

La crítica de Hans Kelsen a las concepciones metafísicas de la justicia¹

Hans Kelsen's criticism of metaphysical conceptions of justice

Por JOSÉ ANTONIO SENDÍN
Universidad de Salamanca

RESUMEN

Como positivista y relativista en una doble vertiente ética y epistemológica, Hans Kelsen se enfrentó a cualquier tentativa de determinar el significado de la justicia por cauces tanto racionales como metafísicos. Su adhesión a una epistemología relativista-crítica, según la cual los objetos «en sí» son inaccesibles al entendimiento humano, le impulsó a tratar de desbaratar el enfoque metafísico de las doctrinas que él denomina «absolutistas». Con ese objetivo polemiza sobre todo con Platón, en cuya doctrina de las ideas, y en su especulación sobre la idea del bien, ve el arquetipo del absolutismo moral. Pero también criticó los principios de justicia que se contienen en las Sagradas Escrituras, señalando algunas contradicciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y entre las enseñanzas de Jesús y las de San Pablo.

Palabras clave: *Kelsen, justicia, metafísica, metaética, relativismo, absolutismo, Weltanschauung, Platón, Sagradas Escrituras.*

¹ Para realizar este trabajo he contado con la financiación de una beca concedida por la Fundación Miguel Casado San José, a cuyos patronos quiero manifestar mi agradecimiento. Asimismo, agradezco a Miguel Ángel Rodilla y Juan Manuel Pérez Bermejo, del Área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca, la colaboración prestada.

ABSTRACT

In ethical and epistemic standards, Hans Kelsen was both a positivist and a relativist. From this intellectual framework, Kelsen challenged any attempt to determine the meaning of justice through either rational or metaphysical paths.

As a defender of a critical and relativistic epistemology –for which any an-sich object is inaccessible to human understanding–, he argued against the metaphysical approach of some conceptions of justice he named «absolutist» conceptions. In his view, the Platonic doctrines of the good and the ideas are both clear examples of an «absolutist» conception. However, he also criticized the ideas on justice scattered throughout the Holy Scriptures. He also seized the chance to unveil some contradictions between Old and New Testament and the teachings of Jesus & St. Paul.

Key words: Kelsen, justice, metaphysics, metaethics, relativism, absolutism, Weltanschauung, Plato, Holy Scriptures.

SUMARIO. 1. LA POSICIÓN FILOSÓFICO-MORAL RELATIVISTA DE KELSEN.–2. TEORÍAS RACIONALISTAS VS. TEORÍAS METAFÍSICAS.–3. LAS NORMAS DE JUSTICIA METAFÍSICAS. 3.1 *La justicia en la doctrina platónica de las ideas.* 3.2 *La justicia en las sagradas escrituras.*–4. CONSIDERACIÓN FINAL.–5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

SUMMARY. 1. KELSEN'S MORAL AND PHILOSOPHICAL RELATIVISM.–2. RATIONALISTIC VS. METAPHYSICAL THEORIES.–3. METAPHYSICAL NORMS OF JUSTICE. 3.1 The concept of justice in the Platonic doctrine of ideas. 3.2 The concept of justice in the Holy Scriptures.–4. FINAL CONSIDERATION.–5. BIBLIOGRAPHY.

1. LA POSICIÓN FILOSÓFICO-MORAL RELATIVISTA DE KELSEN

En este trabajo pretendo examinar la argumentación de Kelsen contra ciertas concepciones de la justicia que tratan de responder al interrogante sobre el contenido del derecho justo recurriendo a principios o –según sus palabras– «normas» de justicia que apelan a la metafísica. Ésta es una cuestión de gran interés dentro de la teoría kelseniana de la justicia, la cual se caracteriza, además de por la defensa de una posición relativista y escéptica en materia moral, por una dimensión crítica que examina los intentos de determinar el significado de lo justo con intención de desacreditarlos. Según Kelsen, tanto da

que esa investigación esté conducida por la razón, como que remita a la esfera metafísica en busca de respuestas: desde su escepticismo ético una justicia «absoluta» es incognoscible, pues los juicios sobre lo justo y lo injusto son relativos a cada sujeto. En consecuencia, la única justicia cuyo contenido se puede conocer es una justicia relativa.

Como es sabido, en materia filosófico-moral el relativismo de Kelsen se puede caracterizar como un escepticismo ético que se pronuncia negativamente sobre la posibilidad de justificar intersubjetivamente juicios de valor morales –dicho en términos kelsenianos, de conocer racionalmente el contenido de la justicia–. Kelsen llega a esta posición *metaética* a raíz de plantearse ciertas cuestiones de índole epistemológica, en particular si el entendimiento humano es capaz de conocer objetos que sobrepasan los límites de la percepción sensorial. Y obviamente, su respuesta es negativa.

Para Kelsen, una metaética que respondiera afirmativamente a la pregunta de si se pueden justificar intersubjetivamente juicios de valor morales, estaría admitiendo que existen valores absolutos y una justicia absoluta. Esa justicia sólo puede emanar de una autoridad trascendente, cuya razón o voluntad determina el contenido de lo bueno y lo justo. Optar por esta vía –que Kelsen denomina «absolutismo ético»– implicaría tomar la senda de la metafísica y la religión². En cambio, la negación de este supuesto, es decir, la tesis de que sólo son accesibles al conocimiento valores relativos, implica asimilar la epistemología propia de lo que él llama una «filosofía positivista crítica»³. Obviamente, si la mente humana fuera capaz de conocer valores absolutos, no habría lugar para el relativismo. Por esta razón, para él hay una conexión esencial entre la filosofía moral y la teoría del conocimiento⁴, dando lugar a un doble antagonismo, por un lado, entre el absolutismo y el relativismo éticos, y, por otro, entre el absolutismo y el relativismo filosóficos (o epistemológicos). Y finalmente, para complicar más las cosas, añade a los ya señalados un tercer antagonismo entre absolutismo y relativismo, que se produce en el ámbito de las

² KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, trad. J. L. Requejo Pagés, KRK Ediciones, Oviedo, 2006, p. 223; «Staatsform und Weltanschauung», en *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, 2. Band, Europa Verlag, Wien, 1968, p. 1938; «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1957, p. 199; «What is Justice?», en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1957, pp. 10-11; «Das Problem der Gerechtigkeit», en *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Franz Deuticke, Wien, 1960, p. 403.

³ KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, cit., pp. 223-224; «Staatsform und Weltanschauung», cit., p. 1938; «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», cit., p. 199.

⁴ KELSEN, H., «Staatsform und Weltanschauung», cit., p. 1924; «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», cit., p. 198.

ideas políticas⁵, induciendo una actitud favorable, bien a la autocracia (absolutismo político), bien a la democracia (relativismo político).

Según Kelsen, la dualidad de enfoques absolutistas y relativistas en cuestiones morales, políticas y epistemológicas se imbrica, en un nivel más profundo, en una oposición entre dos estructuras vitales y de pensamiento que, siguiendo a Wilhelm Dilthey (1833-1911), denomina concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) y de la vida (*Lebensanschauungen*)⁶. Esas concepciones opuestas revelan que existe una raíz común, una estructura psíquica y una actitud compartida entre las concepciones ético-políticas y las convicciones filosóficas⁷. Ahora bien, Kelsen pone mucho cuidado en subrayar la flexibilidad de esa correspondencia, pues no siempre un punto de vista ético o político encuentra en un autor determinado el adecuado correlato epistemológico. La experiencia demuestra que esa afinidad no se repite en todos los casos, pues el espíritu humano es propenso a caer en contradicciones, y pueden darse formas de pensar que son una excepción a la pauta general trazada por una determinada *Weltanschauung*⁸.

Seguramente Kelsen conoció el escrito de Dilthey *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der Metaphysischen Systemen*⁹ (1911). La influencia diltheyana ya se percibe en un trabajo temprano: «Politische Weltanschauung und Erziehung»¹⁰ (1913), donde Kelsen subraya el carácter relativo de las convicciones políticas y religiosas¹¹, y señala que hay una estrecha conexión entre las concepciones del mundo y las concepciones de la vida. Opina que toda *Weltanschauung* –que él define como la relación entre una persona y el universo (*das Verhältnis zum Universum*)– radica, ante todo, en la peculiaridad de un carácter, y se coordina con una concepción de la vida o *Lebensanschauung*¹². Sin embargo, en ese escrito todavía no se

⁵ KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, cit., p. 224; «Staatsform und Weltanschauung», cit., p. 1938; «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», cit., p. 198.

⁶ KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, cit., p. 224; «Staatsform und Weltanschauung», cit., p. 1938.

⁷ KELSEN, H., «Staatsform und Weltanschauung», cit., p. 1925.

⁸ *Idem*.

⁹ Berlin, Reichl, 1911. Hay traducción española: «Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos», en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1954, pp. 109-146.

¹⁰ *Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung*, 2. Band, 1913, pp. 1-26. Cito por la ed. de *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkel, Alfred Verdross*, 2. Band, Europa Verlag, Wien, 1968, pp. 1501-1524.

¹¹ KELSEN, H., «Politische Weltanschauung und Erziehung», cit., p. 1516.

¹² *Ibidem*, pp. 1507-1508. Kelsen detecta una correspondencia, por un lado, entre una *Weltanschauung* individualista y enemiga del Estado y una *Lebensanschauung* egoísta, caracterizada por una negación y enemistad hacia el «tú», y, por otro, entre una *Weltanschauung* universalista o colectivista y una *Lebensanschauung* altruista cuyos rasgos de identidad son la aceptación del «tú» y la tendencia a establecer formaciones sociales. Lo expresa de la manera siguiente: «Si el universalismo sólo se

establece una oposición entre una *Weltanschauung* absolutista y otra relativista.

Kelsen no retomó el desarrollo de su teoría de las concepciones del mundo hasta la segunda edición de *Vom Wesen und Wert der Demokratie*¹³ (1929) y *Staatsform und Weltanschauung*¹⁴ (1933), donde se preocupa, entre otras cuestiones, por la justificación de la democracia desde el relativismo. De ahí su interés en presentar una oposición entre dos concepciones del mundo que se caracterizan por una posición epistemológica –bien absolutista y metafísica, bien relativista y crítica– y una tendencia política, hacia la defensa de la autocracia en el primer caso y de la democracia en el segundo. Pero fue en «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics»¹⁵ donde esa correspondencia se examinó más ampliamente. Aquí se observa, más que en ningún otro lugar, el interés de Kelsen en investigar las bases filosóficas y epistemológicas del absolutismo y el relativismo, que ahora, por fin, se conectan no sólo con una orientación política, sino también con una concepción filosófico-moral y, más concretamente, con un punto de vista metaético.

