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios".[1134] El Eros platónico va mucho más allá de la simple vinculación física que en cierto modo desprecia: "Este es el amor con el que aman los hombres ordinarios… aman en ellos más a sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes posible, con vistas solo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no".[1135] En otro pasaje de su obra, Platón reitera esta idea: "Y es pérfido aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable, ya que tan pronto como se marchita la flor del

[1133] El amor que Platón alaba en *El banquete* es el masculino: "El otro [Eros], en cambio, procede de Urania, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón —y es este el amor de los mancebos—, y, en segundo lugar, es más vieja y está libre de violencia. De aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia". *Ibidem,* p. 40. Más adelante, en esa misma obra, el filósofo griego explica que la admiración de la belleza externa de los mancebos es el primer paso para poder admirar la verdadera belleza, la espiritual: "quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego, debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos… debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación, debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que, si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes". *Ibidem,* p. 80.

[1134] *Ibidem,* p. 39.

[1135] *Ibidem,* p. 40.

cuerpo del que estaba enamorado, «desaparece volando», tras violar muchas palabras y promesas".[1136]

El vínculo espiritual que nace entre el amante y el amado, entre el profesor y su alumno, repercute favorablemente a ambas partes: "cuando se juntan amante y amado, cada uno con su principio, el uno sirviendo en cualquier servicio que sea justo hacer al amado que le ha complacido, el otro colaborando, igualmente, en todo lo que sea justo colaborar con quien lo hace sabio y bueno".[1137] Para mantener esta liga entre el maestro y el alumno es necesario templar[1138] el espíritu, pues no es fácil desembarazarse de las distracciones del cuerpo humano; Platón encontró un ejemplo de esta especie de castidad en su maestro Sócrates, de quien cuenta que era capaz de sobreponerse incólume de cualquier tentación física.[1139]

3. *Análisis crítico de Hans Kelsen a la filosofía de Platón*

Hans Kelsen fue un lector crítico de la obra de Platón, pues no consideró a este filósofo griego uno de los pioneros de la democracia; por el contrario, para él se trata de uno de los primeros teóricos del totalitarismo. La crítica que el erudito vienés realizó a la obra de Platón no es superficial; en realidad, cuando se analizan los trabajos que escribió respecto de Platón, lo primero que salta a la vista es el profundo conocimiento sobre la materia que el profesor vienés poseía; podría inclusive llegarse a decir que él era realmente un especialista en el pensamiento platónico del mismo modo que era un especialista del derecho internacional.

Para empezar, no cabe la menor duda de que el líder de la Escuela Jurídica de Viena conocía muy bien todos los aspectos biográficos de Platón. Dicho conocimiento reposaba en el estudio meticuloso que Kelsen realizó de la obra de los mejores especialistas en Platón de aquella época; de acuerdo con el aparato crítico que el jurista vienés empleó, se hace patente que leyó el trabajo de Kurt Singer, Zeller, Ritter, Hildebrant, Mehlis, Chapman, Brecht, Pohlenz, Lagerborg, Wilamowitz-Möllendorff, Gomperz, etcétera.[1140] En efecto, el erudito austriaco conocía con lujo de detalle los episodios más

[1136] *Ibidem,* p. 43.

[1137] *Ibidem,* p. 44.

[1138] *Ibidem,* pp. 60-62.

[1139] *Ibidem,* pp. 83-98.

[1140] Kelsen, Hans, *Amor…, cit.,* pp. 29-39. En particular, véase el aparato crítico que el profesor vienés emplea en las notas a pie de página.

importantes de la vida de Platón; esto es, su estirpe de abolengo, su relación espiritual con Sócrates, el pesimismo que le invadió cuando su maestro fue ejecutado, los primeros viajes que realizó a Siracusa y alrededor del mundo conocido, su fracaso al tratar de llevar a la práctica sus ideas, la fundación de la Academia, así como la paulatina conformación de una comunidad de pensamiento en torno a él; finalmente, Kelsen también estaba al tanto de los últimos intentos de Platón por materializar sus ideas políticas y sus nuevos fracasos. En síntesis, el erudito austriaco dominaba la versión canónica sobre la vida del filósofo griego.

A. *Análisis psicoanalítico de la personalidad de Platón*

La originalidad del trabajo de Kelsen en torno a Platón comienza a percibirse en la interpretación y explicación que realizó sobre la relación entre la personalidad del filósofo griego y su legado intelectual. Con base en los datos biográficos de Platón, gracias al psicoanálisis y con la ayuda de la filología, el líder de la Escuela Jurídica de Viena desarrolló una profunda investigación a través de la cual concluyó que, detrás de la pretendida objetividad o amor al conocimiento que el filósofo griego profesaba, se ocultaba, en realidad, un deseo vehemente por obtener cierto poder político sobre los seres humanos, esto es, sobre los habitantes de las *polis* griegas. Para el jurista austriaco, el pensamiento platónico, y, en general, el de la mayoría de los filósofos idealistas, es el resultado de una personalidad megalomaníaca. Al respecto, Kelsen explica:

> La concepción que podemos hacernos de Platón a partir del vestigio documental no nos muestra una naturaleza erudita y fría, contemplativa, que encuentra sus satisfacciones en una conciencia aguda del mundo, no es una naturaleza filosófica cuyo pensamiento y empeño se dirigían a esclarecer y dilucidar tanto la naturaleza, como la sociedad, a hacer inteligible la profusión confusa de lo dado; más bien *nos muestra un alma sacudida por los más poderosos afectos —aliada a su Eros, del que no podía separarse— en la que residía una voluntad incontenible de poder sobre los hombres.*[1141]

Como se puede apreciar de la cita anterior, Kelsen trató de penetrar en lo más recóndito de la mente de Platón con el propósito de comprender las raíces de su pensamiento. La tarea que se propuso el jurista austriaco, además de ingeniosa y novedosa, era complicada, no sólo por la distancia que

[1141] *Ibidem,* p. 29. Énfasis añadido.

separaba la existencia de ambos autores, sino también por el hecho de tener que leer lo que se oculta "entre las líneas" de las páginas de los *Diálogos* platónicos. Kelsen, en una palabra, estaba desarrollando un metadiscurso sobre la obra del filósofo griego. Pero ¿por qué albergaba Platón en su alma un deseo vehemente de poder sobre los seres humanos? De acuerdo con el jurista vienés, este anhelo del filósofo griego encuentra su origen en la autoconsciencia de ser diferente, así como en el rechazo que la sociedad realizaba a esta característica de su personalidad.

Para empezar, Platón se sabía diferente debido a su extraordinaria capacidad intelectual que lo condujo a pensar que personas como él debían ejercer el poder. Además, Platón, al mismo tiempo, profesaba un amor hacia los varones, pero era un amor no corpóreo, más bien él exigía una lealtad y entrega absoluta entre los miembros de su comunidad. La incomprensión social hacia su Eros era inadmisible a los ojos de una personalidad megalomaníaca como la de Platón; es por ello por lo que, de acuerdo con Kelsen, "los sentimientos de culpabilidad e inferioridad son compensados, mejor aún, sobrecompensados, por una autoconciencia potenciada por la ambición social".[1142] Más adelante, el líder de la Escuela Jurídica de Viena añade: "Éstos, tan luego como superan sus sentimientos de inferioridad y adoptan una actitud positiva hacia la sociedad, pueden hacer esto sólo en la medida en que se perciban a sí mismos mejores que los demás, o más valiosos que la masa".[1143] Esta sería la base de la hipótesis kelseniana sobre la relación entre el pensamiento y obra de Platón; un deseo de poder que nace de un sentimiento de inferioridad convertido en megalomanía.

Las ideas anteriores son expuestas por el líder de la Escuela Jurídica de Viena en un ensayo que publicó en 1933 y que lleva por título *Amor platónico*, en el que continuó desarrollando sus ideas de la manera siguiente: "es la peculiaridad de este Eros la que explica la relación personal de Platón con la sociedad en general y con la sociedad ateniense-democrática en particular. Ella expone su huida de este mundo y al mismo tiempo su anhelo por dominarlo de manera constructiva".[1144] Es decir, de acuerdo con lo expuesto, "La conciencia de «ser diferente» induce un doloroso aislamiento, con ello surge cierta oposición hostil a la sociedad que al no comprender plenamente estas formas peculiares de Eros no sólo las desprecia, sino que a menudo somete su expresión a un castigo jurídico".[1145]

[1142] Kelsen, Hans, *Amor…, cit.,* p. 33.

[1143] *Ibidem,* p. 35.

[1144] *Ibidem,* p. 30.

[1145] *Ibidem,* p. 33.

Con base en los razonamientos anteriores, el erudito austriaco explica que los factores sociales y personales condujeron al filósofo griego a desarrollar una firme convicción: transformar al mundo a su semejanza; la gente como él, inteligente, conocedora de la verdad última, diferente a los demás, debía de gobernar. La principal herramienta que Platón eligió para lograr su objetivo fue la educación, es decir, el control y difusión del conocimiento. Para el filósofo griego, existe una relación entre el poder político y el saber. Al respecto, la explicación que ofrece Kelsen es sumamente esclarecedora: "El deseo pedagógico es a menudo una voluntad de poder camuflada a partir del objeto original… El amor a la juventud y educación siguen siendo la preocupación de aquellas existencias que de esta forma disfrazan su propia situación de una manera ideológica".[1146]

La hipótesis de Kelsen no sólo resulta válida para el caso de Platón, sino que, en realidad, ésta constituye una explicación plausible a casos similares. Tal y como se ha explicado al inicio de este capítulo, el jurista vienés comparte el punto de vista de Max Weber de que la transmisión del conocimiento está ligada en ocasiones al control ideológico sobre los alumnos y la población, pero el erudito austriaco iría más lejos al tratar de encontrar una explicación a este fenómeno. Para Kelsen, el sustrato de aquellas personalidades que veladamente pretenden transmitir un mensaje ideológico bajo los falsos ropajes de una pretendida objetividad científica, podría ser la mezcla de un complejo de inferioridad-superioridad con un vehemente deseo de control ideológico.

Es evidente que los argumentos del erudito austriaco fueron revolucionarios para la sociedad austriaca de la primera mitad del siglo XX, porque esta lectura sobre la relación entre la personalidad y obra de Platón era un tema sobre el que pesaba un absoluto silencio. Más aún, visto en retrospectiva, Kelsen fue uno de los pioneros en identificar los componentes antidemocráticos de la obra de Platón, anticipándose, con ello, a la monografía de Karl Popper que lleva por título *La sociedad abierta y sus enemigos.* El jurista vienés, consciente de que su punto de vista podría resultar escandaloso, explica su convicción intelectual en torno a este asunto en los siguientes términos:

> Una mirada inclusive al temprano periodo de desarrollo de las personalidades más prominentes puede enseñarnos mucho sobre qué tan circunspectos deberíamos de ser en nuestra condena ética de las desviaciones eróticas, qué tan poco deberíamos identificar la norma sexual con la norma moral. Sin embargo, hoy debería ser una proposición autoevidente de que no se viola en el más mínimo grado la veneración debida a un gran hombre en el dominio del

[1146] *Ibidem,* p. 34.

> espíritu al tratar de alcanzar una comprensión de su Eros ya que, sin esto, el entendimiento de su personalidad y su trabajo serían imposibles.[1147]

A decir verdad, los rasgos característicos del Eros platónico no han sido del todo un secreto a lo largo de la historia de la filosofía; el reto para Kelsen consistía más bien en explicar de manera satisfactoria el origen de este Eros y probar la existencia de un rechazo social hacia éste por parte de los atenienses. Lo anterior, por supuesto, sin dejar de recordar la dificultad de la empresa, debido a que la opinión académica en general en torno al Eros platónico ha sido la de que se trataba de una práctica aceptada por la sociedad griega. Así pues, gracias al examen filológico de los *Diálogos*, Kelsen explica que el Eros platónico encuentra su origen en el deseo incestuoso hacia la madre,[1148] no vencido, por parte del filósofo griego, quien veía en toda mujer a su progenitora.[1149] En contraste, en las páginas de los diálogos platónicos se puede apreciar una alabanza hacia los varones de la familia de Platón,[1150] así como un esfuerzo significativo por preservar el recuerdo de ellos. Las mujeres interpretan un papel casi insignificante en la obra del filósofo griego. El desprecio hacia ellas por parte de Platón es manifiesto, pues identifica el principio del bien con lo masculino, y en lo femenino, el del mal; del mismo modo, la razón es varón, mientras que el placer, mujer. Aunque las mujeres también son tomadas en consideración por el pensador griego, por ejemplo, en la *República,* esto es así en la medida en que son masculinizadas.[1151] El desprecio platónico hacia ellas también se hace patente en el mito de la transmutación de las almas, expuesto en el *Timeo,* de acuerdo con el cual si un ser humano durante esta vida material no sigue una existencia virtuosa, reencarnará en un ser inferior; en el caso del varón, este ser inferior sería una mujer, y ésta, en un animal similar al que hubiera guiado su existencia humana.[1152]

Posteriormente, el líder de la Escuela Jurídica de Viena realiza un examen filológico de las obras literarias de los escritores contemporáneos a Platón para determinar si su Eros era aceptado o rechazado socialmente. La tesis central de Kelsen al respecto es la siguiente:

[1147] *Ibidem,* p. 32.