Enfocando la cuestión desde la teoría del conocimiento, el absolutismo filosófico se caracteriza por la adopción de un punto de vista metafísico según el cual existen las cosas «en sí», como realidades absolutas e independientes del conocimiento humano¹⁶. Se piensa que el conocimiento aspira a reflejar los objetos «en sí», que trascienden la experiencia¹⁷. Pasando a la esfera moral, este enfoque se caracteriza por la idea de que el valor es inmanente a la realidad, y de que los juicios de valor morales tienen la misma objetividad que los enunciados que describen cualquier acontecer¹⁸. Ahora bien, para Kelsen los juicios de valor presuponen normas, las cuales son para él el sentido

adecua a una constitución del alma cuya conciencia metafísica del «yo» está acentuada de forma relativamente débil, de modo que la relación del «yo» y del mundo, del «yo» y de la sociedad y del «yo» y el Estado no aparece como una oposición, sino como una unidad armónica más elevada, de manera que el universalista dice respecto del Estado y la sociedad lo que dice el sabio indio respecto de todo lo vivo y lo muerto de la naturaleza: *Tat wam asi*, «esto eres tú», es decir, que se siente a sí mismo sólo como parte integrante o miembro orgánico del Estado, de la sociedad y del mundo, entonces esa *Weltanschauung* tiene que acoplarse automáticamente a un altruismo como *Lebensanschauung*».

¹³ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1929. Cito por la trad. española: *Esencia y valor de la democracia*, cit.

¹⁴ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1933. Cito por la ed. de *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, 2. Band, cit.

¹⁵ *American Political Science Review*, vol. 42 (1948), pp. 906-914. Cito por la ed. de *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, cit.

¹⁶ Kelsen, H., «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», cit., p. 198.

¹⁷ *Ibidem*, p. 199.

¹⁸ *Idem*.

de actos de voluntad. Nada de extraño tiene, pues, que sostenga que, en relación con los juicios morales, esa objetividad sólo se puede alcanzar remitiéndolos a una autoridad trascendente que personificaría lo absoluto, es decir, el Dios creador del universo, omnipotente, omnisciente y absolutamente justo. A su juicio, éste ha sido el recurso habitual de la doctrina iusnaturalista, y la razón por la cual desde esa doctrina se atribuye a los preceptos de derecho natural una validez absoluta.

En contraste, la *Weltanschauung* relativista se caracteriza por una epistemología empirista, según la cual el ámbito de la realidad cognoscible está férreamente determinado por los límites que marca la experiencia¹⁹. Cualquier supuesta «realidad» que pretenda situarse más allá de esas lindes es incognoscible. En consecuencia, lo absoluto (la cosa «en sí») se excluye como objeto posible de conocimiento.

Al hacer traslación de la epistemología relativista al contexto filosófico-moral, resulta que los valores morales absolutos y la justicia absoluta, como objetos que trascienden la experiencia, son incognoscibles. Kelsen subraya el carácter irracional del ideal de la justicia absoluta. Opina que sólo son accesibles al entendimiento humano los valores relativos y la justicia relativa, que es expresión de lo que cada individuo, subjetivamente, entiende que es justo.

A partir de aquí Kelsen presenta su relativismo ético enfrentándolo a un conjunto de doctrinas absolutistas. A grandes rasgos, el absolutismo ético se puede definir como una posición filosófico-moral que defiende una concepción absoluta de la justicia y cree que se pueden justificar valores morales absolutos. Aunque él piensa que el ideal de justicia absoluta es una ilusión, tiene que admitir que es una ilusión cargada de fuerza, pues los seres humanos han sido incapaces de sobreponerse a la necesidad de emprender la búsqueda de esa justicia e intentar descubrir su contenido²⁰. En cambio, aunque desde el relativismo no se niega que exista «la» justicia absoluta –pues ello implicaría afirmar una verdad metafísica–, se piensa que, si existiera, no se podría conocer su significado, porque la razón humana sólo puede conocer valores relativos: el conocimiento de la justicia absoluta le está vedado. Por eso Kelsen, desde su relativismo, desarrolla una argumentación dirigida a desbaratar cualquier intento de determinar el contenido de la justicia en clave absolutista. Con ese objetivo, protagoniza una interesante polémica contra dos tipos de teorías de la justicia a las que se enfrenta sin tregua.

¹⁹ *Ibidem*, p. 198.

²⁰ KELSEN, H., «Die platonische Gerechtigkeit», en *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, I. Band, Europa Verlag, Wien, 1968, p. 380; «What is Justice?», cit., p. 10; «Das Problem der Gerechtigkeit», cit., p. 441.

2. TEORÍAS RACIONALISTAS VS. TEORÍAS METAFÍSICAS

Kelsen subraya que ninguna concepción filosófico-moral ha logrado desentrañar el contenido de la justicia. A su juicio, tanto da que la respuesta se busque mediante una investigación racional o mediante una aproximación desde la metafísica o la teología: todos los intentos de determinar cuál es el contenido de la justicia han fracasado.

Ahora bien, la distinción de dos posibles vías para dar respuesta a la cuestión de la justicia da pie a Kelsen para distinguir dos tipos de teorías: las teorías racionalistas y las teorías metafísicas. Esta distinción aparece por primera vez en «The Metamorphoses of the Idea of Justice»²¹. Kelsen explica que las teorías racionalistas han dado lugar a fórmulas de justicia vacías de contenido, es decir, principios tautológicos que no permiten concretar contenidos de justicia material²². En cambio, las teorías metafísicas han de rechazarse por su inoperancia desde el punto de vista científico-racional, pues dejan la solución del problema en manos de una autoridad sobrehumana²³. Esta crítica se amplió en la conferencia «What is Justice?»²⁴ (1952), que Kelsen pronunció en su despedida como profesor en activo de la Universidad de Berkeley, y en «Justice et Droit naturel»²⁵ (1959), que contiene su análisis más completo sobre la justicia, y fue añadida un año después, como apéndice, a la segunda edición alemana de la *Reine Rechtslehre*, bajo el título «Das Problem der Gerechtigkeit»²⁶. En ella hay una extensa crítica a los dos tipos de teorías de la justicia señalados.

Aunque la distinción entre las teorías racionalistas y las teorías metafísicas es recurrente, en «The Metamorphoses of the Idea of Justice» y «What is Justice?» Kelsen apenas explica cuáles son los criterios para clasificar los principios –o «normas», si utilizamos su terminología– de justicia como racionales o metafísicos. Sobre las normas de justicia racionales, en «The Metamorphoses of the Idea of Justice» se limita a señalar que tratan de descubrir el contenido de la justicia de forma científica o cuasi-científica²⁷, apelando a principios comprensibles para la razón, mientras que las normas metafísicas parten de la idea de que la justicia es una cualidad o función de un ser sobrehuma-

²¹ *Interpretations of Modern Legal Philosophies. Essays in Honour of Roscoe Pound*, Oxford University Press, Oxford, 1947, pp. 390-418.

²² *Ibidem*, pp. 402 y ss.

²³ *Ibidem*, pp. 412 y ss.

²⁴ Se publicó un año después en alemán: *Was ist Gerechtigkeit?*, F. Deuticke, Wien, 1953. Cito por la ed. inglesa de *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, cit.

²⁵ *Annales de Philosophie Politique, III: Le droit naturel*, trad. E. Mazingue, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 1-123.

²⁶ En *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, cit.

²⁷ KELSEN, H., «The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit., p. 399.

no –de Dios– y de que, en consecuencia, su contenido no es accesible a la mente humana²⁸.

En «What is Justice?» tampoco se aprecia un esfuerzo por caracterizar ambas teorías. En cambio, Kelsen sí explica las razones por las que, a su modo de ver, al tratar de buscar una justificación de la propia conducta, el ser humano prefiere, en general, las soluciones metafísicas a las racionales. Como relativista, Kelsen piensa que la razón humana sólo puede ofrecer, a lo sumo, una respuesta relativa y condicionada a la pregunta sobre el contenido de la justicia: una conducta sólo se puede justificar como medio para alcanzar un fin²⁹. La perspectiva de una mera justificación relativa de la conducta puede ser suficiente para algunos, pero desalentará a otros muchos, que puede que no se den por satisfechos con una respuesta condicionada. Estos necesitan creer que hay una justicia absoluta y, en definitiva, reglas que permiten justificar la conducta de forma incondicionada y no sujeta a discusión. Esta necesidad de una respuesta absoluta a los problemas de justicia debe de ser muy fuerte, pues ha predominado históricamente. Prueba de ello es que se ha tratado de satisfacer la necesidad de justificar la conducta individual apelando a la religión o la metafísica, trasladando la solución del problema a la esfera trascendente. Es así como la justicia se convierte en una cualidad divina, inaccesible al conocimiento humano.

Es en «Das Problem der Gerechtigkeit» donde Kelsen por fin nos da la clave para diferenciar ambos tipos de normas de justicia. Sobre las normas metafísicas apenas tiene algo que añadir a lo dicho previamente. Son metafísicas en un doble sentido: por su origen, pues proceden de una instancia trascendente, y por su contenido, que es inasequible a la razón humana. El valor de justicia que está implícito en ellas es absoluto, lo que significa que excluyen la posibilidad de afirmar otros principios de justicia³⁰. En cambio, las normas de justicia del tipo racional se caracterizan porque (1) no presuponen la creencia en instancias trascendentes; (2) han sido establecidas por actos humanos pertenecientes al mundo de la experiencia; y (3) son susceptibles de comprensión racional³¹.

Por último, en «What is Justice?» y en «Das Problem der Gerechtigkeit» el catálogo de las normas racionales examinadas es muy amplio³² si se compara con el de las normas metafísicas, a las que

²⁸ *Ibidem*, p. 412.

²⁹ KELSEN, H., «What is Justice?», cit., p. 10.

³⁰ KELSEN, H., «Das Problem der Gerechtigkeit?», cit., p. 366.

³¹ *Idem*.

³² Para Kelsen, el arquetipo de las normas de justicia racionales es el «*suum cuique tribuere*», aunque analiza otras muchas, entre las que se encuentran la regla de oro («no hagas a los demás lo que no quieras que los demás te hagan a ti»), el imperativo categórico kantiano, la doctrina aristotélica del «*mesotes*» o el término medio, las distintas modalidades de la justicia entendida como igualdad, los principios de justicia del capitalismo y el comunismo o el principio «haz el bien y evita el mal», como

apenas se dedican unas pocas páginas. Este dato es desorientador, pues puede dar la impresión de que Kelsen está más interesado en criticar los principios racionales, cuando en realidad ocurre justo al revés. Si junto a las obras mencionadas no se examinan otros escritos, como «Die platonische Gerechtigkeit»³³ (1933) o «The Idea of Justice in the Holy Scriptures»³⁴ (1953), es difícil percatarse de la importancia que tiene para él la crítica a las normas metafísicas. Lamentablemente, la mayor parte del, por lo demás, escaso número de estudiosos de esta materia ha incurrido en ese error³⁵, y no han tenido en cuenta que el primer propósito de Kelsen siempre fue desbaratar cualquier pretensión de definir la esencia de la justicia a partir de un enfoque metafísico. Prueba de ello es la extraordinaria –casi ciclópea– amplitud de su trabajo más importante sobre la justicia platónica: *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*³⁶, que se publicó póstumamente en 1985.

3. LAS NORMAS DE JUSTICIA METAFÍSICAS

Como he señalado, las concepciones metafísicas de la justicia se caracterizan por la creencia de que la verdadera justicia se realiza en algún lugar trascendente y de que es una cualidad o función de un ser sobrenatural. Justamente en razón de su procedencia, la respuesta que ofrecen a la pregunta sobre el contenido de la justicia es inaccesible al

primer precepto de la ley natural en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En la argumentación de Kelsen se percibe la huella que dejó en él el opúsculo de PERELMAN, Ch., *De la Justice*, Office de Publicité, Bruxelles, 1945. Este autor examina varias fórmulas de justicia con la pretensión de identificar un substrato común a todas ellas, a fin de obtener una definición general de la justicia. En «Das Problem der Gerechtigkeit» Kelsen trató de emular el análisis de Perelman, pero sin renunciar a su tipología de las normas de justicia y examinando principios y fórmulas dispares, que en algún caso es dudoso que se puedan considerar genuinos principios de justicia. De ahí que el resultado de su investigación fuera más abigarrado que el obtenido por su colega.

³³ *Kant-Studien*, 38, 1933, pp. 91-117. Cito por la ed. de *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, 1. Band, cit.

³⁴ *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 22 (1952/1953), pp. 1-63. Cito por la ed. de *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1957, pp. 25-81, 378-380.

³⁵ Tal es el caso de SOARES DE MOURA COSTA MATOS, A., *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*, Del Rey, Belo Horizonte, 2005; QUINTANA BRAVO, F., «El problema de la justicia en Kelsen», *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Chile, Valparaíso, 1974, pp. 93-139; ERRÁZURIZ MACKENNA, C. J., *La Teoría pura del derecho de Hans Kelsen. Visión crítica*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1986; y NOGUEIRA DIAS, G., «Was ist Gerechtigkeit? Facetten der Gerechtigkeit im Rechtspositivismus Hans Kelsens», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 57/1, Springer Verlag, Wien, 2002, pp. 63-88.

³⁶ Manz, Wien, 1985.

entendimiento humano. El significado de la justicia es un misterio o, en el mejor de los casos, un conocimiento que se revela sólo a unos pocos.

Por otro lado, en contraste con la gran variedad de fórmulas racionales analizadas, al ocuparse de las metafísicas Kelsen sólo examina dos: la concepción platónica de la justicia, que se fundamenta en la doctrina de las ideas –y sobre todo en la idea del bien– y la justicia basada en el principio del amor, tal como enseña Jesús en el Evangelio. Al comienzo de *Die Illusion der Gerechtigkeit* Kelsen explica que tanto Jesús de Nazaret como Platón trataron de dar respuesta al problema de la justicia, «aquél más con su vida que con su doctrina, éste más con su doctrina que con su vida»³⁷.

Con *Die Illusion der Gerechtigkeit* Kelsen puso fin a sus investigaciones sobre la filosofía platónica, que había iniciado en 1933 con «Die Platonische Gerechtigkeit» y «Die platonische Liebe»³⁸. Los resultados obtenidos en esos trabajos fueron definitivos, y se repiten en obras posteriores sin que Kelsen modifique su posición. Y con respecto al principio de justicia enunciado por Jesús, en «What is Justice?» y «Das Problem der Gerechtigkeit», Kelsen reitera las conclusiones a las que llegó en otro ambicioso escrito: «The Idea of Justice in the Holy Scriptures».

La opinión de Kelsen sobre las normas de justicia metafísicas es la que cabría esperar de alguien que siempre se autodefinió como agnóstico en materia de religión y escéptico en lo que concierne a la moral y la justicia: esas normas sólo pueden ser aceptadas por quienes asuman como propio el enfoque metafísico, es decir, por quienes compartan la creencia de que, junto al mundo que nos rodea y que nos es accesible a través de los sentidos, hay un mundo trascendente hacia el que se desplaza la resolución del problema de la justicia. En ese sentido, lo justo es lo que Dios determina como tal, o lo que se puede inferir de la contemplación, reservada a unos pocos, de ciertas esencias trascendentes mediante una suerte de gracia.

Obviamente, esta parte de la crítica de Kelsen apenas es rebatible. Lo más que se puede hacer es valorar si en su examen se aproxima con rigor a los diálogos de Platón y a los textos bíblicos. Pero esto es competencia de especialistas³⁹. Como veremos, en el fondo del asunto late la misma oposición de concepciones del mundo a la que antes me he referido. Según Kelsen, quienes comparten la *Weltanschauung* del relativismo filosófico rechazarán la existencia de «realidades» metafí-

³⁷ KELSEN, H., *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 1.

³⁸ *Imago*, 19. Band, 1933, pp. 34-98 y 225-255.

³⁹ PECHRIGGL, A., «Wie undogmatisch ist Kelsens Platon? Drei Annäherungen an *Die Illusion der Gerechtigkeit*», *Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsen, Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts*, 28. Band, Manz, Wien, 2006, p. 35, señala que en *Die Illusion der Gerechtigkeit* Kelsen se apoya en un gran conocimiento de la filosofía y la historia antiguas, a pesar de lo cual su aproximación al pensamiento platónico es a veces inconsistente y presenta algunas lagunas conceptuales.

sicas localizables más allá de la realidad del mundo empírico, mientras que quienes contemplen el mundo desde la perspectiva de una *Weltanschauung* absolutista, buscarán la solución a los problemas de justicia en una esfera trascendente. Al final parece que todo se reduce a la disyuntiva de compartir ciertas creencias o no hacerlo, de tener fe en una metafísica religiosa o no tenerla y, en definitiva, de afirmar que existe un más allá o de rechazarlo. Así pues, la discusión sobre la justicia que Kelsen mantiene con sus adversarios metafísicos –sobre todo con Platón, pero también con Jesús o San Pablo– está condenada a convertirse en un diálogo de sordos. No parece que por esta vía se pueda solucionar el problema de fondo. La pregunta sobre el contenido de la justicia continúa sin respuesta.

3.1 La justicia en la doctrina platónica de las ideas

Como positivista y relativista en una doble vertiente ética y epistemológica, Kelsen defendió la necesidad de detener los intentos de propagación o «contaminación» metafísica en el terreno jurídico. Por eso no es de extrañar que, al buscar un adversario al que enfrentar su visión de la justicia, apuntara al pensador metafísico por excelencia: Platón, cuya filosofía experimentó un resurgimiento en el periodo de Entreguerras. Sin dejar de admirar la profundidad del pensamiento platónico y la calidad literaria de sus diálogos, Kelsen examina críticamente las investigaciones sobre la justicia del filósofo griego –y en general su doctrina de las ideas– desde la década de 1930. Es muy significativo que su primer trabajo sobre la justicia –«Die Platonische Gerechtigkeit»–, y también el último –*Die Illusion der Gerechtigkeit*–, tuvieran como objeto a Platón.

Este genuino interés se debió sin duda a que Platón representaba el arquetipo de lo que Kelsen denominó «una concepción absolutista de la filosofía y la ética». En sus trabajos queda patente su simpatía por el relativismo de la sofística, y, en cierto modo, más de dos mil años después, Kelsen contribuyó a reavivar la apasionada discusión entre Platón y los sofistas, afirmando, frente al absolutismo ético de aquél, su propia concepción relativista de la justicia, y frente a la visión platónica del Estado ideal, como un estado autocrático gobernado por el «Rey filósofo», un Estado democrático edificado sobre el principio de la tolerancia⁴⁰.

Que Kelsen estuviera especialmente interesado en la teoría platónica de la justicia, no le impidió desarrollar al mismo tiempo un estudio de amplio espectro sobre Platón. De hecho, en su opinión la teoría de la justicia de Platón es inseparable de su metafísica dualista, que desdobra la realidad en dos planos o mundos comunicados: por un

⁴⁰ KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*, cit., pp. 224 y ss.; «Staatsform und Weltanschauung», cit., pp. 1940-1941; «What is Justice?», cit., pp. 22 y ss.

lado, está el mundo empírico o de las cosas perceptibles en su realidad espacio-temporal por los sentidos⁴¹; por otro, está el mundo de las ideas, inaccesible a la experiencia sensorial. Según Platón, los objetos que existen en este mundo no son más que una apariencia engañosa y un reflejo de su verdadero ser, de las cosas «en sí», que no se localizan en este mundo empírico, sino que hay que buscarlas en el mundo trascendente de las ideas, que es ajeno al espacio y el tiempo⁴². Las ideas platónicas son entidades abstractas que determinan la verdadera esencia de las cosas. Por eso, para Platón el mundo de las ideas es el mundo del *verdadero ser*, mientras que el mundo empírico, donde todos los objetos son simples reproducciones imperfectas, es el mundo del *no-ser*. Ahora bien, para Kelsen, lo que caracteriza a esta metafísica es que tiene un significado ético. Lo verdadero –es decir, las ideas– se identifica con lo bueno, mientras que lo aparente representa lo malo. De ahí que el mundo empírico sea el lugar donde se aloja el mal, mientras que la idea de bien –hacia la cual conduce Platón su investigación sobre la justicia– hay que buscarla en el mundo de las ideas⁴³.

La división de la realidad en dos planos determina el papel que Platón atribuye a la filosofía. Dado que las cosas del mundo sensible son mera apariencia, el único objeto posible de conocimiento son las ideas trascendentes⁴⁴. Según Platón ese conocimiento es el objetivo de la filosofía, de la *verdadera* filosofía, que se enseñaba en su Academia, frente a los errores de las doctrinas sofistas⁴⁵. En un momento histórico caracterizado por un pensamiento precientífico, Platón se presenta como un sabio comprometido con el conocimiento. Sin embargo, para Kelsen la metafísica platónica, con su doctrina de las ideas, tenía un propósito oculto: justificar un sistema de dominación rigidamente autoritario y antidemocrático.