[1148] De acuerdo con la teoría sobre el desarrollo psicosexual de Sigmund Freud, se puede observar que durante los primeros años de existencia del ser humano, existe una especie de atracción erótica del hijo hacia la madre, y de la hija hacia el padre. Para poder insertarse en la sociedad, el humano debe vencer esta atracción y canalizar sus pulsiones hacia otras personas ajenas al seno familiar.

[1149] Kelsen, Hans, *Amor…, cit.,* p. 34.

[1150] *Idem.*

[1151] *Ibidem,* pp. 39-48.

[1152] *Ibidem,* pp. 42-44.

> Platón estuvo constreñido a sublimar su Eros principalmente porque estaba en conflicto con las reglas morales y jurídicas de la sociedad ateniense de su época. La creencia generalizada de que la pederastia era una práctica bastante extendida en el mundo de la antigüedad y, por lo tanto, que no era repudiada moralmente como sí acontecía en la cultura cristiana es completamente incorrecta.[1153]

Por ejemplo, Licurgo había promulgado una ley contra este tipo de prácticas; es más, sólo la elite dórica acostumbraba a practicar este Eros. Jenofonte, en su obra, también describe el rechazo social hacia este Eros.[1154]

La cultura helénica, por medio de su religión y manifestaciones artísticas, expresaba un rechazo abierto hacia el Eros platónico; Zeus, por ejemplo, se caracterizaba por su atracción desenfrenada hacia las mujeres, y Afrodita incorporaba el amor hacia el hombre. Por si lo anterior fuera poco, el matrimonio entre Zeus y Hera se encuentra en el centro de la vida olímpica. Los poemas homéricos también habían seguido la misma línea representada a través del matrimonio entre Héctor y Andrómaca, y el de Odiseo con Penélope.[1155] En ese mismo contexto cultural, es importante recordar que el teatro griego interpretó un papel central en la formación del pueblo heleno y reflejaba los valores del grueso de dicha sociedad. Así, por ejemplo, Eurípides condenó este tipo de Eros; sin dejar de mencionar al comediante Aristófanes, que hizo lo mismo, y quien, por cierto, era un acérrimo detractor de la filosofía platónica.[1156]

En el ámbito jurídico, la legislación ateniense condenaba también el Eros platónico; por ejemplo, la presencia de adultos no autorizados en la noche y durante la madrugada en las escuelas de lucha atenienses debía ser castigada con la pena de muerte; los jóvenes que se prestaban a este tipo de prácticas perdían sus derechos civiles, es decir, ya no podía participar de los cargos públicos, hablar en la asamblea popular ni comparecer ante los tribunales. Los profesores no podían ingresar a las habitaciones de los jóvenes antes del amanecer o después de la puesta del sol; quebrantar esta ley se castigaba con la pena máxima.[1157] El propio Platón, como se ha visto, por ejemplo, en *El banquete,* reconocía que el Eros hacia los jóvenes se encontraba prohibido.[1158] En resumen, la crítica que Kelsen realiza a la relación entre la personalidad de Platón y su doctrina alberga una sólida coherencia lógica interna.

[1153] *Ibidem,* pp. 57 y 58.
[1154] *Ibidem,* pp. 58 y 59.
[1155] *Ibidem,* p. 60.
[1156] *Ibidem,* pp. 61 y 62.
[1157] *Ibidem,* pp. 65 y 66.
[1158] *Ibidem,* pp. 69-71.

B. *La crítica de Hans Kelsen a la teoría de la justicia de Platón*

La teoría política de Platón, y con ella su doctrina sobre la justicia, reposa en su teoría del conocimiento. Para el filósofo griego, la justicia es la obediencia y defensa de su proyecto político. Platón, como un heredero de los místicos pitagóricos, decía haber "visto" la verdad absoluta, el supremo bien; él afirmaba ser el único poseedor de ese conocimiento. Ese bien supremo es la República platónica, un orden jurídico justo que existiría en el mundo metafísico de las ideas; la justicia intrínseca de este ordenamiento jurídico consistiría en organizar de manera armónica y perfecta a la sociedad.[1159]

En consecuencia, justas serían aquellas personas que pusieran todo su empeño en tratar de materializar ese ordenamiento estatal descrito por Platón. Si se considera lo que se ha explicado sobre la teoría del conocimiento, el Eros platónico, el deseo de poder del filósofo griego y el sectarismo de la comunidad que fundó, resulta evidente la naturaleza ideológica de su doctrina.[1160] La defensa de la República platónica implica por supuesto que el filósofo ateniense retribuyera de algún modo a sus acólitos. La existencia del mundo de las ideas, del alma y la doctrina de la transmutación de éstas sentaría las bases de la retribución ultraterrena para aquellos que lucharan en vida por materializar la República platónica,[1161] sin dejar de mencionar, naturalmente, que en la Academia platónica estaban siendo formados los futuros dirigentes de ese modelo estatal, quienes a su pesar gozarían de ciertos privilegios materiales al hacerse con el control del poder político.

No existe la democracia en el pensamiento filosófico y modelo político de Platón porque sus acólitos tendrían que pasar necesariamente por la Academia para formar sus almas, con el objetivo de aproximarse lo más posible a la idea misma de la justicia, pero que en el siglo V a.C. el acceso a la educación estaba reservado para unos cuantos, para una élite. En consecuencia, el grueso de la población tendría que creer en lo que los filósofos platónicos dijeran qué es la justicia. Por este motivo, la salvación ultraterrena estaba dirigida, más bien, a ese grupo selecto de personas. Si éstas, gracias a su formación filosófica, eran capaces de mirar con cierta nitidez a través de esa luz resplandeciente, entonces se aproximarían a la idea misma de la justicia, que podrían transmitir a los demás. Sobre el control ideológico del conocimiento en la obra de Platón, Kelsen explica:

[1159] Kelsen, Hans, "La justicia platónica", trad. de Luis Legaz y Lacambra, en Kelsen, Hans, *La idea del derecho natural..., cit.,* p. 100.

[1160] *Ibidem,* pp. 100 y 101.

[1161] *Ibidem,* pp. 108 y 109.

> La salvación del elegido, del agraciado, esto es, la visión del Bien, que es el secreto del caudillo, se convierte por lo mismo en salvación para los demás, para los gobernados. Pero éstos no pueden seguir al caudillo en su vía de salvación que conduce a la visión directa del Bien, y por eso deben ser excluidos del gobierno. Su salvación no pueden encontrarla sino en la sumisión absoluta a la autoridad del caudillo, que es el único que conoce el Bien y que por conocerlo puede quererlo. Puesto que sólo el gobernante filósofo conoce el Dios-Bien; y por este saber que le pone en posesión de un secreto constituye un ser aparte del resto del pueblo, no queda a éste, es decir, a la masa de los desposeídos de derechos políticos más que la creencia, no en Dios mismo, cuyo conocimiento no puede serles accesible, sino en el saber del regente, en su carisma. Esta creencia es el fundamento de la obediencia incondicional de los súbditos, sobre la que se basa la autoridad del Estado platónico. La mística platónica, expresión la más perfecta del irracionalismo, es una justificación de su política antidemocrática, es la ideología de toda autocracia.[1162]

Las conclusiones a las que llega Kelsen cobran un sentido mucho más profundo cuando se toma en consideración el contexto político y social en el que éstas se gestaron. Efectivamente, no hay que olvidar que desarrolla sus investigaciones a finales de la década de los veinte y principios de la década de los treinta; es decir, durante el surgimiento y ascenso de numerosos regímenes de extrema izquierda y derecha en Europa, como el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo, los cuales eran guiados por caudillos que ejercieron un férreo control ideológico en las universidades gracias a la complicidad de algunos juristas a su servicio. En ese sentido, la cita textual anterior demuestra no sólo un interés apasionado por el tema, sino también constituye una denuncia y una crítica al control ideológico de la población a través del conocimiento "científico". En otras palabras, es probable que no sólo hubiera llegado a las conclusiones expuestas en la cita textual anterior con base en sus pesquisas, sino que también éstas son el producto de una reflexión profunda respecto de la academia de su tiempo.

Al margen de las consideraciones anteriores, es indiscutible que Kelsen miró a la doctrina de Platón como una de las doctrinas sobre el derecho natural de mayor relevancia para Europa debido a las raíces tan profundas que había echado y su vitalidad de fénix a lo largo de numerosos siglos. Estas reflexiones lo condujeron a realizar un examen exhaustivo de los postulados principales a toda doctrina sobre el derecho natural. El jurista austriaco entiende como tal, la existencia de un orden jurídico superior al

[1162] *Ibidem*, p. 116.

creado por el hombre.[1163] La validez del derecho natural sería absoluta,[1164] a diferencia del derecho positivo, que es relativa. En este último caso, debido a la participación del ser humano en su creación, el derecho tendría que entrañar necesariamente cierto dejo de injusticia, que conduciría a su discusión y revisión constante.[1165]

Entre los principales bemoles del derecho natural que Kelsen identificó se encuentran los siguientes: la dificultad para determinar su contenido, el problema para descubrir las sanciones en caso de infracción y su necesaria o inevitable positivación. Para empezar, no hay que olvidar la inestable existencia del derecho natural, el cual ha sufrido numerosas transformaciones a lo largo de la historia.[1166] En cualquier caso, todas las variantes del iusnaturalismo compartirían en común su existencia en la conciencia del ser humano como una especie de representación de una norma en la *psique* o, dicho de otro modo, como un susurro en la conciencia del hombre que produciría un sentimiento o una necesidad interior de obediencia.[1167]

Puesto que el derecho natural carece de sanciones, en principio no sería necesaria la existencia de órganos estatales que lo aplicaran,[1168] sino que se confiaría su conocimiento y obediencia al ser humano. En otras palabras, se trataría de un derecho que impulsaría al hombre hacia la virtud. Sin embargo, pensar de este modo sería pecar de ingenuidad, ya que, nos recuerda Kelsen, "hay que aceptar, a base de la experiencia, que la intuición de lo «acertado» y «justo», es decir, de la consecuencia prescrita por la ordenación jurídico-natural, que el saber sobre la conducta «acertada» y «justa», falta a los hombres, o por lo menos a la mayoría de ellos".[1169]

Aun si existiera un consenso en torno al contenido del derecho natural, todavía sería necesario hacer frente a otro problema: su aplicación. En efecto, la aplicación del contenido del derecho natural requiere cuando menos un acto de la voluntad humana; en consecuencia, el derecho natural tendría que ser positivado, y con ello se desmoronaría la idea de que se trata de un derecho intrínsecamente existente. En otras palabras, el derecho natural sería incapaz de afirmar su existencia sin su positivación.[1170] Pero este fenóme-

[1163] Kelsen, Hans, "La idea del derecho natural", trad. de Francisco Ayala, en Kelsen, Hans, *La idea del derecho natural…, cit.,* p. 22.

[1164] *Ibidem,* p. 13.

[1165] *Ibidem,* p. 14.

[1166] *Ibidem,* p. 19.

[1167] *Ibidem,* p. 16.

[1168] *Ibidem,* p. 19.

[1169] *Ibidem,* p. 34.

[1170] *Ibidem,* pp. 22 y 27.

no conduce de nueva cuenta a cuestionar la nobleza de los actos humanos, porque, aunque se esté de acuerdo en la existencia del derecho natural y su contenido, existe la posibilidad de que su aplicación sea defectuosa en razón de algún interés del hombre. Es necesario, en consecuencia, que los seres humanos sean obligados por la fuerza a respetar el derecho en cuya creación han participado. Sobre el particular, el profesor vienés concluye:

> En tanto que el Derecho natural, cuya existencia objetiva se presupone, debe ser aplicado al caso concreto; en tanto que se pone en relación en el proceso de su individualización con la realidad del acontecer efectivo; en tanto que tiene que ser aplicado por hombres empíricos, la posibilidad de su realización depende de las aptitudes y condiciones de estos hombres empíricos…[1171] En tanto que la gran masa de los hombres carece de la necesaria intuición o de la buena voluntad, o de ambas, para conducirse con arreglo al Derecho natural, es evidente que necesitan ser obligados a ello.[1172]

Kelsen considera que su teoría pura del derecho, así como su relativismo axiológico, superan las críticas que realizó a las tesis principales de todas las doctrinas del derecho natural porque él prescinde del contenido mutable de las normas para presentar las estructuras invariables de cualquier norma jurídica positiva. Además, las normas positivas pueden ser examinadas objetivamente porque no se encuentran en la cabeza del ser humano, sino en los códigos. Finalmente, la aplicación del derecho positivo sí puede ser mesurada. Quizá entre las pocas notas características que podrían compartir ambas formas en las que se presenta el derecho se encuentre la de que las normas del derecho natural también son formuladas como enunciados de deber.