Kelsen pretende demostrar que la mentalidad de Platón no es la de quien persigue desinteresadamente el noble fin del conocimiento, sino la de quien busca alcanzar un objetivo político al servicio del cual erige un constructo doctrinal que sirve como base de legitimación. Así pues, Platón se muestra ante todo como un político o un ideólogo. Es

⁴¹ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 351; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 2.

⁴² KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 351; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 1.

⁴³ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 354; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., pp. 2 y ss.

⁴⁴ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 351; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 2, señala que para Platón no es posible obtener un conocimiento –o *episteme*– de las cosas de este mundo, que sólo son susceptibles de opinión o *doxa*.

⁴⁵ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., pp. 361-362. Siguiendo a HOWALD, E., *Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum; eine akademische Rede*, Füssli, Zurich, 1921, p. 15, Kelsen describe la Academia platónica no como una escuela de intelectuales y sabios, sino como un conventículo organizado según el modelo de las comunidades pitagóricas. La Academia cumplía una función preparatoria para el ejercicio de la política.

también un dramaturgo, que utiliza la escritura dialogada para obtener un efecto moralizante⁴⁶. Poco importa que lo que dicen sus personajes sea inexacto, con tal de obtener el efecto deseado. Además, una ventaja adicional de la escritura dialogada es que evita atribuir directamente a Platón cualquiera de las doctrinas que se discuten, de forma que la responsabilidad de las distintas tomas de posición se diluye al poder ser imputadas a los personajes del diálogo y no a Platón mismo. De hecho, de sus escritos no se desprende ninguna doctrina que se pueda considerar específicamente platónica⁴⁷. Kelsen insiste en que esta actitud es opuesta a la que se le supone a alguien interesado en el conocimiento, y pone de relieve el carácter acientífico del método platónico⁴⁸.

Para Kelsen, una prueba de que Platón es, ante todo, un ideólogo, es su doctrina sobre la «mentira noble» a la que según él ha de recurrir todo gobernante. Él justifica la utilización de la mentira para asegurar una relación de dominación y fundamentar la creencia, necesaria para garantizar la armonía de la organización estatal, de que a unos les corresponde gobernar y a otros obedecer, y de que los hombres que gobiernan son los mejores y más capacitados para desempeñar ese menester⁴⁹. La mentira que propone Platón en *La República* consiste en un mito fundacional que, en su opinión, convendría difundir en la *polis*. De acuerdo con ese mito las almas de los hombres son moldeadas con diversos tipos de metales, y un dios moldeador añade oro a las almas de los que están capacitados para gobernar, plata a las de los guardianes y hierro y bronce a las de los trabajadores y artesanos⁵⁰. Las almas de los primeros son las más valiosas, y por eso son ellos quienes tienen que gobernar a los demás. Kelsen entiende que el interés de Platón no es tanto que gobiernen los mejores, como que los gobernados así lo crean⁵¹ y piensen que la jerarquía existente y la atribución de las distintas funciones sociales son determinadas por la voluntad divina⁵². Poco importa que ese mito sea verdad o no. Lo que

⁴⁶ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 364.

⁴⁷ En general, Platón suele utilizar la figura de Sócrates o los personajes misteriosos del Extranjero y el Ateniense para exponer sus propios puntos de vista.

⁴⁸ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 362; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 145, explica que, a raíz de sus viajes a Siracusa, Platón se emancipó del pseudo-racionalismo socrático. La influencia de la mística órfico-pitagórica se observa en el *Gorgias* y el *Menón*, donde Platón se presenta como el adversario de los sofistas racionalistas, que eran contrarios a la religión y la metafísica, y que en opinión de Kelsen representaban el punto de vista de la ciencia especializada. Parece que, en ese sentido, Kelsen se considera continuador del enfoque de la sofística. *Vid. Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 135.

⁴⁹ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 365; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., pp. 180 y ss.

⁵⁰ *Vid. La República*, 415 a.

⁵¹ KELSEN, H., *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 181.

⁵² *Ibidem*, p. 182.

interesa es que ésta y otras mentiras sean útiles para el Estado⁵³, o mejor dicho, para ciertas pretensiones de dominación del Estado. Para Kelsen, esta doctrina demuestra que Platón es un ideólogo dispuesto a subordinar la verdad a su interés en asegurar el gobierno de los filósofos en el Estado ideal.

Vale la pena explicar, aunque sea *grosso modo*, en qué consiste la metafísica de Platón y traer a colación sus intereses políticos dirigidos a gobernar el Estado, porque, como asegura Kelsen, su filosofía de la justicia se orienta precisamente a la consecución del objetivo de la dominación. Kelsen explica que la justicia fue desde el comienzo la principal preocupación de Platón. En su juventud viajó a Siracusa, donde tomó contacto con los misterios órficos y la filosofía esotérica de los pitagóricos, que influyeron decisivamente en el diseño de su concepción de la justicia. Los pitagóricos entendían la justicia en el sentido de una retribución que se recibe tras la muerte, en el más allá. El alma es el objeto de esa retribución, que consiste en devolver bien por bien y mal por mal: el mal se retribuye con castigos ultraterrenos que se ejecutan sobre las almas de quienes fueron malhechores en su vida terrena, mientras que quienes hicieron el bien son retribuidos con recompensas.

Platón hace suya la doctrina pitagórica de que la justicia se sustancia mediante una retribución ultraterrena. Explica su visión en el *Gorgias*⁵⁴, que dedica a discutir sobre la justicia. De este diálogo se

⁵³ *Idem*; «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 365.

⁵⁴ En el *Gorgias*, Platón interpreta el castigo como la medicina de las injusticias cometidas. Pone en boca de Sócrates que «en efecto, en cierto modo, el castigo modera a los hombres, los hace más justos y viene a ser como la medicina de la maldad». Vid. «Gorgias», 478 d, en *Diálogos II*, trad. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1983, p. 73. El castigo no se contempla como un mal, sino como un bien que mejora a quienes lo reciben. Esta idea se repite después en el relato que, en forma de mito, hace Sócrates de la retribución en el más allá, donde insiste en que el castigo que reciben las almas de los impíos sirve de advertencia para los demás: «Es propio de todo el que sufre un castigo, si se le castiga justamente, hacerse mejor, y así sacar provecho, o servir a los demás de ejemplo para que, al verle otros sufrir el castigo, tengan miedo y se mejoren». Sócrates distingue además, dependiendo de la gravedad de las injusticias cometidas, dos tipos de hombres: los que tienen cura y los que son incurables, pues han cometido los delitos más graves: «Los que sacan provecho de sufrir un castigo impuesto por los dioses o por los hombres son los que han cometido delitos que admiten curación; a pesar de ello, este provecho no lo alcanzan más que por medio de sufrimientos y dolores, [...] porque de otro modo no es posible curarse de la injusticia. Los que han cometido los más graves delitos y, a causa de ellos, se han hecho ya incurables son los que sirven de ejemplo a los demás; ellos mismos ya no sacan ninguna ventaja, puesto que son incurables, pero sí la sacan los que les ven padecer para siempre los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, allí en la prisión del Hades, donde son espectáculo y advertencia para los culpables que, sucesivamente, van llegando». Para Kelsen, atribuir a los castigos una doble función correctora y motivadora implica incorporar elementos de una doctrina racionalista de la pena, como la que defendió el sofista Protágoras. Estas ideas se repiten en las *Leyes*, donde, como señala Kelsen (*Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 230), Platón repite casi literalmente las doctrinas de Protágoras. Un

desprende que la teoría de la justicia de Platón no se puede desligar de su doctrina sobre el alma, pues justamente el alma es el objeto de la retribución⁵⁵. Esto implica asumir varias cosas: que el alma existe con

ejemplo es el pasaje en el que el Ateniense habla del castigo que se debería aplicar a los ladrones de templos: «El que fuere atrapado robando templos, cuando se trate de un esclavo o un extranjero, una vez marcado [...] en su rostro y en sus manos y azotado [...], sea expulsado desnudo fuera de los límites de la ciudad, pues en caso de cumplir esta pena quizás se haría mejor, templando su ánimo. Ningún castigo impuesto de acuerdo con la ley sucede para mal, sino que, en general, produce una de dos, o mejora o hace menos miserable al que paga su pena». *Vid. Leyes (Libros VII-XII)*, 854 d, trad. F. Lisi, Gredos, Madrid, 2008, pp. 128-129.

⁵⁵ En *Die Illusion der Gerechtigkeit* Kelsen explica los cambios que atraviesa la doctrina platónica del alma. Si en el *Gorgias* Platón aseguraba que el alma es el objeto de una retribución que se ejecuta en el más allá, en el *Menón* complementa esta doctrina al afirmar que, para que el alma sea retribuida, hay que admitir dos cosas: por un lado, que el alma existe después de disolverse su comunión con el cuerpo, y, por otro, que tuvo también una existencia previa, donde aprendió todo lo que sabe sobre la justicia. Platón asume la doctrina órfico-pitagórica de la transmigración del alma, que es una pieza esencial para explicar cómo se alcanza el conocimiento de la justicia en vida, una vez que el alma se ha acoplado con el cuerpo. Según Platón, ese conocimiento se obtiene a través de una reminiscencia: «El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay que asombrarse si es posible que recuerde no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía». Por tanto, el conocimiento en vida consiste en recordar todo lo que el alma contempló por sí misma antes de nacer: «Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres aprender– encuentre él mismo todas las demás [...] Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia». *Vid. «Menón»*, 84 c-d, en *Diálogos II*, trad. F. J. Olivieri, Gredos, Madrid, 1983, p. 302. La doctrina sobre el alma del *Gorgias* y el *Menón* se sintetiza en el *Fedón*, que versa justamente sobre el alma. Kelsen explica que en esos diálogos el alma se caracteriza como inmortal, inmutable e incorruptible. El alma no se puede transformar ni corromper, pues no puede participar de la maldad: es absolutamente buena (*Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., pp. 257-258). Además, según Platón también es indivisible. En *La República*, la doctrina platónica del alma experimenta algunos cambios. Por un lado, para que el alma pueda ser objeto de retribución mediante castigos en el más allá, es necesario incorporar de algún modo el mal a su esencia. Por eso Platón divide ahora el alma en tres partes: una parte reflexiva, una parte colérica y una parte ávida. En esta última es donde reside el mal que justifica los castigos en aquellos casos en los que la parte reflexiva y la parte colérica, que actúan en la misma dirección, sean incapaces de imponerse a la parte ávida, que ansía sobre todo el placer. Este esquema tripartito se reproduce en el *Fedro*, donde el alma se presenta alegóricamente como un carro alado, conducido por un auriga –que representa la parte reflexiva del alma– y tirado por dos caballos, uno bueno y noble, que se corresponde con la parte colérica, y otro malo e indómito, que simboliza la parte ávida (*vid. ibidem*, p. 283). Kelsen explica que tanto en *La República* como en el *Fedro* el esquema tripartito termina reduciéndose a uno bipartito, en el que se distingue una parte buena, formada por la parte reflexiva y la parte colérica, y una mala, que es la parte ávida. Por último, Kelsen señala que el mismo fenómeno, pero a la inversa, se observa en el *Timeo*, donde Platón presenta la última versión de su doctrina del alma. Ahora sostiene que los dioses introducen en el cuerpo humano dos almas: una divina e inmortal, que está en la cabeza, y otra humana y mortal, situada en el tórax. Pero al final Platón descompone el alma mortal en dos partes: una parte mejor, que se aloja en la parte superior del

independencia del cuerpo, que se separa de éste tras la muerte y, finalmente, que viaja a un lugar ultraterreno (el Hades) para recibir la retribución que le corresponde.

Esta concepción escatológica de la justicia como retribución en el más allá deja abiertos algunos interrogantes. Para Platón, todo hombre se compone de un cuerpo mortal y un alma inmortal. El cuerpo pertenece al mundo físico, y como tal encarna lo malo que hay en el hombre. En cambio, el alma no pertenece a este mundo, sino que es una esencia trascendente –de la misma naturaleza de las ideas– que está en comunión temporal con el cuerpo. Por eso el alma representa lo bueno que hay en los hombres. La cuestión es: si el alma es lo bueno y el cuerpo lo malo, ¿cómo puede entonces el alma recibir castigos por el mal cometido en vida, si ella se compone de la misma esencia del bien? Platón resuelve esta contradicción afirmando que los crímenes e injusticias que se cometen en vida dejan estigmas en el alma⁵⁶, que por eso tiene que ser escarmentada.

En el *Gorgias* Platón se limita a decirnos que tras la muerte del cuerpo, el alma inmortal es retribuida por el bien y el mal que se han hecho en vida, pero no explica en qué consisten el bien y el mal, sino que más bien lo presupone. Y, por otro lado, puesto que la justicia se ejecuta en el más allá en forma de retribución, mientras no se resuelva la cuestión de qué es el bien y qué el mal, la respuesta a la pregunta por el significado de la justicia sigue en el aire. Aunque el resultado del *Gorgias* fue insatisfactorio, este diálogo sirvió como punto de arranque de una investigación más ambiciosa sobre la idea del bien que Platón desarrolló en *La República*.

En *La República*, Platón sigue fiel a la idea de que la esencia de la justicia es la retribución que se ejecuta sobre el alma en el más allá. Sin embargo, Kelsen subraya que en el libro II se aprecia un cambio en el enfoque del problema: dejando al margen, de momento, la retribución ultraterrena, Platón trata ahora de explicar en qué consiste la justicia que se practica en la comunidad política⁵⁷. Esto le lleva a modificar su visión del alma y a ponerla en conexión con su visión del Estado ideal.

Como es sabido, para Platón el alma humana se compone de tres partes: una parte reflexiva, que aprehende la verdadera esencia de las cosas, una parte ávida que busca el goce de los placeres y la satisfacción de los apetitos y una parte colérica en la que reside el coraje. Según él, cuando la parte reflexiva y la parte ávida entran en conflicto,

tórax y alberga el coraje y la ira, y otra peor, que está en el vientre, cuyo deseo se vuelve hacia la comida y la bebida (*vid. ibidem*, pp. 298-299). En cualquier caso, como ahora explicaré, para Kelsen lo característico de esta doctrina es que tiene un significado ético.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 228.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 234.

la parte colérica suele aliarse con la parte reflexiva⁵⁸. De aquí resulta que el esquema tripartito se convierte en un esquema bipartito en el que se diferencia una parte buena o sensata del alma (formada por la parte reflexiva y la parte colérica), que impone la medida y la templanza, y una parte mala o insensata (la parte ávida), que busca la satisfacción de los apetitos. Lo bueno y saludable es que la parte sensata se imponga a la parte insensata, pues eso significa que la razón impera sobre las pasiones. Para Kelsen, esta explicación demuestra que la doctrina platónica del alma apenas tiene que ver con la psicología y el análisis de los fenómenos anímicos. Como instrumento de una especulación sobre el bien y el mal, tiene que ver con la ética⁵⁹, pues el principio según el cual la razón debe dominar sobre las pasiones y la mejor parte del alma tiene que reinar sobre la peor, es justamente un principio ético.

Platón traslada la concepción tripartita del alma al Estado ideal, que también se divide en tres clases o castas. Ante todo, están los gobernantes. Dado que deben buscar el bien del Estado, en ellos ha de dominar la parte reflexiva del alma. Ahora bien, como sólo los filósofos están en condiciones de alcanzar el conocimiento de las ideas, y en particular el conocimiento del bien, el gobierno del Estado debe recaer en sus manos. En cambio, la parte ávida del alma es dominante en la clase del pueblo trabajador, que sólo persigue el goce y el lucro y no puede conocer el bien ni puede obrar con bondad a menos que se le guíe. Por último, la clase de los guardianes tiene la misión de mantener el orden y de garantizar la seguridad de los gobernantes. En ellos prevalece la parte colérica del alma. Kelsen explica que el conflicto que tenía lugar en el alma entre la parte reflexiva y la parte ávida, se reproduce en el Estado ideal entre los gobernantes y la clase trabajadora. Y al igual que allí la parte colérica había de aliarse con la parte reflexiva, también en el Estado ideal los guardianes han de ponerse del lado de los gobernantes para someter al pueblo trabajador. De esta manera, al igual que sucedía en el alma, también en el Estado ideal el esquema tripartito inicial termina reduciéndose a un esquema bipartito: hay una clase dominante que está formada por los gobernantes —que son la elite del Estado— y los guardianes, y una clase dominada que se identifica con el pueblo trabajador⁶⁰. Platón no oculta su recelo hacia la masa del pueblo, pero no puede dejar de considerarla una parte necesaria del Estado, pues mantiene a la clase dominante con su traba-

⁵⁸ Dice Platón: «Y en muchas ocasiones hemos advertido que, cuando los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en el aliado de la razón de ese hombre. No creo en cambio [...] que la fogosidad haga causa común con los deseos actuando contra lo que la razón decide.» *Vid. La República*, 440 a-b. Cito por la trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986, p. 234.

⁵⁹ KELSEN, H., *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 273.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 276.

jo⁶¹. En su opinión, si los filósofos gobiernan al pueblo con el apoyo de los guardianes, esa constitución estatal es justa. Por tanto –concluye Kelsen–, Platón admite, al menos provisionalmente, que en el Estado ideal lo justo es que cada uno cumpla su tarea: los filósofos gobernar, los guardianes mantener el orden y el pueblo trabajar. De este modo la teoría platónica del alma consagra un principio de división del trabajo⁶².

Ahora bien, el propio Platón es consciente de que con esto no ha aclarado nada sobre el contenido de la justicia. Kelsen señala que la constitución armónica del Estado, organizada según el principio de división del trabajo, no se identifica con la justicia⁶³, sino que, como Platón tiene que admitir, sólo es el camino para llegar hasta ella. Ese camino sólo puede andarse gracias a la filosofía. Por tanto, el Estado platónico y la filosofía platónica son la vía para alcanzar el conocimiento de la justicia⁶⁴.

Platón prosigue con su análisis y llega al punto donde, según Kelsen, se pone de manifiesto la singularidad de su método: justo cuando parece que ha llegado a una solución, abandona la posición ganada y señala que hay que seguir investigando⁶⁵. En un momento dado identifica lo justo con lo racional. Asegura que actúa justamente quien se deja guiar por la razón. Pero con esto lo que hace es intercambiar un concepto de difícil definición por otro que presenta la misma dificultad. Platón no explica qué es lo racional, sino que más bien lo presupone como algo obvio⁶⁶. Esta solución también es abandonada, lo cual le lleva finalmente a identificar la idea de justicia con la idea del bien. A partir de ese momento la investigación sobre la justicia se convierte en una investigación sobre la idea del bien. Kelsen menciona cierto pasaje de *La República* en el que, ante la pregunta de Adimanto sobre la esencia del bien, Sócrates declara que él no es un sabio y que no está en posesión de ese conocimiento⁶⁷. Sólo asegura que el bien es lo supremo, aunque reconoce que no puede decir más por el momento. Kelsen señala que ésta es una cuestión que Platón no resolvió nunca,

⁶¹ Vid. *ibidem*, pp. 277 y 339.

⁶² *Ibidem*, pp. 209 y 345 y ss. Kelsen afirma que Platón presenta el principio de división del trabajo como si formara parte de una especie de derecho natural, de tal manera que cada uno ha de hacer aquello para lo que está capacitado *por naturaleza*. Además, Platón está convencido de que la gran masa de los hombres está destinada a trabajar y no a gobernar. Kelsen ve en estas ideas la expresión de una ideología conservadora del derecho natural. Vid. *ibidem*, p. 349.

⁶³ *Ibidem*, p. 337; «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 372; «The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit., p. 414.

⁶⁴ KELSEN, H., *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 344.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 345; «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 373; «The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit., pp. 414-415; «What is Justice?», cit., p. 11; «Das Problem der Gerechtigkeit» cit., p.399.

⁶⁶ KELSEN, H., *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 352.

⁶⁷ Vid. *La República*, 506 d-e.

ni en *La República* ni en ningún otro diálogo⁶⁸. Nunca respondió a la pregunta de Adimanto.