IV. La crítica de Hans Kelsen a la filosofía de Aristóteles

1. *Consideraciones preliminares*

El segundo filósofo griego del que Kelsen se ocupó fue Aristóteles. Las diferencias entre los análisis que el erudito austriaco realizó en torno a Platón y su pupilo son evidentes. Para empezar, no realizó un examen exhaustivo ni de la *psique* ni de la obra de Aristóteles como sí lo hizo con Platón. Para ser más precisos, centró su atención en dos aspectos particulares del legado intelectual

[1171] *Ibidem*, p. 28.
[1172] *Ibidem*, p. 35.

aristotélico: su ética y su teoría política. Las críticas que realizaría a estas áreas de la filosofía aristotélica le permitirían destacar la vacuidad de la doctrina del justo medio. A continuación, el orden expositivo será el siguiente: para empezar, se presentará una síntesis sobre la vida de Aristóteles; posteriormente, se expondrán las tesis centrales de su ética nicomáquea, así como las de su teoría política; por último, se expondrán las críticas que el profesor vienés realizó a estos aspectos de la obra aristotélica.

Esbozo sobre la vida de Aristóteles

Aristóteles nació en 384 a.C., en la ciudad Macedónica de Estagira; su padre era un reconocido médico al servicio del rey Amintas III; el progenitor de Aristóteles murió cuando éste era un crio, razón por la cual quedó al cuidado de su tutor Próxeno de Atarneo. El estagirita fue enviado a Atenas, donde ingresó a la Academia, en la que permaneció durante 20 años.[1173] Como Aristóteles fue el discípulo más brillante de Platón, muchas personas creyeron que él sucedería a su mentor en la dirección de esta institución educativa tras su muerte, pero no fue así, pues quien ocupó la dirección de la Academia fue Espeusipo, un sobrino de Platón. Probablemente el elitismo platónico interpretó algún papel en este episodio histórico, pero tampoco hay que perder de vista que Aristóteles era un meteco (un extranjero) y, en consecuencia, no podía acceder a ciertos cargos públicos, como la dirección de instituciones de educación superior.[1174]

Tras la muerte de su mentor, el estagirita peregrinó durante varios años a lo largo y ancho de Asia menor; de esta manera, se convirtió en el profesor de los hijos de numerosos gobernantes. Durante estos años, realizó algunas de sus investigaciones de carácter jurídico-político más importantes, como la compilación y estudio de poco más de 150 Constituciones. Aristóteles recibió una carta del rey Filipo II, padre de Alejandro de Macedonia (a cuyo apellido se le agregaría años más tarde el adjetivo de "magno"), para que educara a su hijo y los amigos de éste.[1175] El estagirita formó minuciosamente la mente de Alejandro y sus camaradas sobre la base de algunas de las ideas que Platón había desarrollado en la *República*; por ejemplo, fomentó los lazos de convivencia entre Alejandro y sus amigos para asegurar una lealtad

[1173] Candel, Miguel, "Aristóteles, primer filósofo sistemático", en Aristóteles, *Protréptico; Metafísica,* trad. de Carlos Megino Rodríguez y Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (col. Grandes Pensadores), 2014, pp. XII y XIII.

[1174] *Idem.*

[1175] *Ibidem,* p. XIII.

absoluta de éstos hacia aquél. Además, Aristóteles moldeó la mente de su pupilo en los ámbitos de la filosofía y las matemáticas, así como también en literatura y poesía.

Una vez concluida su labor, volvió a Atenas, donde, con ayuda de su colega y amigo Teofrasto, adquirió unos terrenos cerca del templo de Apolo Licio, donde fundó un centro educativo que fue conocido como el Liceo, en el que se enseñaban diferentes materias, sobre todo en lo que hoy llamaríamos ciencias naturales. Puesto que los miembros del Liceo acostumbraban a dar vueltas alrededor de sus jardines, fueron conocidos como los peripatéticos (*peripateîn).* Aristóteles murió el 322 a.C. El Liceo no contó con la misma estabilidad que la Academia, razón por la cual fue trasladado a Alejandría, donde continuaría con sus actividades académicas bajo la dirección de Teofrasto.[1176]

2. *Esbozo sobre la obra de Aristóteles*

Mientras que de Platón se conserva prácticamente todo lo que escribió, de Aristóteles, a pesar de tratarse de un trabajo mucho más extenso que el de su maestro, tan sólo nos han llegado algunos fragmentos. La obra del estagirita se caracterizaba por su sistematicidad, y cubrió un gran número de áreas del conocimiento humano; podría decirse que se trataba de la primera de las enciclopedias de occidente, pero hoy se cuenta tan sólo con sus apuntes juveniles y con las notas que empleaba para dictar sus clases. Aristóteles inauguró una nueva forma de crear conocimiento, muy cercana a lo que hoy concebiríamos como saber científico. En ese sentido, el trabajo de este filósofo influyó de tal manera en Europa y, en general, en occidente, que filosofía y ciencia fueron empleados como conceptos sinónimos hasta el siglo XVIII.[1177]

A. *Ética aristotélica*

Aristóteles fue el primer autor de Occidente en estudiar la ética como una disciplina científica; los principales libros en los que estudia el tema son: *Ética nicomáquea, Ética eudemia* y su *Magna moralia.*[1178] De acuerdo con Aristó-

[1176] *Ibidem,* p. XIV.

[1177] *Ibidem,* p. XIX.

[1178] Martínez Manzano, T., "Introducción", en Aristóteles, *Ética nicomáquea; Ética Eudemia; Acerca del alma,* trad. de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (col. Biblioteca Clásica), 2015, p. 11.

teles, la ética es una disciplina que debe ser examinada de manera independiente respecto de cualquier otro saber. En segundo lugar, la ética, para Aristóteles, posee un evidente carácter psicológico, que constituye un proceso para discernir entre dos o más elementos ideales contrarios. Finalmente, la ética aristotélica entraña una marcada dimensión práctica, pues no se trata de una reflexión erudita sobre el bien, como en el caso de Platón, sino de un instrumento para ser empleado en la vida cotidiana.[1179]

En efecto, Aristóteles explica que la ética es un instrumento para que el individuo pueda alcanzar su felicidad, e indica que existen tres tipos de felicidad: los placeres sensuales, los honores y, finalmente, la virtud. La felicidad asociada a los placeres sensuales es la manifestación más vulgar de ésta, por lo que la considera como una expresión propia de los animales. La felicidad vinculada a los honores sería un estímulo para la vida militar. Finalmente, la virtud sería la mejor de las felicidades y el fruto de una vida contemplativa.[1180] La clasificación aristotélica sobre la felicidad coincide con las almas platónicas de bronce, plata y oro. Pues bien, la virtud no es un estado de bienestar permanente, sino que se trata de un hábito que puede alcanzarse con esfuerzo; en otras palabras, la ética aristotélica consiste en educar las emociones.[1181]

Ahora bien, ¿de qué manera se practica la ética? La teoría del justo medio (*mesótes*) es la respuesta del estagirita. Para entender el método de Aristóteles es necesario estar consciente de la existencia de dos tipos de virtud, la dianoética y la ética en sentido estricto; la primera es el descubrimiento de los valores a través de la educación, mientras que la segunda es una herramienta cotidiana que consiste en situarse en un punto medio entre una virtud pura y un vicio extremo. La virtud dianoética es el producto de la reflexión; la virtud en sentido estricto es el fruto de la práctica. Ambas están ligadas porque la primera es una directriz para la segunda, mientras que esta última suministra el material que permite la elaboración de aquélla.[1182]

Así pues, la ética aristotélica es una ética de la moderación, ya que el estagirita devuelve al individuo la responsabilidad de sus decisiones y consecuencias a éstas. Se trata de una ética de la moderación porque las personas deben situarse a cada paso que dan entre el exceso y el defecto, entre lo mucho y lo poco; por ejemplo, la valentía sería el punto medio entre la temeridad y la cobardía; la liberalidad, el punto medio entre la prodigalidad y

[1179] Candel, Miguel, *op. cit.,* pp. LXII-LXX, LXXXI-LXXXVI.

[1180] Martínez Manzano, T., *op. cit.,* p. 13.

[1181] Candel, Miguel, *op. cit.,* pp. LXV-LXX.

[1182] Aristóteles, "Ética nicomáquea", en Aristóteles, *op. cit.,* pp. 43 y 44.

la tacañería.[1183] La ética requiere de la dianoética, es decir, de una reflexión filosófica profunda porque el método aristotélico conduce a otros problemas. Por ejemplo, el justo medio podría no ser el mismo en función del sujeto que valore. Por si lo anterior fuera poco, también habría que preguntarse si existen vicios que no admitan un punto medio, como la injusticia, la perversidad y la envidia.[1184]

Aristóteles también añadió otros elementos a su teoría ética, como la deliberación y la elección. El primero es un diálogo interno del individuo porque éste debe identificar el exceso y el defecto. Posteriormente, él tiene que desarrollar argumentos en torno a un punto y otro, para, finalmente, tomar una decisión.[1185] El proceso anterior, esto es, la deliberación, búsqueda del justo medio y la elección formarían, en opinión del filósofo griego, mejores ciudadanos y, con ello, mejores leyes, las cuales tendrían como fin principal la distribución moderada de los bienes entre la población por medio de la ley. De este modo, Aristóteles concluye que la justicia es la obediencia al texto de la ley.[1186]

B. *Teoría política*

La principal obra de Aristóteles en este ámbito lleva por título precisamente *La política*, pero es un libro inconcluso. Los numerosos editores de esta obra han ordenado los libros que lo integran de diferentes maneras con el objeto de darle mayor coherencia;[1187] es por este motivo por el que el texto aristotélico podría admitir numerosas lecturas. A través de sus páginas, Aristóteles se debate entre alejarse de la dirección de su maestro Platón para desarrollar un pensamiento original, o, de algún modo, darle continuidad a su pensamiento. Por una parte, el estagirita quería desarrollar una teoría política que pudiera tener una aplicación práctica. Además, quería descubrir la manera en que el hombre de Estado puede gobernar adecuadamente de acuerdo con las condiciones políticas a su alrededor.[1188] Por otra parte, la teoría política aristotélica, que se encuentra conectada con la teoría ética del estagirita, revela que el pensamiento del filósofo griego es en realidad muy

[1183] *Ibidem,* pp. 43-52.
[1184] *Ibidem,* pp. 51-57.
[1185] *Ibidem,* pp. 59-66.
[1186] *Ibidem,* pp. 100-108.
[1187] Sabine, George H., *Historia de la teoría política (revisada por Thomas Landon Thorson),* 3a. ed., trad. de Vicente Guerrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 91 y 92.
[1188] *Ibidem,* p. 94.

similar al de Platón.[1189] En efecto, Aristóteles, al igual que su maestro, concibe a la sociedad como un comunidad de seres humanos compuesta por tres clases sociales: la clase trabajadora, la milicia y una elite gobernante.

El estagirita realizó un examen meticuloso de las Constituciones de un gran número de *polis* griegas; gracias a este estudio concluyó que existen tres formas de gobierno puras y tres impuras. Por una parte, se encuentran la monarquía, la aristocracia y la República; por otra parte, se hayan las formas impuras, esto es, la tiranía, oligarquía y democracia. La clasificación aristotélica reposa en el número de personas que ejercen el poder político, así como el fin que persiguen al ejercerlo. La línea que divide a los gobiernos puros de los impuros es el respeto de las normas que han sido establecidas gracias a la participación de los ciudadanos.[1190] La participación de los ciudadanos en la creación de las normas sería el resultado de un reposado pensamiento que sería producto del método ético ideado por Aristóteles; al mismo tiempo, el Estado aristotélico perseguiría un ideal ético que sería la búsqueda del equilibrio entre las clases sociales.[1191]

3. *Crítica de Hans Kelsen a la ética aristotélica*

En 1933, Kelsen publicó un ensayo titulado *La "política" de Aristóteles y la política heleno-macedónica*; aunque los manuscritos del estagirita se distinguen de los de su maestro por su sobriedad, el profesor austriaco consideró y tildó a Aristóteles de ser un continuador encubierto de las tesis centrales de Platón. El profesor austriaco explica que, cuando menos en apariencia, el estagirita hizo su mejor esfuerzo en presentar sus ideas como la contrapartida de la doctrina de Platón. En efecto, mientras que el filósofo griego desarrolló una doctrina idealista, Aristóteles era un filósofo empirista. Sin embargo, ambos filósofos comparten el mismo principio a partir del cual todo entra en movimiento; Platón hablaba de un concepto supremo, la justicia, en tanto que Aristóteles hizo referencia a un bien supremo, esto es, Dios o un primer motor.[1192] Es evidente que los dos filósofos estaban conscientes de que la definición de dicho principio supremo sería en vano al ser cuestionada de manera constante, razón por la que jamás dieron cuenta del contenido de aquel bien supremo.