Sin embargo, Platón no dejó de buscar respuestas a esa difícil cuestión. El paso siguiente fue aplicar el método socrático de la dialéctica en un nuevo intento de dar solución al problema. Define la dialéctica como el «método de aprehender en cada caso, sistemáticamente y sobre todo, lo que es cada cosa»⁶⁹, pero no desvela cómo conduce al conocimiento del bien. Sólo asegura que no hay otro camino para alcanzar esa meta, y que la esencia del bien –que no es definida en ningún momento– sólo se puede conocer a través de la dialéctica. Kelsen desacredita este nuevo recurso platónico. Señala que la dialéctica no es otra cosa que el método socrático del análisis conceptual, que Platón presenta en *El Sofista*⁷⁰. Esta técnica se ejercita en el curso de un debate y consiste en interrogar al interlocutor y responder a sus preguntas planteándole preguntas adicionales, hasta que, finalmente, alcance el conocimiento a través de sus propias conclusiones. Según Kelsen, lo que realmente se consigue con este método es conducir al interlocutor *ad absurdum*, enredándolo en sus propias contradicciones. Platón tiene que admitir que la pretensión de determinar la esencia del bien mediante la dialéctica, separándolo conceptualmente de todo lo demás, está condenada al fracaso, pues la idea del bien se sitúa más allá de la esfera en la que se mueve la dialéctica⁷¹. Por su naturaleza, la idea del bien es trascendente, y por tanto no se puede conocer racionalmente, ni a través de la dialéctica ni mediante cualesquiera otros procedimientos racionales.

La incognoscibilidad de la idea del bien por los cauces de la razón no supuso un freno a las aspiraciones de Platón. Kelsen señala que en la *Carta VII*, hacia el final de su vida, Platón argumenta que, aunque el conocimiento sobre el bien y el mal no se puede obtener aplicando procedimientos dialécticos, es accesible mediante una aprehensión intuitiva. Sin embargo, advierte que no todos los hombres tienen capa-

⁶⁸ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 375; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 356; *The Metamorphoses of the Idea of Justice*, cit., p. 416.

⁶⁹ *La República*, 533, cit., p. 365.

⁷⁰ Según Platón, quienes emplean el método dialéctico «van interrogando acerca de aquellas cosas de las que alguien cree decir algo cuando no se dice nada; después refutan las opiniones de aquéllos, lo que es fácil, dado que están errados, y reuniéndolas en sus razonamientos, las colocan unas junto a otras, y una vez colocadas, demuestran que son contradictorias entre sí comparadas con las cosas mismas». *Vid. El Sofista*, 230 b, trad. A. Tovar (ed. bilingüe), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 27-28.

⁷¹ En una conversación con Glaucón que tiene lugar en *La República* Sócrates replica: «Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia». *Vid. La República*, 509 b, cit., p. 334.

cidad para realizar el aprendizaje requerido⁷². Aunque no conduce al conocimiento del bien, la dialéctica prepara para alcanzar ese conocimiento, al que finalmente se llega mediante un acto de iluminación repentina, esto es, mediante una suerte de vivencia mística. Kelsen califica esa experiencia como «religiosa» e «interna», pues es ajena a los sentidos externos y, por así decirlo, se «revela» a unos pocos individuos, como si fuera una gracia divina⁷³.

Además, para Platón el rasgo que define la experiencia pseudo-mística en la que consiste el conocimiento de la idea del bien es su *inefabilidad*. El contenido de esa experiencia, es decir, el bien que se vislumbra, no se deja expresar con palabras ni se puede transmitir a los demás⁷⁴. Platón no responde —en realidad no puede hacerlo— a la pregunta sobre la esencia del bien. Sólo asegura que el bien existe y es trascendente, pero no puede aclarar su significado. Así pues, lo que es el bien, su esencia, es un secreto compartido por unos pocos sabios, que sólo pueden acceder a él cuando el pensamiento se desprende de todo lo sensible⁷⁵.

La incognoscibilidad del bien por medios racionales, lejos de ser un contratiempo para Platón, le brindó una posibilidad de justificar el gobierno de los filósofos en el Estado ideal —un gobierno que se les atribuye por su capacidad para conocer el bien— que nunca habría

⁷² KELSEN, H., *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 363. Platón asegura que «aquellos que no sean naturalmente inclinados ni afines a la justicia y a todas las demás virtudes —aunque en otros aspectos tengan facilidad para conocer y recordarse— así como los que poseyendo afinidad natural carezcan de capacidad intelectual y de memoria, no conocerán jamás, ni unos ni otros, la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que se puede conocer». Vid. «Carta VII», 344 a, trad. M. Toranzo (ed. bilingüe), en *Las Cartas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 91-92.

⁷³ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 376; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 364; «The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit., p. 417; «What is Justice?», cit., p. 12; «Das Problem der Gerechtigkeit» cit., p. 399. Platón opina sobre quienes aseguran que conocen el bien: «Es imposible, en mi opinión, que ellos tengan ningún conocimiento sólido de la materia. Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, *de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma* y ya se alimenta por sí misma». Vid. «Carta VII», 341 c-d, cit., p. 87. *Cursivas mías*.

⁷⁴ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 377; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 364; «The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit., p. 417; «What is Justice?», cit., p. 12; «Das Problem der Gerechtigkeit» cit., p. 399. Platón se lamenta por la inefabilidad de la idea del bien: «Desde luego de una cosa estoy seguro: la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo; pero sé que los defectos de mi exposición a nadie causarían mayor disgusto que a mí [...] *Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas ¿a qué empresa más noble habría podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas?*» Vid. «Carta VII», 341 d, cit., pp. 87-88. *Cursivas mías*.

⁷⁵ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 376; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., pp. 364-365; «The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit., p. 417.

podido facilitarle la dialéctica. La inefabilidad del bien permite a los gobernantes filósofos adoptar las decisiones que estimen oportunas sin dar razón de las mismas. La única razón digna de considerar es el bien que ellos han contemplado, y puesto que lo que es el bien no se puede explicar a los demás ni puede ser compartido, los gobernados –que carecen de ese conocimiento– no pueden objetar los mandatos de los gobernantes y sólo les queda obedecer⁷⁶.

El contenido de esta doctrina y el *pathos* político subyacente conducen a Kelsen a rechazar que Platón sea realmente un místico. Es verdad que Platón piensa que lo que hay en el mundo de los sentidos es malo, y que los objetos que observamos en él son una imagen defectuosa de su esencia verdadera, que se localiza en el mundo de las ideas. Ciertamente, esta visión tan negativa del mundo terrenal puede inducir a un deseo de evadirse de él. Sin embargo, ésta no es la meta que persigue Platón. Según Kelsen, su filosofía tiene un marcado carácter social⁷⁷, y la doctrina de las ideas manifiesta una clara orientación política: Platón persigue legitimar un régimen político autoritario y la dominación del Estado por una elite de filósofos, y no la evasión de la realidad. El *pathos* platónico se opone radicalmente, por sus deseos latentes de poder y de dominio, al *pathos* característico de un verdadero místico, que no tiene esas ambiciones. De ahí que Kelsen considere la «mística» platónica como la expresión más completa del irracionalismo y como un elemento de justificación de una política antidemocrática que desprecia al pueblo y atribuye el gobierno absoluto del Estado al Rey filósofo –que es la metáfora del mismo Platón⁷⁸– por su capacidad para contemplar la esencia misteriosa e inefable del bien⁷⁹. Por esta razón, para Kelsen el pensamiento platónico representa como ningún otro la ideología de la autocracia.

⁷⁶ KELSEN, H., «The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit., p. 416.

⁷⁷ KELSEN, H., «Die Platonische Gerechtigkeit», cit., p. 378; *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 367.

⁷⁸ Si la función de gobernar le corresponde a quienes pueden contemplar el bien, nadie está mejor preparado para ese menester que el mismo Platón, tal como se desprende del pasaje antes citado (nota 74): «Desde luego de una cosa estoy seguro: *la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo; pero sé que los defectos de mi exposición a nadie causarían mayor disgusto que a mí*» (cursivas mías). Si Platón es quien mejor puede explicar en qué consiste el bien, aun cuando es inefable, es sin duda porque piensa que él ha aprendido más del bien que cualquier otro. En consecuencia, aunque no lo diga expresamente parece claro que, en su opinión, él es quien está más y mejor preparado para gobernar en el Estado ideal.

⁷⁹ POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, 4.ª reimp., trad. E. Loedel, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 140 y ss., nos ofrece una explicación de la doctrina del Rey filósofo acorde con la interpretación de Kelsen. Para formar parte de la selecta clase de los «gobernantes», Platón exigía a los aspirantes seguir un rígido plan educativo cuya meta era preparar el alma, mediante el entrenamiento en el uso de la dialéctica, para contemplar el bien. *Vid.*, sobre la educación de los filósofos, JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 11.ª reimp., trad. J. Xirau y W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, pp. 677 y ss. y 715 y ss.

3.2. La justicia en las Sagradas Escrituras

Kelsen pone fin a su crítica de las normas de justicia metafísicas examinando y contrastando dos visiones opuestas de la justicia que aparecen en los textos bíblicos, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Desde el comienzo, KELSEN insiste en el carácter absoluto, a la vez que misterioso, de la justicia divina, y señala que para el cristianismo la justicia es una cualidad que sólo cabe atribuir a Dios⁸⁰. Es, por tanto, absoluta, eterna e inmodificable. Además, al ser un atributo divino y al tener un carácter trascendente, es imposible determinar su significado. De ahí que a los calificativos señalados haya que añadir los de incognoscible, inexplicable e inefable. Desde el mismo inicio de «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», Kelsen adelanta que el contenido de la justicia divina es un misterio de la fe⁸¹.

Una dificultad adicional, no menos importante, para determinar el significado de la justicia de Dios, es que la revelación de las Escrituras es contradictoria⁸². En «The Idea of Justice in the Holy Scriptures» KELSEN pretende poner al descubierto algunas de sus contradicciones. Con ese objetivo, desarrolla su exposición a tres niveles:

(i) En primer lugar se ocupa de las incongruencias entre los ideales de justicia del Antiguo y el Nuevo Testamento, es decir, entre la ley de Moisés y la justicia de Jesús.

(ii) Algunas inconsistencias que se pueden detectar en la doctrina de Jesús.

(iii) Ciertas diferencias entre las enseñanzas de Jesús y las de San Pablo.

(i) Según Kelsen, al comparar los dos ideales de justicia que están presentes en el Antiguo y el Nuevo Testamento, salta a la vista que se sustentan sobre sendas visiones, en cierto sentido opuestas, de la divinidad. Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, es vengativo y justiciero, pues castiga severamente a quienes incumplen su voluntad, que es también su ley. Nadie está a salvo de su ira: el diluvio universal, las plagas de Egipto o la destrucción a Sodoma y Gomorra son ejemplos de su venganza⁸³. Otro rasgo de Yahvé es su intervencionismo en el destino del pueblo de Israel y de sus patriarcas. Sus intervenciones revelan un carácter caprichoso, como lo demuestra la forma como puso a prueba la fidelidad de Abraham y Job⁸⁴.