[1189] *Idem.*

[1190] *Ibidem,* pp. 95 y 96.

[1191] *Ibidem,* pp. 97, 98, 105, 108 y 109.

[1192] Kelsen, Hans, "La «política» de Aristóteles y la política heleno-macedónica", trad. de Luis Legaz y Lacambra, en Kelsen, Hans, *La idea del derecho natural…, cit.,* p. 118.

Por si lo anterior fuera poco, en caso de que hubieran tratado de responder dicha interrogante, aun con cierto grado de sofisticación, de inmediato se les hubiera preguntado la manera a través de la cual ellos habían entrado en contacto con aquel bien, mientras que otras personas no lo habían logrado y, probablemente, jamás lo lograrían.[1193] En el caso de Aristóteles, quizá el problema sea mucho más grave, puesto que su sistema hace referencia al mundo del ser, y, por lo tanto, ese primer motor tendría que formar también parte del mundo sensible.[1194] De esta manera, Kelsen demostró que la obra aristotélica era contradictoria. En efecto, Aristóteles había tratado de presentarse ante la comunidad académica como una especie de innovador en relación con la obra de su maestro, de ahí su afán por estudiar y clasificar los fenómenos del mundo sensible, así como su vehemente deseo por desarrollar una teoría ética de naturaleza de carácter práctico. Sin embargo, el punto de partida de la teoría aristotélica continúa situándose en el mundo de las ideas, porque los valores no se encuentran en ningún recoveco del mundo sensible.[1195]

Pero no sólo eso, Aristóteles afirma haber encontrado un método matemático, cuasi científico, para resolver los conflictos morales, aunque éstos no podrían ser dirimidos mediante fórmulas destinadas a regular aspectos del mundo sensible. En efecto, es posible medir con exactitud la distancia entre el punto A y el punto B en un terreno, pero ¿de qué manera se podría estar seguro de que C es el punto medio entre una virtud A y un vicio B? Por si lo anterior fuera poco, no sólo basta identificar la virtud y el vicio, sino también sopesar las consecuencias de inclinar la balanza en favor o en contra de uno u otro. En otras palabras, mientras que decantarse por un vicio puede ser favorable para algunas personas y perjudicial para otras, optar por la virtud también puede resultar contraproducente para ciertos individuos.[1196] De esta manera, Kelsen demuestra que la doctrina aristotélica de la virtud no es más que una fórmula vacía de todo contenido.

4. *Crítica de Hans Kelsen a la teoría política aristotélica*

La teoría política de Aristóteles se encuentra vinculada a su teoría ética.[1197] El punto medular de la teoría política del estagirita es la división

[1193] *Ibidem,* p. 119.

[1194] *Ibidem,* p. 120.

[1195] *Ibidem,* p. 128, *passim*.

[1196] Kelsen, Hans, "¿Qué es justicia?", trad. de Albert Calsamiglia, en Kelsen, Hans, *¿Qué es justicia?,* trad. de Albert Calsamiglia, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp. 55 y 56.

[1197] Kelsen, Hans, "La «política» de Aristóteles…", *cit.*, pp. 128 y 129. La tesis del líder de la Escuela Jurídica de Viena ha sido sostenida también por otros autores contemporáneos;

tripartita de las formas de gobierno. Las formas puras son la monarquía, la aristocracia y la República; las formas espurias o impías son la tiranía, la oligarquía y la democracia. Las primeras se distinguen de las segundas por la búsqueda del bien común, el respeto a la ley y la sujeción voluntaria a ésta por parte de los ciudadanos. En las formas de gobierno puras existe una directriz axiológica clara: el bien común.[1198] En palabras del propio Aristóteles:

> Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.[1199]

A Kelsen le llama la atención el hecho de que Aristóteles defiende en algunos momentos a la monarquía, mientras que, en otros, a la República, sin dejar de mencionar que despreciaba abiertamente a la democracia.[1200] De acuerdo con el fundador de la teoría pura del derecho, esta tensión reflejada en la obra de Aristóteles se debe a que éste, durante 20 años, había vivido arropado por la libertad republicana de Atenas, al tiempo en que se había convertido en el maestro y consejero personal de Alejandro Magno, quien era el heredero del rey de Macedonia, Filipo II. El estagirita, debido a ciertos compromisos políticos, no podía despotricar ni en contra del republicanismo ni en contra de la monarquía, pero tampoco podía decantarse abiertamente por una u otra forma de gobierno.[1201] Sin embargo, con gran sutileza, Aristóteles va conduciendo al lector hacia una opinión favorable en torno a la monarquía.

Por si lo anterior fuera poco, el concepto de "bien común" equivaldría a la doctrina del punto medio, sin importar la forma de gobierno de que se trate; esta doctrina, como cabe recordar, fue considerada una fórmula vacía por Kelsen, sin dejar de mencionar, por supuesto, que el concepto mismo de bien común no es más que una fórmula vacía que varía de una época a otra.[1202] El propio Aristóteles ya se había dado cuenta del problema al tratar de determinar la persona o personas que deberían gobernar; los desposeí-

---

cfr. García Valdés, Manuela, "Introducción", en Aristóteles, *Política,* trad. de Manuel García Valdés, Madrid, Gredos (col. Biblioteca Clásica), 2015, pp. 13 y ss.

[1198] Aristóteles, *Política, cit.*, pp. 115, 120 y 122.

[1199] *Ibidem,* p. 117.

[1200] Kelsen, Hans, "La «política» de Aristóteles…", *cit.*, p. 134.

[1201] *Ibidem,* pp. 140, 141 y 159-168.

[1202] Kelsen, Hans, "¿Qué es justicia?", *cit.*, pp. 42 y 43.

dos seguramente querrán privar de sus bienes a los ricos, mientras que éstos creerán que si aquéllos son incapaces de administrar sus propios recursos, con mayor razón no podrán hacerlo adecuadamente respecto de los bienes de la *polis*.[1203]

A pesar de todo, el estagirita no abandona el concepto de bien común, el cual identifica con la obediencia al texto de la ley. En efecto, para zanjar cualquier disputa en torno a qué se debe entender como tal y quién debe gobernar, Aristóteles propone que la ley se sitúe por encima de todos los ciudadanos; éstos, al participar en su promulgación, serían los responsables de velar por el bien común.[1204] Sin embargo, el imperio de la ley aristotélico admite una excepción: en última instancia, el monarca no se encuentra sujeto a las normas porque él reúne todas las virtudes. De este modo, Aristóteles vuelve de nueva cuenta a la senda trazada por su mentor, Platón, al enarbolar la teoría del filósofo-gobernante.[1205] En palabras del estagirita:

> …resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son la ley. Ciertamente, sería ridículo que alguien intentara legislar para ellos. Quizás le dirían lo que Antístenes atribuye a los leones, cuando las liebres hablando en la asamblea reclaman los mismos derechos para todos.[1206]

Aunque el líder de la Escuela Jurídica de Viena comparte con Aristóteles el respeto por el derecho, el jurista austriaco no está de acuerdo en identificarlo con la justicia, porque actuar de este modo sería justificar un orden social previamente establecido a través de las normas jurídicas. Kelsen, sin embargo, quería mantener una estricta objetividad científica en sus investigaciones científicas. En el plano teórico, el jurista estaba convencido de que la ciencia sólo puede dar sus mejores frutos en un ambiente de libertad; en el plano práctico, el jurista vienés estaba consciente de que la democracia, para que fuera tal, debe de acoger todos los valores posibles. Aunado a ello, el profesor vienés situó el texto de las normas por encima de cualquier ciudadano y no admitió ninguna excepción a esta regla; en otras palabras, hasta el propio monarca estaría obligado a cumplir con lo prescrito por el derecho. Finalmente, Kelsen, a diferencia de Aristóteles, rechazó también la hipótesis de que el Estado posee un fin último. De acuerdo con el primero, el Estado

---

[1203] Aristóteles, *Política, cit.,* pp. 122 y 123.

[1204] *Ibidem,* p. 131.

[1205] Kelsen, Hans, "La «política» de Aristóteles…", *cit.*, pp. 143-150.

[1206] Aristóteles, *Política, cit.,* p. 132.

no posee un fin preestablecido, sino que éste varia en cada época y lugar. En síntesis, la crítica que el líder de la Escuela Jurídica de Viena realizó al concepto de Estado aristotélico le permitió subrayar lo original de su modelo sobre el Estado y el derecho, el cual es un engranaje de normas, libres de todo contenido moral.

5. *La justicia como problema: entre la tradición filosófica y la ciencia jurídica de Kelsen*

El jurista austriaco desarrolló una crítica sistemática a la filosofía política y moral de Platón y Aristóteles, cuyo punto culminante es su ensayo *¿Qué es la justicia?*, publicado en 1953. Este ensayo no es una pieza aislada, sino la síntesis de una larga trayectoria intelectual en la que Kelsen confrontó los fundamentos filosóficos del iusnaturalismo griego con el objetivo de construir un modelo formalista del derecho, libre de contenidos morales y metafísicos.

Desde 1928, Kelsen buscó desmontar la idea de una justicia universal enraizada en la tradición platónica. Su producción al respecto es vasta: escribió manuscritos y ensayos como *La justicia platónica* (1930) y *Platón o la ilusión de la justicia* (1950), en los que critica a Platón por convertir la justicia en un ideal abstracto con pretensión normativa universal, lo que —según él— encubre una estrategia de poder ideológico. Interpreta la figura del filósofo-rey como la cristalización del deseo de control político enmascarado como sabiduría objetiva.

La crítica a Aristóteles, aunque menos desarrollada, apunta en la misma dirección: el jurista vienés señala que su ética del justo medio y su noción de "bien común" introducen principios trascendentes sin posibilidad de verificación racional, lo que contradice el carácter empírico que se atribuye a su pensamiento. Así, para Kelsen, tanto Platón como Aristóteles perpetúan un error estructural al fundar el derecho en valores metafísicos.

Estas investigaciones reforzaron en el profesor austriaco su tesis fundamental: la justicia, entendida como valor absoluto, no puede constituir ni el punto de partida ni el objetivo final de una ciencia jurídica. *¿Qué es la justicia?* recoge esta conclusión y declara de forma explícita la imposibilidad de construir un concepto universal y racionalmente verificable de justicia.

No obstante, su postura puede ser objeto de numerosas críticas. Se le puede reprochar un reduccionismo ideológico, especialmente en su interpretación de Platón. Al considerar que la teoría de las ideas no es más que una coartada de dominio político, Kelsen pasa por alto su dimensión pedagógica

y cosmológica, aplicando categorías modernas a contextos antiguos sin suficiente matización.

Asimismo, su crítica a Aristóteles ha sido calificada de descontextualizada, pues exige de su filosofía una cientificidad axiológicamente neutral que nunca pretendió ofrecer. El estagirita proponía una *phronesis*, una sabiduría práctica adaptada a circunstancias históricas concretas, no una teoría normativa absoluta.

Otra crítica apunta a la paradoja del anti-metafísico que emplea herramientas metafísicas. Kelsen rechaza los fundamentos no verificables de Platón y Aristóteles, pero su propia noción de "norma fundante" también carece de base empírica y ha sido comparada con una ficción normativa similar a las ideas platónicas. Giuseppe Capograssi, por ejemplo, señala que la norma fundante es, en el fondo, una ficción útil, una suerte de "primer motor inmóvil" del sistema jurídico, sin ser menos abstracta o indemostrable que las ideas platónicas.

Se le puede objetar además una falta de apertura hermenéutica. Su lectura polémica de los textos antiguos impide un diálogo con la tradición que podría enriquecer su propia teoría, especialmente frente a tensiones modernas entre derecho, poder y moral. En efecto, la aproximación de Kelsen a los textos clásicos no busca interpretar, sino refutar. Esto podría ser visto como una actitud poco filosófica, especialmente en lo que respecta a la posibilidad de establecer un diálogo con la tradición.

Finalmente, se señala su omisión de la dimensión práctica y política de la justicia. Al separar el derecho de la justicia, su teoría no ofrece herramientas para criticar normas injustas. Radbruch o Capograssi han advertido que esta neutralidad deja al derecho indefenso ante el autoritarismo. En su afán de separar el derecho de la justicia como valor moral, Kelsen pasa por alto que toda teoría jurídica, por más formalista que sea, tiene efectos en el mundo social. Ignorar la dimensión valorativa del derecho, o reducirla a una elección subjetiva o irracional, puede tener como consecuencia la imposibilidad de criticar jurídicamente normas injustas.

Las críticas anteriores revelan tensiones profundas en el proyecto teórico kelseniano. Su rechazo del absolutismo moral es coherente con su defensa de una ciencia jurídica autónoma, pero su método de crítica y su propia estructura conceptual no están exentos de paradojas. No obstante, estas tensiones también dan cuenta de la riqueza y complejidad de su pensamiento, y del ambicioso esfuerzo por salvaguardar la objetividad científica en tiempos de crisis.