⁸⁰ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 25.

⁸¹ *Ibidem*, p. 26.

⁸² *Ibidem*, p. 29.

⁸³ *Ibidem*, p. 41. En *Deuteronomio* 32, 43, se da testimonio de la venganza de Dios: «Porque él (Dios) vengará la sangre de sus siervos, tomará venganza de sus adversarios, dará su pago a quienes le aborrecen y purificará el suelo de su pueblo».

⁸⁴ Job se somete con resignación a las pruebas que le pone Dios: «Desnudo salí del seno materno y desnudo volveré a él. Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha quitado. Bendito sea el nombre de Yahvé». *Vid. Job* 1, 21.

En consonancia con la mentalidad vengativa de Yahvé, la justicia del Antiguo Testamento puede definirse como una venganza retributiva. Según Kelsen, el principio de justicia del Antiguo Testamento es el *ius talionis*, que ordena devolver bien por bien y mal por mal, aunque se pone el acento en esto último, es decir, en el castigo por el mal cometido, y no tanto en las posibles recompensas⁸⁵. Esto no quiere decir que en el Antiguo Testamento no haya espacio también para otros principios que prescriben dar a los demás un trato diferente del castigo, e incluso diametralmente opuesto al mismo. Un ejemplo es la prescripción de amar a nuestros semejantes y de perdonar a quienes nos hacen algún mal. Pero Kelsen observa que esto sólo se admite esporádicamente, pues en el Antiguo Testamento domina la justicia basada en la ley del talión⁸⁶.

En cambio, en el Nuevo Testamento la justicia del amor desplaza a la justicia de la retribución. A diferencia de Yahvé, el Dios del Nuevo Testamento no es justiciero, sino un juez recto y justo, y también un padre. Además, evita los actos de venganza y toma cierta distancia de los asuntos de su pueblo. Es también mucho menos intervencionista: de los Evangelios se desprende que su intervención se limita a enviar a su Hijo entre los hombres. Finalmente, es reconocido como juez supremo en el Juicio Final, pero entre tanto cede todo el protagonismo a Jesús, el tan esperado Mesías redentor.

Kelsen recuerda que en el Sermón de la Montaña⁸⁷ Jesús predica una nueva justicia que es superior a la «antigua» –basada en la ley del talión– y que está llamada a sustituirla⁸⁸. Él enseña que el amor ha de ocupar el lugar de la retribución, lo cual es un cambio revolucionario. Frente a la prescripción de la doctrina tradicional de retribuir mal por mal, Jesús propone devolver bien por mal. Además, el amor que él predica no debe dirigirse únicamente a los que nos aman o desean nuestro bien, sino también a los que no nos aman, e incluso a nuestros enemigos y a los que nos desean algún mal⁸⁹.

Así pues, la justicia que Jesús manda realizar en este mundo consiste en aplicar el principio del amor en las relaciones con el prójimo, sin hacer distinciones. Pero por otro lado, Jesús señala que hay otra justicia que aguarda tras la muerte y que es competencia de Dios. Kel-

⁸⁵ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 42.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁸⁷ *Vid. Mateo* 5, 1 y ss.

⁸⁸ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 46.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 45; «What is Justice?», cit., p. 12; «Das Problem der Gerechtigkeit», cit., p. 400. «Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo* y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial». *Vid. Mateo* 5, 43-48.

sen subraya que según su sentido original, el elemento que define esa justicia ultraterrena no es –a diferencia de lo que sucedía en los pitagóricos y en Platón– la inmortalidad del alma, sino la resurrección del cuerpo⁹⁰. La resurrección de los muertos –que en su opinión es una forma más de representar la retribución en el más allá– es el elemento esencial de la creencia judeo-cristiana en el Juicio Final, al que se someterá toda la humanidad⁹¹. Sin embargo, esta creencia se modificó después: el deseo de una justicia divina condujo a introducir la idea de

⁹⁰ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 57.

⁹¹ *Ibidem*, p. 59. De la Biblia no se puede deducir de forma inequívoca, como Kelsen se apresura a afirmar, que la resurrección de los muertos es retributiva, en el sentido de una recompensa ultraterrena de la que se benefician quienes han sido justos en vida. Según la interpretación actualmente más extendida entre los cristianos, la resurrección, que precede al Juicio Final, es un destino que aguarda a la humanidad entera. Por definición, este pensamiento eliminaría de la resurrección todo sentido retributivo. Según la escatología judeo-cristiana, la retribución ultraterrena es resultado del Juicio Final, en el que los hombres resucitarán para ser juzgados. Sin embargo, en la Biblia este extremo no está del todo claro, pues algunos libros se contradicen, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, de 2 *Macabeos* 7, 14, se desprende que no todos resucitarán: «Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida». Lo mismo se deduce de *Daniel* 12, 2: «Muchos que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos». En estos pasajes la resurrección se puede interpretar como una recompensa y una retribución. Pero en otros se pierde ese sentido retributivo, como en *Isaías* 66, 16: «Pues con fuego Yahvé va a juzgar, con su espada a toda carne, y serán muchas las víctimas de Yahvé». Así pues, todos resucitarán para ser juzgados. Esta visión es la que domina, salvo por algún matiz, en el Nuevo Testamento. Refiriéndose al Juicio Final, *Mateo* 25, 32, señala que «Serán congregadas delante de él (Dios) todas las naciones, y él separará los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos». El pasaje de *Juan* 5, 28-29 es revelador: «No os extrañéis de esto: llega la hora en la que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz (del Hijo del hombre) y saldrán los que hayan hecho el bien para una resurrección de vida, y los que hayan hecho el mal, para una resurrección de juicio». No hay duda de que todos resucitarán y de que Jesús, que es representado como juez en el Juicio Final, es quien decide el destino que le aguarda a cada uno. Pues bien, esto es lo realmente retributivo, y no la resurrección como tal, que prácticamente no es otra cosa que la llamada a juicio. Parece, pues, que Kelsen se equivoca al hablar de la resurrección en términos de retribución. Pero todavía cabe hacer un matiz que nos llega del propio Juan, en su visión del *Apocalipsis*. De aquí se deduce que, aunque la humanidad entera resucitará, unos, en razón de su virtud, lo harán antes que los demás: «Seguí mirando, y había un Cordero, que estaba en pie sobre el monte Sión, y con él ciento cuarenta y cuatro mil, que llevaban escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre [...] Éstos son los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes. Éstos siguen al Cordero a dondequiera que vaya, y han sido rescatados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero, y en su boca no se encontró mentira: no tienen tacha». Vid. *Apocalipsis* 14, 1 y 4-5. Según este relato, la resurrección se desarrollará en dos momentos: primero resucitarán los hombres castos y puros y luego el resto de la humanidad. Ésta es una forma de recompensar a los primeros, que además gozan del privilegio de acompañar al Cordero. Se trata, pues, de una forma de retribución que precede a la que es decretada en el Juicio. Pero aun así la resurrección es un destino ineludible para toda la humanidad, y por tanto, aun con matices y en contra de lo que Kelsen piensa, no tiene por sí misma carácter retributivo.

una retribución que seguiría inmediatamente a la muerte, es decir, en el intervalo entre ésta y la resurrección⁹².

A diferencia de la retribución que sigue al Juicio Final, la retribución que sigue a la muerte es provisional. Kelsen se refiere al estadio final de la retribución, tras el Juicio Final, como un «estado trascendental de bienaventuranza»⁹³, cuyo presupuesto es la creencia en la inmortalidad del alma. A su juicio, esta creencia se terminó asentando en la teología judeo-cristiana por influencia de la filosofía griega, reemplazando la creencia tradicional en la resurrección del cuerpo⁹⁴.

El estado de bienaventuranza del que habla Kelsen, que significa el ingreso en el Reino de Dios, es la recompensa que reciben quienes fueron justos en vida. A estos les aguarda la dicha celestial, mientras que los que fueron injustos sólo pueden esperar desdicha y sufrimiento eternos. Además, Jesús asocia el comportamiento justo en vida a la infelicidad terrenal, y, a la inversa, enseña que a menudo los hombres injustos son quienes gozan de felicidad en este mundo. Éste es el principio según el cual en la vida ultraterrena «muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros»⁹⁵, es decir, el principio de reversión de lo terrenal. Ahora bien, este principio no casa bien con el amor al prójimo, sino que se basa en el rencor hacia quienes disfrutaron de la felicidad en vida. Por

⁹² KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 62. El ascenso al Reino de Dios es la retribución ultraterrena que según la creencia cristiana está reservada a los justos. Para los injustos una forma de retribución es el Seol, que según el Antiguo Testamento era la región de los muertos, la morada de las almas olvidadas antes de la venida del Mesías al mundo. El Seol se encontraba en algún lugar bajo tierra. *Job* 10, 21-22, habla de él como una tierra de tinieblas, «donde la claridad parece sombra». Hay referencias en los *Salmos*. El *Salmo* 18, 5-6, dice: «Las olas de la muerte me envolvían, me espantaban los torrentes destructores, los lazos del Seol me rodeaban, me aguardaban los cepos de la muerte». Y el *Salmo* 49, 15-16: «Como ovejas son llevados al Seol, los pastorea la Muerte, van derechos a la tumba. Su imagen se desvanece. El Seol es su mansión. Pero Dios rescatará mi vida, me cobrará de las garras del Seol». Kelsen habla del Seol como un lugar donde se practica la retribución y que se divide en el *Seno de Abraham*, a donde van los justos, y la *Gehena*, a donde van los injustos (*ibidem*, p. 61). Curiosamente, en sus referencias al Seol y, en general, en «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», Kelsen cita el *Libro de Enoc*, que en las iglesias cristianas sólo es aceptado por la Iglesia ortodoxa etíope. También se excluye del *Tanaj* hebreo. Los únicos judíos que aceptan este libro son los Beta Israel o judíos etíopes, que lo incluyen en su versión del *Tanaj*. Por eso resulta extraño Kelsen le conceda tanta atención.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 63. Más adelante (*ibidem*, p. 79), Kelsen sostiene que la fe en la inmortalidad del alma tiene un carácter conservador, que alimenta la creencia de que quienes han hecho el mal en vida serán castigados tras la muerte. En cambio, la fe en la resurrección del cuerpo, como un elemento esencial de la creencia de que el Reino de Dios se realiza en este mundo, es propia de una tendencia revolucionaria. Sin embargo, no especifica más.

⁹⁵ *Marcos* 10, 31.

tanto, representa la justicia del resentimiento, y no la justicia del amor⁹⁶.