El proyecto del erudito austriaco es ambicioso: preservar la autonomía de la ciencia jurídica mediante un formalismo metodológico fundado en el

relativismo axiológico. Al desmontar la idea de una justicia trascendente, el jurista vienés libera al derecho de su subordinación a una moral impuesta y reivindica el pluralismo normativo dentro de una democracia procedimental. Este esfuerzo constituye una de las más sofisticadas defensas de la objetividad científica y del respeto a la diversidad de valores en el pensamiento jurídico contemporáneo.

V. Crítica de Hans Kelsen a la filosofía de Eric Voegelin

1. *Consideraciones preliminares*

Los estudios que Kelsen realizó en torno a la filosofía de Platón y Aristóteles le permitieron llegar a la conclusión de que la moral no puede ser ni el punto de partida ni el punto de llegada de una ciencia jurídica, porque no es posible establecer una jerarquía objetiva de valores, mientras que toda ciencia persigue en general la objetividad de sus análisis y conclusiones para ser considerada como tal. Las reflexiones que realizó el jurista vienés no se detuvieron en el análisis de los filósofos griegos antes mencionados, sino que, por el contrario, se extendieron al examen de la obra de ciertos autores que comenzaron a desarrollar sus doctrinas en el área de las ciencias del espíritu, las cuales se caracterizaban por ser una especie de mezcla entre la teología política, ideología y revitalización de algunos de los postulados de la doctrina platónica. El interés de Kelsen por esta cuestión se reavivó en la década de los cincuenta debido a la publicación de un libro escrito por su antiguo alumno Eric Voegelin, el cual lleva por título *Una nueva ciencia de la política.*

En esencia, en su libro, Eric Voegelin realiza un examen crítico sobre la modernidad y la ciencia positivista con el propósito de desacreditarlos y sustituirlos por una doctrina sobre la política basada en el retorno a la lectura de autores clásicos, como Platón; también propuso la revitalización de algunos postulados de la doctrina cristiana y la mezcla de éstos con ciertas directrices de carácter ideológico. De acuerdo con Voegelin, la ciencia positivista había remplazado la búsqueda de la verdad por el rigor metodológico y, con ello, se cerraba la puerta a cualquier conocimiento trascendente. Esto trajo como consecuencia que los fundamentos morales de la civilización cristiana se resquebrajaran dejando inerme a las ciencias sociales ante cualquier ideología.[1207]

[1207] Hernando Neto, Eduardo, "Es posible una nueva ciencia política? A propósito del debate Kelsen-Voegelin", en Ibarra Palafox, Francisco; Carrillo Salgado, Augusto Fernando; Muñoz Mendiola, Julio César, y Hernández Manríquez, Javier, *op. cit.,* p. 187.

El jurista vienés quedó horrorizado y atónito frente a lo que consideró una pseudociencia del derecho, esto es, la "nueva" ciencia de la política de Voegelin. La "ciencia" de éste, explica el jurista austriaco, era una reformulación del platonismo; en otras palabras, se trataba de una manifestación de una ideología ya superada bajo los supuestos ropajes de una ciencia jurídica y política, tan "objetivas" como "novedosas". Kelsen se autoimpuso la tarea de escribir una recensión al libro de su pupilo, que tituló *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*. La recensión fue tan meticulosa y profunda que incrementó progresivamente su extensión hasta rebasar las 100 páginas; sin embargo, a pesar de la profundidad y riqueza conceptual de ésta, el profesor austriaco jamás la publicó mientras estuvo con vida.

En torno a esta decisión, se han colocado sobre la mesa tres posibilidades:[1208] la primera, y quizá la más obvia, es que Kelsen no quiso publicar su recensión porque el número de páginas era tan vasto que ninguna revista podría haberla acogido como una reseña. También es probable que se hubiera abstenido de publicar su reflexión como un libro debido a que ésta no era nada halagadora para Voegelin; el fundador de la teoría pura del derecho pudo haber considerado que su recensión sería más bien una especie de falta de respeto. También cabe la posibilidad de que no hubiera publicado su "reseña" debido a que su interés por el tema fue tan intenso que decidió emprender una investigación más extensa y profunda; en otras palabras, es probable que hubiera considerado que su trabajo se diluiría en las páginas de una investigación más amplia, la cual fue publicada de manera póstuma con el título *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones"*.

Esta última hipótesis parece ser la más fuerte de todas debido a la fuerza explicativa que comporta y la evidencia documental que se conserva. En efecto, en 1955, Kelsen escribió a Colin E. Franklin, editor de *Routledge and Kegan Paul*, para informarle que estaba trabajando en un nuevo libro; en una carta conservada por el Instituto Hans Kelsen en Viena, dirigida al editor referido, el jurista austriaco le explica: "Mientras me ocupaba del problema de la justicia en filósofos o sociólogos del siglo XIX, como Comte, Marx, Nietzsche y otros, he descubierto que en algunas recientes teorías de la cultura se ha intentado encontrar implicaciones teológicas en las obras de estos

[1208] Eckhart, Arnold, "Posfacio", trad. de Joaquín Etorena, en Kelsen, Hans, *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin,* trad. de Isolda Rodríguez Villegas, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 259-264. En su posfacio, Arnold Eckhart juega también con la posibilidad de que Kelsen se hubiera irritado con Voegelin debido a que él estaba tratando de trazar su propia senda apartada de la línea de investigación de su mentor.

autores, y reinterpretarlas como teología disfrazada o desnaturalizada".[1209] Al parecer, mientras redactaba su "reseña", Kelsen se dio cuenta de que el libro de Voegelin era en realidad la muestra de una tendencia cada vez más recurrente en las ciencias del espíritu: la "teologización" del conocimiento "científico". De esta manera, en la carta en comento, el jurista vienés añade:

> Este intento se combina con una tendencia más o menos explícita de anular la emancipación de la ciencia de la especulación metafísica religiosa, emancipación que es un elemento característico de la civilización moderna. Esta tendencia presente en la literatura contemporánea me ha parecido tan grave que le he dedicado un estudio.[1210]

De algún modo, la investigación que emprendió estuvo conectada con lo que ya había escrito sobre los filósofos griegos, pero no sólo eso, sino también con algunas de las ideas principales que había sostenido al debatir con Rudolf Smend y Carl Schmitt.

Toda la evidencia disponible parece indicar que tras concluir su "reseña", comenzó una investigación exhaustiva sobre el origen y el desarrollo de las ideas principales de las teorías sobre teología política; dicha investigación le llevó más o menos una década. A principios de 1960, concluyó el libro, inclusive entregó el manuscrito a su editor y corrigió las pruebas editoriales, pero en 1964, cuando el libro estaba a punto de salir a la venta, el profesor austriaco decidió retirarlo del proceso editorial, razón por la cual se vio obligado a pagar una indemnización a su editor, que cubrió con su propio peculio. Tendrían que pasar aproximadamente 50 años para que el Instituto Hans Kelsen decidiera publicar los resultados de esa investigación con el título de *Religión secular* (2012), que había sido escrito en inglés y que apareció en esa misma lengua.[1211]

Del mismo modo que sucedió con la reseña que el fundador de la teoría pura del derecho había escrito respecto de la obra de Voegelin, los motivos por los cuales Kelsen no publicó su libro *Religión secular* continúan siendo un misterio. Se ha especulado con la posibilidad de que dudó de la verosimilitud de los resultados de su investigación debido a lo avanzado de su edad (cuando realizó su investigación contaba con aproximadamente 80 años); probablemente el profesor austriaco dudó de su capacidad como investiga-

[1209] La Torre, Massimo y García Pascual, Cristina, "Hans Kelsen, Eric Voegelin y la legitimidad de la modernidad", trad. de Manuel Abella, en Kelsen, Hans, *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones",* trad. de Manuel Abella, Madrid, Trotta, 2015, pp. 24 y 25.

[1210] *Idem.*

[1211] *Ibidem*, p. 23.

dor y quizá de que estuviera comprendiendo con claridad los debates de su tiempo. También es posible que no hubiera querido publicar su obra con base en el contexto político de finales de 1950 y principios de 1960. Efectivamente, en aquel momento, Voegelin se había convertido en uno de los principales intelectuales del macartismo,[1212] razón por la cual Kelsen quiso evitar un confrontamiento directo con él para preservar la tranquilidad profesional y política que había conquistado con tanto esfuerzo en la Unión Americana. Por último, el titubeo del profesor vienés podría haber estado ligado a la aparición de las obras de Bertrand Russell y Julian Huxley, quienes afirmaban la existencia de sentimientos religiosos sin la necesidad de un Dios; tesis que era contraria a lo que Kelsen había sostenido a lo largo de las páginas que conforman su obra inédita.[1213]

Por lo que respecta al plano personal, la tensión entre Kelsen y Voegelin representa un proceso de distanciamiento paulatino entre los miembros fundadores de la Escuela Jurídica de Viena y su mentor. En efecto, al inicio, la Escuela era un grupo de investigación compacto y sólido que compartía intereses en común y que estaba guiado por el jurista vienés. Sin embargo, poco a poco sus miembros fueron tomando su camino y dirigiendo sus investigaciones por sendas inclusive contrarias al formalismo de la teoría pura, tal es el caso de Adolf Merkl, Fritz Sander, Luis Legaz y Lacambra y Luis Recaséns Siches. El erudito austriaco, poco a poco, fue quedándose solo. En el caso de Eric Voegelin, escribió su tesis doctoral en ciencia política bajo la dirección del jurista austriaco Othmar Spann, misma que concluyó y defendió en 1922. La relación entre ambos fue tan estrecha que Voegelin se convirtió en asistente de investigador de Kelsen al año siguiente,[1214] esta cercanía duró aproximadamente diez años.

El distanciamiento entre ambos pensadores no sólo fue intelectual, sino también político e ideológico, pues en algún momento de su existencia, Voegelin cedió a la fascinación del austrofascismo.[1215] Primero, Voegelin se aproximó a Othmar Spann, con el que compartió su fe católica y visión conservadora de la vida;[1216] posteriormente, comenzó a publicar una serie de polémicos libros, entre los que se encuentran, por ejemplo, *Raza y Estado;* tres años más tarde, publica *El Estado autoritario.*[1217] Los textos se encuentran escritos en un lenguaje bastante ambiguo; por una parte, podrían ser interpre-

[1212] *Ibidem,* pp. 25 y 26.
[1213] *Ibidem,* p. 26.
[1214] Hernando Neto, Eduardo, *op. cit.,* p. 184.
[1215] La Torre, Massimo y García Pascual, Cristina, *op. cit.*, p. 11.
[1216] *Ibidem,* p. 12.
[1217] Hernando Neto, Eduardo, *op. cit.,* p. 184.

tados como un análisis sobre la relación entre la ideología de ciertos regímenes autocráticos y las ciencias sociales, pero, por otra parte, también pueden leerse como una especie de loa al austrofascismo.

Durante la década de los treinta, Voegelin se deshizo en alabanzas a favor del régimen autoritario de Austria, pero no consiguió ganarse la simpática absoluta de los nazis. Por esta razón, en 1938, tras la invasión de las tropas de Adolf Hitler a Austria, Voegelin decidió huir hacia los Estados Unidos de América,[1218] en donde desarrollaría investigaciones en torno a la ciencia política, la filosofía moral y la historia del pensamiento político europeo. Al parecer, Voegelin simpatizó en algún momento de su existencia con el austrofascismo como parte de una estrategia para salvaguardar su integridad personal, física y profesional.

2. *Argumentos principales de Eric Voegelin a favor de una "nueva" ciencia de la política*

El libro *Una nueva ciencia de la política* es el producto de un periodo de investigación que Voegelin realizó en 1950 en Europa gracias al apoyo de la Fundación John Simon Guggenheim, un subsidio del Consejo de Investigación de la Universidad del Estado de Louisiana y el resultado de seis conferencias que él dictó en 1951.[1219] El libro es un ensayo sobre filosofía política, filosofía moral y filosofía de la religión. Al tratarse de un ensayo, los conceptos que introduce no se encuentran libres de contradicciones.

Voegelin comienza su exposición expresando su inconformidad y oposición hacia la ciencia positivista; en ese sentido, las principales críticas del autor son que el positivismo produjo una "hipertecnificación" de la sociedad occidental, el abandono del interés por encontrar un conocimiento trascendente para sustituirlo por un deseo vehemente por hallar una verdad "objetiva" basada en un método rígido. Para este pensador, el individuo se encuentra enajenado por los "progresos científicos". Voegelin propone como punto de partida para la refundación de las ciencias del espíritu y, en particular, de la ciencia política, un retorno al estudio de la doctrina de autores como Platón y Aristóteles, así como un regreso a la especulación metafísica[1220] de carácter religioso con el objetivo de alcanzar verdades trascendentes,[1221] es

[1218] La Torre Massimo y García Pascual, Cristina, *op. cit.,* p. 14.

[1219] Voegelin, Eric, *La nueva ciencia de la política. Una introducción,* trad. de Joaquín Ibarburu, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 10.

[1220] *Ibidem,* p. 19.

[1221] Carabante Muntada, José María, "Experiencia religiosa y orden político. La propuesta de Eric Voegelin", *Analysis 2X,* 2021, pp. 107-114.

decir, resultados que vayan más allá de la suma de hechos y variables empíricas. y que conduzcan al ser humano a una especie de estado de iluminación. Al respecto, Voegelin explica:

> Una mayor generalización respecto de la relación de los grados de racionalidad con las experiencias religiosas y la comparación con las instancias griega y cristiana exigían un nuevo estudio de la filosofía griega que revelara las relaciones entre el desarrollo de la metafísica griega y las experiencias religiosas de los filósofos que las desarrollan, y un estudio más amplio de la metafísica medieval tiene que establecer la correspondiente relación para el caso cristiano.[1222]

Voegelin considera que el retorno a la lectura de autores como Platón y Aristóteles debe realizarse tan sólo como escaramuza, ya que él está consciente de la imposibilidad de restaurar en su totalidad el pensamiento filosófico de estos autores.[1223] Por tal motivo, más adelante, añade:

> Devolver la ciencia política a sus principios implica que el trabajo de restauración es necesario debido a que se perdió la conciencia de esos principios. El movimiento hacia la reteorización debe entenderse, de hecho, como una recuperación de la destrucción de la ciencia que caracterizó a la era positivista en la segunda mitad del siglo XIX.[1224]

Una vez dado este paso, es necesario continuar con la marcha, es decir, trazar una nueva senda que conduzca al desarrollo de lo que él llama "una nueva ciencia de la política".

Además de lo anterior, Voegelin considera que es importante introducir de nueva cuenta valores a la actividad científica; en otras palabras, expresa estar en desacuerdo en despojar a la ciencia de todo juicio de valor y explica que esta forma de pensar es un razonamiento reciente (y negativo) en la historia del desarrollo de las ciencias sociales que surge a mediados del siglo XIX.[1225] Entre las principales consecuencias de haber removido todo contenido axiológico de las ciencias sociales, explica Voegelin, se encuentra la creación y desarrollo de un pensamiento acrítico en aras de una supuesta objetividad científica. Aunado a ello, explica que tal punto de vista fue conducido al extremo de crearse una opinión general en el sentido de que una persona que defendiera un valor en el ámbito científico era, en realidad, un ideólogo.[1226]

[1222] Voegelin, Eric, *op. cit.,* p. 39.
[1223] *Ibidem,* pp. 13-16.
[1224] *Ibidem,* p. 16.
[1225] *Ibidem,* p. 24.
[1226] *Ibidem,* p. 32.

Una vez que se han establecido las condiciones para el desarrollo de la "nueva ciencia de la política", es decir, una crítica a la corriente epistemológica del positivismo, un llamado a la relectura de autores clásicos como Platón y Aristóteles, y el reconocimiento de la importancia de los valores en el desarrollo del pensamiento científico, Voegelin considera encontrarse en las condiciones adecuadas para comenzar a desarrollar su "nueva" ciencia de la política, que es, además, una revitalización de la filosofía de la religión. La propuesta de Voegelin parte de los conceptos de "articulación del pueblo" y "representación política". El autor explica que la ciencia política que pretende reformular nace en la *kósmion,* esto es, en una sociedad que participa en la creación de sus instituciones, así como la representación simbólica de éstas.[1227] La representación de dichas instituciones gira en torno a su expresión por medio de conceptos, así como la representación política real.

Voegelin destaca el hecho de que a lo largo de la historia los conceptos políticos han sufrido numerosas mutaciones, tal es el caso de "representación política".[1228] A menudo, las personas dan por sentado que las instituciones políticas se encuentran acabadas o que han alcanzado su perfección. En la Edad Media, por ejemplo, la representación del reino o súbdito recaía en el rey, pero a medida en que las sociedades europeas se hicieron más complejas, al interior de los reinos se fueron creando feudos con representaciones, y cuando éstos se multiplicaron, se crearon también representantes de un grupo de feudos. Más aún, ni siquiera hoy en día existe un concepto inequívoco sobre la representación política, ¿quién posee la representación del "pueblo"? Cuando menos existen cinco posibles respuestas a esta interrogante: el presidente, el parlamento, los partidos políticos, las secretarías de Estado y los órdenes de gobierno.[1229]

De acuerdo con Voegelin, el desarrollo de los conceptos de la nueva ciencia política debe realizarse también a partir del rescate de ciertos elementos valiosos de la cultura occidental, los cuales se encuentran en el Imperio romano,[1230] pues éste no sólo sentó las bases de los conceptos políticos europeos, sino que de algún modo dio paso al surgimiento del cristianismo.[1231] Esta religión permitió el nacimiento de ciertas nociones que valdría la pena traer de vuelta, como la visión lineal de la historia y el optimismo hacia el porvenir. En ese sentido, Joaquín de Floria, referido por Voegelin, propuso

[1227] *Ibidem,* p. 42.
[1228] *Ibidem,* pp. 46-55.
[1229] *Ibidem,* pp. 53-57.
[1230] *Ibidem,* p. 136.
[1231] *Ibidem,* p. 133.

una periodización de la historia con base en la santísima trinidad. Para este autor, ha existido un tiempo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Edad Antigua, Edad Media y Modernidad). Cada una de estas etapas se encuentra acompañada de una evolución espiritual.[1232]

Como se ha podido apreciar, Voegelin siguió un camino meticuloso y complejo a través del cual trató de revitalizar la teología política y la filosofía de la religión; por tal motivo, no es de extrañar que se trate de un crítico acérrimo de la secularización. No es un secreto que Voegelin se encuentra en desacuerdo con el proceso iniciado en el siglo XVIII, el cual consiste en reducir la influencia de la Iglesia cristiana en la construcción de la ciencia, la cual alcanzó uno de sus puntos más elevados en la obra de Diderot y D'Alambert.[1233] Para Voegelin, es importante traer de nueva cuenta a la ciencia política la vivencia religiosa de experimentar el descubrimiento de una verdad trascendente.

A pesar de todo, Voegelin está consciente de que el recurso que emplea ya había sido utilizado por otros autores, como San Agustín. Más aún, que dadas las condiciones históricas y culturales del tiempo presente, no es posible plantear con seriedad la destrucción del proceso de secularización. Al respecto, explica:

> Es evidente que no es posible explicar siete siglos de historia intelectual mediante la estupidez y la deshonestidad. Debe asumirse que en las almas de esos hombres hubo un impulso que los cegó a la falacia… La atención debe centrarse en qué lograron los pensadores por medio de su construcción falaz. Sobre ese punto no hay dudas. Llegaron a una certeza acerca del sentido de la historia y del lugar que ocupaban en ella, a la que de otro modo no hubieran accedido.[1234]

Esta idea de Voegelin funciona, entonces, como una especie de presupuesto metodológico: considerar que el replanteamiento de la ciencia política conduce a alcanzar verdades trascendentes permitiría evitar el marchitamiento de esta disciplina. La afirmación anterior funcionaría como una certeza. Pero ¿por qué motivo el ser humano necesita de certezas? La explicación que Voegelin ofrece a esta interrogante, además de epistemológica, entraña una profunda carga psicológica:

> Ahora bien, las certezas son necesarias a los efectos de superar las incertidumbres y su carga de nerviosismo; y la siguiente pregunta entonces sería: ¿qué

[1232] *Ibidem,* p. 138.
[1233] *Ibidem,* pp. 147 y 148.
[1234] *Ibidem,* p. 150.

> incertidumbre específica era tan perturbadora que debería ser superada a través del dudoso método de la inmanentización falaz?… La incertidumbre es la esencia misma del cristianismo. La sensación de seguridad en un "mundo lleno de dioses" se pierde con esos dioses; cuando el mundo se desacraliza, la comunicación con el Dios trascendente queda reducida al tenue vínculo de la fe.[1235]

La fe en ciertas verdades consideradas absolutas permite al ser humano mantenerse firme frente a un mundo caótico, lleno de cambios e incertidumbre.[1236] En otras palabras, de acuerdo con él, la experiencia trascendente ofrecida por el cristianismo en el campo de la producción del conocimiento ha cumplido desde su origen una función civilizatoria, pues reduce el estrés cognitivo de pensar en el porvenir y la incertidumbre que éste provoca. Voegelin, finalmente, cree observar la trascendencia de esta forma en el pensamiento de autores como Hegel, Schelling o Marx, quienes, al igual que los cristianos, aducen la existencia de una historia lineal, cuyas etapas discurren poco a poco hacia un Estado supremo de perfección.

3. *Réplica de Hans Kelsen a los argumentos principales de Eric Voegelin*

Hans Kelsen leyó con atención la obra de Eric Voegelin, la cual lo motivó a escribir una recensión que jamás publicó y gracias a la cual desarrolló una investigación mucho más extensa, en la que criticó el trabajo de Voegelin y extendió sus reflexiones hasta el ámbito de la teología política y filosofía de la religión. Dicho en otras palabras, los argumentos que Kelsen desarrolló en ambos textos constituyen en su conjunto una réplica a su antiguo alumno de Viena. Pero no sólo eso, el jurista aprovechó también la ocasión para refinar algunas de sus ideas en torno a su teoría pura del derecho.

El jurista vienés, de nueva cuenta, estaba defendiendo el positivismo jurídico. De acuerdo con él, el positivismo es un punto de vista epistemológico, el cual consiste en describir, explicar y resolver los problemas de la realidad del ser humano con la mayor objetividad posible, sin realizar juicios de valor o introducir conceptos ideológicos. El profesor austriaco explica también que existen tantas manifestaciones del positivismo como autores han desarrollado sus investigaciones desde esta perspectiva epistemológica. En realidad, para el fundador de la teoría pura del derecho, la propuesta de Voegelin constituye

[1235] *Ibidem*, pp. 150 y 151.
[1236] *Ibidem*, p. 152.

una muestra significativa de una patología que aquejó al ámbito académico europeo durante el siglo XX, especialmente durante el tiempo de la dictadura fascista y nazi: tratar de revestir una ideología con los falsos ropajes de una supuesta objetividad científica. Al respecto, Kelsen explica lo siguiente:

> Cuando las guerras y los movimientos revolucionarios sacuden los cimientos del orden social establecido y se vuelve imperiosa la necesidad de una justificación absoluta y no meramente relativa de ese orden, la religión, y con ella la teología y otras especulaciones metafísicas, se ubica al frente de la vida intelectual y se transforma en un instrumento ideológico de la política. En vista de la gran importancia que reviste la ciencia en la sociedad moderna, aumenta la tendencia —siempre existente pero reprimida en periodos de equilibrio social— a emplear la ciencia social con el mismo propósito… Un síntoma característico y muy serio de esta tendencia es un libro de reciente publicación que ha sido ampliamente comentado: *La nueva ciencia de la política,* de Eric Voegelin.[1237]

Al comienzo de su reflexión, el jurista vienés destaca una afirmación de Voegelin en la que sostiene que el positivismo ha sido una corriente del pensamiento que ha traído como consecuencia la enajenación del pensamiento, la obsesión por los cálculos y un marchitamiento del proceso reflexivo debido al vehemente deseo de alcanzar resultados por medio de un método rígido. Kelsen destaca la generalidad de la afirmación de Voegelin, pues éste jamás precisa a qué tipo de positivismo se refiere. En otras palabras, de acuerdo con el líder de la Escuela Jurídica de Viena, Voegelin estaría incurriendo en una falacia de generalización anticipada; en el mejor de los casos, Voegelin estaría describiendo algunas de las falencias del positivismo. Es evidente que si no existiera el positivismo, no podrían haberse alcanzado los desarrollos científicos y técnicos actuales. Por si lo anterior fuera poco, explica Kelsen que Voegelin estaría incurriendo en una flagrante contradicción, pues, por una parte, afirma que su propuesta es la piedra angular de una nueva ciencia de la política, pero, por la otra, al tratar de revitalizar el pensamiento de Platón y Aristóteles, así como la trascendencia del conocimiento cristiano, más bien estaría intentando revivir una forma de pensamiento ya superada.[1238]

No pasa inadvertido para Kelsen que cuando Voegelin trata de borrar la frontera entre el ser y el deber está creando una especie de teología política o metafísica religiosa.[1239] El fundador de la Escuela Jurídica de Viena

---

[1237] Kelsen, Hans, *¿Una nueva ciencia de la política?..., cit.,* pp. 16 y 17.

[1238] *Ibidem,* pp. 18-25.

[1239] *Ibidem,* pp. 40 y 55.

reafirma una de sus convicciones: los profesores universitarios no deben tratar de implantar en las mentes de sus pupilos posturas políticas, sino que deben limitarse a explicar a sus alumnos la evolución de las ideas políticas a través del tiempo. Voegelin, por el contrario, pretende influir en los juicios de valor de los estudiantes universitarios. Al respecto, el líder de la Escuela Jurídica de Viena precisa:

> …es un uso erróneo de esta debilidad del individuo [adoptar una convicción política] si, en los Estados totalitarios, las universidades deben asumir la tarea del adoctrinamiento político de los estudiantes o, como lo formula Voegelin, "influir en los valores de los estudiantes". Dado que esto no puede lograrse mediante un "conocimiento objetivo de la realidad política", la tarea de influir en los valores políticos de los estudiantes puede desempeñarse sólo mediante un conocimiento ideológicamente distorsionado de la realidad política, es decir, mediante una doctrina que finge que sólo ese valor preferido por el poder político que directa o indirectamente controla la universidad es inherente a la realidad y, por ende, el único valor absoluto y verdadero. Ello significa que las universidades se vuelven instrumentos de la política y, cuando se encuentran bajo el control exclusivo del gobierno, un tipo de política intelectual.[1240]

4. *Entre la ciencia y la ideología: el debate Kelsen* vs. *Voegelin y sus repercusiones en la teoría pura del derecho*

La crítica que el jurista austriaco realizó al pensamiento de los filósofos griegos se intensificó con el debate que sostuvo con su antiguo discípulo Voegelin. El enfrentamiento intelectual entre Kelsen y Voegelin representa uno de los episodios más significativos en la historia de la filosofía del derecho y la ciencia política del siglo XX. No se trató simplemente de una discrepancia entre dos teóricos, sino de un verdadero choque de paradigmas: por un lado, el formalismo normativo fundado en el relativismo axiológico, y por otro, la revitalización de una filosofía política de inspiración platónica y cristiana, preocupada por reinstaurar el vínculo entre el derecho, la moral y la trascendencia.

Kelsen llegó a este conflicto armado no sólo con su vasta obra jurídica, sino también con una crítica profundamente elaborada de la tradición filosófica griega. Su análisis de Platón y Aristóteles no fue accesorio, sino central en su esfuerzo por emancipar la ciencia jurídica de cualquier fundamentación metafísica. Desde textos como *La justicia platónica* y *Platón o la ilusión de la*

[1240] *Ibidem*, p. 49.

justicia, hasta su ensayo *¿Qué es la justicia?*, Kelsen consolidó una tesis rotunda: la justicia no puede ser un valor absoluto ni objetivo, y, por lo tanto, no puede formar parte del núcleo metodológico de una ciencia del derecho. Esta línea de pensamiento lo llevó a enfrentar toda tentativa de restaurar una idea trascendental de justicia, ya fuera en forma de derecho natural, teología política o filosofía moral esencialista.

En este contexto, la publicación de *Una nueva ciencia de la política* (1952) por parte de Voegelin, su antiguo discípulo, fue vista por Kelsen como un intento de reintroducir el dogmatismo en el corazón del pensamiento político. Voegelin criticaba la modernidad, el positivismo científico y el racionalismo jurídico por haber abandonado la "búsqueda de la verdad" en favor de un formalismo sin alma. Voegelin argumentaba que el positivismo había eliminado toda posibilidad de acceso a la verdad trascendente, dejando a las sociedades modernas sin fundamento moral frente a las ideologías. En su opinión, la ciencia debía recuperar su dimensión espiritual para enfrentar el nihilismo contemporáneo. Su propuesta, inspirada en Platón y en una lectura teológica de la historia, era restituir un orden espiritual perdido, capaz de orientar a las sociedades modernas frente al caos de las ideologías.

El jurista vienés reaccionó con asombro y rechazo. Consideraba que Voegelin disfrazaba de ciencia lo que no era más que una ideología reaccionaria, un retorno disfrazado a formas de pensamiento superadas. La recensión crítica que redactó, titulada *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*, rebasó las 100 páginas y nunca fue publicada en vida. Su contenido, sin embargo, sirvió de base para una investigación más ambiciosa que culminó en su obra póstuma *Religión secular*, donde profundiza en el análisis de las formas contemporáneas de teologización del saber científico.

Este episodio revela dos grandes contribuciones del profesor austriaco a la teoría jurídica contemporánea. En primer lugar, reafirma la validez del relativismo axiológico como pilar de la ciencia del derecho. Para Kelsen, sólo en un marco epistemológico donde los valores no se imponen como absolutos puede construirse una teoría jurídica verdaderamente universal y objetiva. Voegelin, al insistir en una idea de verdad trascendente, convierte la política en una cuestión religiosa y deslegitima cualquier forma de pluralismo normativo. La teoría pura del derecho, en cambio, se presenta como una garantía institucional para sociedades democráticas: su neutralidad axiológica no es una renuncia a los valores, sino una forma de respetar todos sin privilegiar a ninguno.

En segundo lugar, el debate con Voegelin condujo a Kelsen a desarrollar una visión más amplia de los peligros de la ideologización del saber jurí-

dico. Su crítica a Voegelin no se limita al contenido del libro, sino que forma parte de un esfuerzo más amplio por diagnosticar una tendencia general en las ciencias sociales: la infiltración de valores religiosos o ideológicos bajo formas pseudocientíficas. Esta preocupación se entrelaza con sus críticas anteriores a autores como Carl Schmitt o Rudolf Smend, quienes también, a su juicio, introducían nociones teológicas o historicistas incompatibles con una ciencia del derecho autónoma.

No obstante, el episodio también revela algunas áreas de oportunidad y límites en el pensamiento kelseniano. Uno de ellos es su resistencia para reconocer que, incluso en las ciencias normativas, las decisiones interpretativas no pueden eliminar del todo el trasfondo valorativo. Aunque Kelsen distingue con rigor entre ciencia y política, entre descripción normativa y justificación moral, sus críticos —como Radbruch o Capograssi— han señalado que esta separación no siempre puede sostenerse en la práctica. Frente a normas injustas, el derecho necesita más que el formalismo para defender su legitimidad.

Asimismo, la crítica de Kelsen a Voegelin, aunque es poderosa, no está exenta de tensiones internas. Por ejemplo, al atacar las ideas metafísicas del filósofo alemán, él mismo apela a nociones como la "norma fundante", que han sido interpretadas como ficciones normativas con cierto parecido funcional a los conceptos trascendentales que critica. Esta paradoja ha sido subrayada por autores contemporáneos, como Riccardo Guastini, quienes advierten que el jurista vienés, en su afán por eliminar toda metafísica, corre el riesgo de fundar su teoría en un vacío conceptual no menos problemático.

Por otra parte, la decisión de Kelsen de no publicar su recensión ni su obra *Religión secular* en vida sugiere una dimensión humana y política de su pensamiento que pocas veces se explora. Tal vez temía que un enfrentamiento directo con Voegelin, convertido en figura respetada del macartismo intelectual, comprometiera su estabilidad profesional en Estados Unidos. Tal vez dudó de la relevancia de su propio argumento en un clima cultural cada vez más marcado por el existencialismo religioso y el pensamiento post-nietzscheano. Lo cierto es que esta autocensura voluntaria añade un matiz de prudencia a la figura del líder de la Escuela Jurídica de Viena, mostrando que incluso los más firmes defensores de la racionalidad científica saben medir las consecuencias de sus intervenciones.

Finalmente, el debate con Voegelin también pone en evidencia el progresivo aislamiento intelectual de Kelsen. Miembros de su propia escuela —como Adolf Merkl o Fritz Sander— se alejaron de la teoría pura, y pensadores como Luis Recaséns Siches o Luis Legaz y Lacambra desarrollaron líneas de pensamiento con mayor apertura hacia la filosofía del espíritu o la

justicia material. Voegelin no fue sólo un opositor ideológico, fue un discípulo que simboliza el proceso mediante el cual muchos intelectuales centroeuropeos rompieron con el racionalismo jurídico kelseniano para explorar otras formas de pensamiento político, más sensibles a la experiencia histórica y a las exigencias éticas del siglo XX.

Sin embargo, el pensamiento y obra de Voegelin tampoco se encuentran exentas de críticas y bemoles. Este autor apela constantemente a categorías como "orden del ser", "experiencia de lo divino", "metaxu" (término tomado de Platón) y "simbolismo existencial", que no siempre son definidos con claridad ni sometidos a un tratamiento analítico riguroso. Esto hace que muchas de sus obras resulten de difícil acceso y ambiguas en sus consecuencias prácticas. A diferencia de Kelsen, cuya teoría se articula sobre una arquitectura lógica estricta, Voegelin construye un discurso que oscila entre lo filosófico, lo teológico y lo histórico, sin delimitar bien los planos.

Tal y como le sucede al jurista vienés en su interpretación política de Platón, Voegelin también incurre en anacronismos y proyecciones ideológicas, aunque desde el signo contrario. Interpreta a Platón —especialmente en *La República* y *Las leyes*— como un pensador que vivió una "experiencia de orden trascendente" que debe recuperarse como fundamento de la política moderna. Sin embargo, autores más filológicos o contextualizados, como Werner Jaeger, destacan que la obra platónica es más dialógica, más crítica e incluso irónica en su concepción del conocimiento y el poder. Voegelin tiende a absolutizar la idea platónica del "orden" e ignora los matices pedagógicos, retóricos y literarios de la filosofía griega.

Uno de los principales bemoles del pensamiento de Voegelin es su resistencia para reconocer los límites entre lo científico, lo filosófico y lo religioso. Su crítica al positivismo, aunque válida en muchos aspectos —como la denuncia de su esterilidad espiritual o su falta de respuesta al nihilismo moderno—, lo lleva a intentar una suerte de "re-teologización" de la política. La consecuencia de esta postura es la aparición de un discurso que, aunque disfrazado de filosofía política, puede servir de soporte a proyectos conservadores o reaccionarios. En sus primeros textos —como *Raza* y *Estado* o *El Estado autoritario*— esta ambigüedad es particularmente problemática.

En comparación con historiadores del pensamiento como Jaeger, Voegelin se muestra menos riguroso en su reconstrucción histórica. Su lectura de los clásicos es más simbólica que contextual, más fenomenológica que filológica. Esto se nota en su tendencia a trazar continuidades demasiado generales (por ejemplo, entre la gnosis antigua y los totalitarismos del siglo XX), lo que le resta poder explicativo y puede hacer que su teoría suene más a narración metafísica que a análisis crítico.

Aunque Voegelin critica los totalitarismos del siglo XX, su propia teoría no siempre es compatible con los fundamentos del pensamiento democrático moderno. Al proponer una "reconexión" con la verdad trascendente como fundamento del orden político, corre el riesgo de reemplazar el pluralismo por una forma velada de teocracia filosófica. Esto es lo que Kelsen intuye cuando lo acusa de disfrazar la ideología con ropajes científicos.

Frente a pensadores como Marx, Nietzsche o Freud —a quienes critica en bloque como parte del colapso espiritual de Occidente—, Voegelin no desarrolla una crítica detallada ni dialógica. Simplemente los presenta como síntomas de la ruptura del "orden del ser", sin considerar que muchas de sus ideas pueden representar respuestas legítimas al problema de la alienación, el poder o el sentido. En esto, Voegelin se muestra más dogmático que filosófico.

En conclusión, el debate entre Kelsen y Voegelin constituye mucho más que una polémica académica. Se trata de un momento de inflexión en la historia del pensamiento jurídico, en el que se confrontan dos visiones del derecho, la ciencia y la política: una que busca salvaguardar la objetividad y el pluralismo a través de la neutralidad valorativa, y otra que pretende restaurar el sentido perdido mediante un retorno a lo trascendente. Las lecciones de este debate siguen siendo vigentes hoy, cuando la tensión entre razón y fe, entre ciencia y convicción, continúa marcando las fronteras de la teoría del derecho y de la vida democrática.

VI. El relativismo axiológico en la teoría pura del derecho

Las reflexiones de Hans Kelsen sobre la relación entre el derecho y la moral, entre el poder político y el control del conocimiento, ya están presentes en su tesis de habilitación *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado*. En esta monografía explica que las primeras organizaciones humanas no distinguían entre el derecho y la moral, ya que el derecho emanaba de la costumbre, lo que trae como consecuencia que las normas resultantes formen parte de ambos dominios.[1241] En otras palabras, no era posible distinguir entre el ser y el deber porque la conducta de los seres humanos coincide prácticamente con lo que prescribe el derecho debido a que éste y la costumbre son el mismo objeto de estudio.[1242] En el contexto de las primeras civilizaciones humanas

[1241] Kelsen, Hans, *Problemas capitales…, cit.*, p. 29.
[1242] *Ibidem*, p. 30.

no existían órganos del Estado que pudieran cumplir con la función de crear y aplicar el derecho.

Tuvieron que transcurrir numerosos siglos para que esta situación cambiara. En efecto, con el nacimiento de las grandes civilizaciones europeas, la función de creación y aplicación de las normas fue diferenciándose. Así pues, el nacimiento de la ciencia jurídica es reciente, pues esta disciplina se origina con la creación del derecho moderno mediante el proceso legislativo y la instauración de tribunales; sin lugar a duda, la metamorfosis descrita hizo posible la distinción con mayor nitidez entre el ser y el deber. En suma, el nacimiento de la ciencia jurídica es uno de los frutos de la Ilustración y la modernidad. Kelsen explica el punto anterior de la manera siguiente:

> El contenido de la norma, para los efectos del derecho positivo, ya no se deriva por abstracción de lo que usualmente viene practicándose, del examen del ser y del devenir histórico, sino que el contenido de la norma jurídica se determina, de modo inequívoco, por medio de un acto de libre y espontánea creación del derecho, totalmente independiente, en lo formal, del desarrollo jurídico efectivo. El acto legislativo ha venido a trazar una clara y nítida línea divisoria entre el desarrollo del derecho y el derecho vigente, línea divisoria de la mayor importancia para el método del conocimiento del derecho.[1243]

La teoría pura del derecho se ancla en el proceso evolutivo histórico descrito; se trata, por lo tanto, de una teoría sobre el derecho positivo. Debido a las transformaciones anteriores, hoy en día ya se está en condiciones de examinar de manera independiente las normas jurídicas de la moral o, lo que es lo mismo, ya existe una diferencia nítida entre el deber jurídico y el deber moral. Los razonamientos anteriores no deben ser interpretados en el sentido de negar la relación entre la ciencia jurídica y otras disciplinas, sino que el otrora líder de la Escuela Jurídica de Viena tan sólo quiere subrayar la necesidad de emplear con rigor los diferentes métodos de las ciencias del espíritu para no mezclar el objeto de la ciencia del derecho con otras disciplinas:

> Ni queremos tampoco decir que al jurista, por el mero hecho de serlo, le estén vedadas las investigaciones sociológicas, psicológicas e históricas. Por el contrario. Estas investigaciones son de todo punto necesarias, sólo que el jurista que las emprenda no debe perder jamás de vista que, en cuanto sociólogo, psicólogo o historiador, sigue derroteros totalmente distintos de aquellos que le conducen a sus conocimientos específicamente jurídicos.[1244]

[1243] *Ibidem,* p. 33.
[1244] *Ibidem,* p. 36.

El jurista vienés continuó desarrollando su reflexión a lo largo de los años subsecuentes en el contexto de unas circunstancias políticas, económicas, jurídicas y sociales bastante adversas. En *Teoría general del Estado* es patente el relativismo axiológico de Kelsen; al respecto, el erudito vienés centra su atención en un tema que no había tratado en su tesis de habilitación, a saber: la autocracia. El otrora fundador de la Escuela Jurídica de Viena entiende como tal un régimen de gobierno de partido único, basado en el control absoluto del poder político e ideológico. El jurista vienés era un partidario de la democracia, una forma de gobierno que debe dar cabida a todos los valores, pues de lo contrario se tendría que negar la libertad de pensamiento, al igual que la libertad política. En ese sentido, resulta especialmente significativa la siguiente explicación de Kelsen:

> Compréndase que un sistema semejante [la autocracia] no puede dejar de influir sensiblemente en la escuela y la enseñanza, y que la libertad de la ciencia no puede ser respetada por él. La ciencia es puesta al servicio incondicionado de los intereses del poder político, en tanto que es susceptible de ello: y la ciencia social lo es, sin duda alguna.[1245]

De nueva cuenta, se puede observar la presencia de la tesis de Kelsen de que la política está relacionada con el control ideológico y la educación; para él, no puede existir la libertad de pensamiento donde no existe la libertad política. Por tal motivo, para el erudito austriaco:

> …quien estima que el conocimiento humano no puede alcanzar verdades ni valores absolutos, no sólo ha de estimar posible, cuando menos, la propia opinión, sino la ajena y aun la opuesta. Por eso el relativismo es la concepción del mundo que presupone la idea democrática. La democracia concede igual valor a la voluntad política de cada cual, respetando por igual cada creencia, toda opinión en que aquella se manifiesta.[1246]

En ese mismo sentido, más adelante, el fundador de la teoría pura del derecho añade:

> …la creencia de que el conocimiento humano no puede alcanzar más que verdades y valores relativos; la convicción de que cada verdad y cada valor —tal y como el hombre los encuentra— tienen que estar dispuestos en todo momento a retirarse y dejar paso a otros, conduce a la ideología del criticismo y del positivismo, entendida por toda aquella dirección de la filosofía y de la

[1245] Kelsen, Hans, *Teoría general del Estado, cit.,* p. 468.
[1246] *Idem.*

> ciencia que parte de lo positivo, es decir, de lo dado, de la mudable y siempre cambiante experiencia, rechazando la hipótesis de un "absoluto" trascendente a aquella.[1247]

Una vez más, Kelsen está denunciando el control político a través del control del conocimiento. Es cierto que la convicción política del fundador de la teoría pura del derecho es clara, pero la tesis de considerar adecuado que la ciencia jurídica no enarbole ningún juicio de valor ya es en sí misma un juicio de valor y, en consecuencia, contradictoria con lo que él había sostenido hasta entonces. Sin embargo, dadas las circunstancias políticas de la década de los veinte en Austria y Alemania, y, en general, en toda Europa, el punto de vista del erudito austriaco resulta comprensible y hasta justificado. A pesar de la existencia de semejante contradicción en el pensamiento kelseniano, sus reflexiones no pierden su valor, pues es cierto que la autocracia se traduce en la afirmación de la existencia de un bien supremo, del conocimiento de éste y su apropiación. El fundador de la teoría pura del derecho explica algunas de las consecuencias de esta forma de pensar en los términos siguientes:

> …si hay alguien que se halla en posesión del Bien sumo, ¿qué puede pedirse sino la obediencia ciega, rendida, desinteresada y agradecida de aquellos para quienes la imposición del afortunado que alcanzó "la verdad" ha de ser la solución? Pero, para que esta obediencia pueda darse, es preciso creer que, en efecto, la persona autoritaria del legislador esté en posición del Bien sumo, que esté en comunicación con la divinidad, cuyo conocimiento es inaccesible a la gran masa de súbditos.[1248]

En *El método y los conceptos fundamentales de la teoría pura del derecho,* versión preliminar de la primera edición de la *Teoría pura del derecho,* el erudito vienés retoma el tema sobre la relación entre el derecho y la moral. En ella, precisa que la ciencia jurídica no debe ser justificada o descalificada con base en algún tipo de directriz axiológica, ya que éstas son contingentes. El objeto de estudio de la ciencia jurídica, esto es, el derecho, nace de los conflictos de intereses que se gestan en la sociedad y éstos deben ser solucionados a través de un compromiso entre los grupos humanos involucrados,[1249] pero esta clase de compromisos a menudo son el resultado de satisfacer un interés, esto es, un valor, a costa de otro. Si se quiere hablar de ciencia jurídica, ningún valor puede estar por encima del otro:

[1247] *Ibidem,* p. 472.

[1248] *Idem.*

[1249] Kelsen, Hans, *El método…, cit.,* p. 32.

> Contra estas tendencias dirígese la teoría jurídica pura. Ella aspira a exponer el derecho tal y como es, sin legitimarlo por su justicia ni descalificarlo por su injusticia, preguntándose por el Derecho real y posible, no por el derecho justo…[1250] Por eso se opone, en particular, a ponerse al servicio de cualesquiera intereses políticos, suministrándoles la ideología con arreglo a la cual pudiérase legitimar o descalificar el orden social existente.[1251]

El punto de vista anterior está expresado en los mismos términos en *Introducción a los problemas de la ciencia jurídica* y es más o menos replicado en *Teoría general del derecho y del Estado*, donde el autor afirma, de nueva cuenta, que el derecho y cualquier ideal sobre la justicia deben mantenerse separados metodológicamente. Sin embargo, aunque hace su mejor esfuerzo por desarrollar sus conceptos de la manera más objetiva posible, no lo consigue, ya que, por una parte, rechaza la posibilidad de una justicia que pueda colmar todas las necesidades e intereses de la población, y, por la otra, exalta la importancia del individuo en sociedad y su capacidad para resolver los conflictos sociales mediante el diálogo. El jurista austriaco enarbola una convicción política liberal,[1252] pero dicha convicción es también el resultado de un juicio de valor, tan válido como defender un punto de vista comunista o socialdemócrata.[1253]

En *Teoría general del derecho y del Estado,* Kelsen hace referencia explícita a la doctrina del derecho natural y, de manera específica, tilda de vacía la fórmula *suum cuique*, porque no da cuenta de manera clara qué debe entenderse como suyo de cada quien. Además, a pesar de autoproclamarse como un neokantiano, rechaza expresamente la idea del imperativo categórico bajo la misma lógica con la que criticó la fórmula *suum cuique*, ya que considera al imperativo como una fórmula vacía. Sin embargo, probablemente el aspecto más interesante de la *Teoría general del derecho y del Estado* en este respecto es que hace referencia explícita a la doctrina de Platón, la cual tilda de ser la piedra angular de la doctrina del derecho natural en Occidente, porque postula de manera meticulosa la existencia de dos órdenes de conocimiento, uno inmutable, absoluto y justo, y otro mutable, relativo e injusto. He aquí el pasaje a través del cual realiza su crítica:

> La doctrina del derecho natural se caracteriza por el establecimiento de un dualismo fundamental entre derecho positivo y derecho natural… El dualismo de los derechos positivo y natural, característico de la doctrina, se asemeja en

[1250] *Ibidem,* p. 33.
[1251] *Ibidem,* p. 34.
[1252] Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho…, cit.,* pp. 3-7.
[1253] *Ibidem,* p. 7.

> tal respecto al dualismo metafísico de la realidad y la idea platónica. El centro de la filosofía de Platón es la doctrina de las ideas… El dualismo entre realidad e idea, entre el mundo imperfecto de nuestros sentidos y otro mundo perfecto, inaccesible a la experiencia de los mismos sentidos, es decir, el dualismo entre naturaleza y supernaturaleza, entre lo natural y lo sobrenatural, lo empírico y lo trascendente, el más acá y el más allá, esta reduplicación del universo, no es sólo un elemento de la filosofía platónica, sino ingrediente típico de toda interpretación metafísica o, lo que es lo mismo, religiosa, de lo existente.[1254]

Es evidente que la idea anterior constituye una incorporación de los resultados de las investigaciones que el profesor austriaco había realizado en torno a la filosofía de los griegos y, en particular, de Platón, la cual constituye una especie de síntesis de sus reflexiones sobre los problemas a los que conduce ligar cualquier idea sobre la justicia con el derecho, así como la imposibilidad de la existencia de dos órdenes normativos distintos.

En la segunda edición de la *Teoría pura del derecho* sigue una línea argumentativa similar a la empleada hasta este momento. En esta monografía, se ocupa del tópico referido en el segundo capítulo; esta característica de su obra constituye una muestra clara del profundo interés que el autor tenía por el tema. Al abordar el tema, el líder de la Escuela Jurídica de Viena es meticuloso. Para empezar, señala que la ética, a diferencia de la ciencia jurídica, se ocupa de normas expresadas en forma de enunciados de deber, pero lo hace enfatizando que éstas corresponden al ámbito interno del humano, mientras que las normas jurídicas, al externo, pues son impuestas las sanciones a través de la fuerza del Estado.[1255] Aunado a ello, explica que las normas morales, vistas en su conjunto, podrían ser consideradas como un orden normativo primitivo, en la medida en que no existen órganos para su creación y aplicación. Para Kelsen, las normas morales son leyes indiferenciadas. Nótese la similitud del razonamiento del erudito austriaco con alguna tesis que ya había sostenido anteriormente sobre la naturaleza de las normas del derecho internacional.[1256] El pensamiento del jurista vienés está sintetizado en la afirmación siguiente: "La exigencia de escindir el derecho de la moral, y la ciencia jurídica de la ética, significa que la validez de las normas jurídicas positivas no depende de su correspondencia con el orden moral".[1257]

En suma, el relativismo axiológico en la teoría pura del derecho puede condensarse de la manera siguiente: las obligaciones morales y jurídicas son

---

[1254] *Ibidem,* pp. 13 y 14.

[1255] Kelsen, Hans, *Teoría pura…, cit.,* pp. 71 y 72.

[1256] *Ibidem,* p. 75.

[1257] *Ibidem,* p. 85.

formuladas mediante enunciados de deber; sin embargo, el deber moral difiere del deber jurídico en que el primero corresponde al fuero interno de los individuos, mientras que el segundo es impuesto por los órganos del Estado. Kelsen reconoce la existencia de numerosas directrices axiológicas y niega que alguna de ellas pueda ser la fuente de validez del ordenamiento jurídico; en otras palabras, considera que la ciencia jurídica no puede partir de ningún ideal de justicia, so pena de convertirse en una ideología. Finalmente, en el plano político, ninguna directriz axiológica puede convertirse en el eje rector de la vida institucional del Estado porque los regímenes democráticos deben dar cabida a todos los valores.