(ii) Hasta aquí la explicación de Kelsen sobre la concepción de la justicia de Jesús y su oposición a la ley del talión. A su juicio, las enseñanzas que se pueden extraer de los Evangelios son contradictorias. Como se ha visto, el fundamento del principio de reversión de lo terrenal no es el amor al prójimo, sino el rencor o el resentimiento. Pero hay más ejemplos. Según Kelsen, incluso cuando Jesús enseña el principio del amor, no llega a emanciparse del todo del principio de retribución. A veces él mismo aplica este principio cuando habla del Juicio Final⁹⁷, anunciando «días de venganza»⁹⁸ que vendrán al final de los tiempos. La creencia en el Juicio Final como apoteosis de la justicia de la retribución conecta con la imagen del Dios vengativo del Antiguo Testamento, pero es incompatible con la justicia del amor y las enseñanzas del Sermón de la Montaña. Kelsen señala que ha habido algunos intentos de mitigar esas contradicciones, pero en su opinión no han dado resultado⁹⁹, y no han podido eliminar el hecho de que en los Evangelios coexisten dos ideas contradictorias de la justicia.

⁹⁶ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 64; «Das Problem der Gerechtigkeit», cit., p. 387.

⁹⁷ «Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos». *Vid. Mateo 10, 32-33*. Kelsen cita también a *Mateo 7, 12*: «Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque ésta es la Ley de los Profetas». Ésta es la formulación bíblica, en sentido positivo, de la regla de oro, que se refiere al bien que debemos hacer a los demás. Esta retribución no juega ningún papel cuando de lo que se trata es de devolver un mal por otro, y por tanto no guarda relación con la venganza de Dios ni con la justicia basada en la ley del talión.

⁹⁸ *Lucas 21, 22*: «[...] porque estos son días de venganza en los que se cumplirá todo cuanto está escrito». En *Lucas 17, 26 y ss.*, Jesús describe los hechos que acompañarán a su parusía o segunda venida al mundo, al final de los tiempos: «Como sucedió en los días de Noé, así será también en los días del Hijo del hombre. Comían, bebían, tomaban mujer o marido, hasta el día en que entró Noé en el arca; vino el diluvio y los hizo perecer a todos. Lo mismo sucedió en los días de Lot [...]; pero el día que salió Lot de Sodoma, llovió fuego y azufre del cielo que los hizo perecer a todos. Así sucederá el día en que el Hijo del hombre se manifieste». «Quien intente guardar su vida, la perderá; y quien la pierda, la conservará». «Yo os lo digo: aquella noche estarán dos en el mismo lecho: al uno tomarán y al otro le dejarán; habrá dos mujeres moliendo juntas: a una la tomarán y a la otra la dejarán». Puede leerse un relato similar en *Mateo 17, 21 y ss.*

⁹⁹ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 72. Kelsen se refiere al método que consiste en diferenciar entre las enseñanzas auténticas y las enseñanzas falsas de Jesús a partir de un análisis histórico-crítico de las fuentes. Por ejemplo, advierte que se ha intentado presentar el pasaje de *Mateo 25, 31*, donde Jesús aparece como juez en el Juicio Final, como una construcción del evangelista. *Vid. GLASSON, T. F., The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine*, The Epworth Press, London, 1945, pp. 127 y ss. y 130. En cualquier caso, para Kelsen la utilización de este método es compatible con la concepción del Nuevo Testamento como una revelación divina.

(iii) Finalmente, Kelsen explica que en el Nuevo Testamento hay contradicciones entre las enseñanzas de Jesús y las de San Pablo. En relación con la justicia, allí donde Jesús sustituía la justicia de la retribución por la justicia del amor, San Pablo busca la forma de hacer que ambas sean compatibles, y enseña que es necesario diferenciar la justicia basada en la ley, que es la justicia de Moisés¹⁰⁰, y la justicia del amor, que es la que enseña Jesús y emana de Dios¹⁰¹. Según Kelsen, en las epístolas paulinas coexisten las referencias a la venganza y la ira de Dios con otras a su amor¹⁰². Al igual que Jesús, San Pablo ordena «no devolver mal por mal» y no tomar venganza, al tiempo que añade que hay que dejar la venganza a Dios»¹⁰³.

Kelsen se da cuenta de que San Pablo conoce la contradicción que existe entre el principio de retribución y el principio del amor. Sin embargo, para él esta contradicción sólo se da en el conocimiento humano, pues para la insondable sabiduría de Dios no hay tal contradicción¹⁰⁴. Esto pone de relieve el carácter misterioso de la concepción paulina de la justicia, que por momentos se asemeja a la concepción platónica. Para San Pablo la justicia divina es un secreto inescrutable para los hombres, pues «la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios»¹⁰⁵ y «el Señor conoce cuán vanos son los pensamientos de los sabios»¹⁰⁶. Estas afirmaciones se repiten en la *Carta a los Romanos*, donde se explica que la justicia de Dios es una justicia universal que opera a través de la fe, lo que significa que se ofrece como gracia o amor a los creyentes, pero es inaccesible para quienes

¹⁰⁰ «En efecto, Moisés escribe acerca de la justicia que nace de la ley: *Quien la cumpla, vivirá por ella*». Vid. *Romanos* 10, 5.

¹⁰¹ En *Filipenses* 3, 9, San Pablo enfrenta la justicia que viene de la ley y «la que viene por la fe en Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe».

¹⁰² KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 76. Vid. *Romanos* 1, 18: «[...] la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia»; *Romanos* 2, 5: «Por la dureza y la impenitencia de tu corazón vas atesorando contra ti ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios»; y *1 Tesalonicenses* 4, 6: «Que nadie falte a su hermano ni se aproveche de él en este punto, pues el Señor se vengará».

¹⁰³ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 77. En *Romanos* 12, 17-19, San Pablo enseña cómo debe ser nuestro comportamiento con los demás: «Sin devolver a nadie mal por mal; procurando el bien ante todos los hombres; en lo posible, y en cuanto de vosotros dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por cuenta vuestra, queridos míos, dejad lugar a la ira, pues dice la Escritura: *Mía es la venganza, yo daré el pago merecido*, dice el Señor».

¹⁰⁴ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 79.

¹⁰⁵ *1 Corintios* 3, 19. Vid. *idem*; «What is Justice?», cit., p. 13; «Das Problem der Gerechtigkeit», cit., p. 400.

¹⁰⁶ *1 Corintios* 3, 20. En *1 Corintios* 2, 6 y ss., San Pablo asegura que sólo aquellos a los que él llama «perfectos», que son creyentes que han alcanzado el pleno desarrollo de la vida y pensamiento cristianos, pueden llegar a conocer esa sabiduría misteriosa, que no es de este mundo.

no aceptan a Cristo¹⁰⁷. Aquí San Pablo pone en conexión la justicia de Dios con el amor de Dios, pero advierte que él no puede explicar en qué consiste ese amor, y sólo puede asegurar que es diferente del sentimiento que los hombres denominan como tal¹⁰⁸. Kelsen piensa que igual que para Platón el conocimiento de la idea del bien sólo era accesible a unos pocos que la aprehendían como una gracia, y que aun para estos era inefable, también San Pablo tiene que admitir que el conocimiento del amor de Dios en que consiste la justicia divina es inalcanzable, y que ese amor pervive como un secreto inaccesible a la razón humana. En consecuencia, el amor de Dios, y por ende la justicia divina, es un misterio, uno de los muchos que alberga la fe¹⁰⁹.

4. CONSIDERACIÓN FINAL

Esta argumentación de Kelsen deja una sensación de cierta ambivalencia. Por un lado, su aproximación al pensamiento platónico demuestra que tiene un conocimiento muy amplio de la materia, mientras que, por otro, su análisis de los textos bíblicos es más fragmentario, y se observan ciertas lagunas.

Ciertamente, aunque no se puede afirmar que en su polémica con Platón Kelsen se encontrara solo, su posición era minoritaria en la discusión que tuvo lugar en el contexto académico centroeuropeo de Entreguerras¹¹⁰. En 1933, cuando Kelsen publicó «Die platonische Gerechtigkeit» y «Die platonische Liebe», el totalitarismo estaba en auge en toda Europa. Los partidarios de la democracia eran minoría, y su punto de vista se había vuelto impopular. Después de que ese mismo año el Partido Nacionalsocialista ganara las elecciones en Alemania, se dismanteló la Constitución de Weimar y se consolidó un régimen totalitario que promovió la persecución de toda forma de oposición política. En ese contexto de proliferación de doctrinas antidemocráticas, tiene lugar un renacer del interés por la filosofía de Pla-

¹⁰⁷ En *Romanos* 1, 17, San Pablo sostiene que «el justo vivirá por la fe», y más adelante (*Romanos* 3, 28) que «el hombre se hace justo por la fe». Y en *Gálatas* 5, 5: «En cuanto a nosotros por el Espíritu y la fe esperamos la justicia anhelada».

¹⁰⁸ KELSEN, H., «What is Justice?», cit. p. 12; «Das Problem der Gerechtigkeit», cit., p. 400.

¹⁰⁹ KELSEN, H., «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», cit., p. 81; «What is Justice?», cit. p. 13; «Das Problem der Gerechtigkeit», cit., p. 401.

¹¹⁰ Kelsen pone en guardia frente a la interpretación de Platón más extendida en su tiempo, que según él «tiene un carácter extremadamente acrítico, incluso apologético. Ésta se identifica con su metafísica, o al menos omite separar claramente su punto de vista histórico-dogmático del punto de vista dogmático en relación con la doctrina de Platón». Vid. *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. 449 (nota 666).

tón, cuyo diseño del Estado ideal podía contemplarse como modelo de organización de los estados totalitarios¹¹¹.

En este punto el análisis de Kelsen avanza a contracorriente de la tendencia que siguieron la mayoría de los estudiosos de su tiempo. Al examinar otros aspectos de la filosofía platónica distintos de su filosofía moral y política, esos autores seguían la línea tradicional de la interpretación cristiana, que se centraba en el análisis conceptual de las ideas de lo bueno, lo bello y lo verdadero¹¹². En cambio, movido por su afán innovador y su espíritu crítico, Kelsen presentó bajo una nueva óptica cuestiones que hasta ese momento se consideraban secundarias. Quizás el mejor ejemplo es su estudio sobre el amor platónico —«Die platonische Liebe»—, que para algunos expertos es especialmente valiente y avanzado¹¹³. El objeto de la investigación se afronta aquí sin subterfugios, y Kelsen no tiene reparos al describir el *eros* platónico —como se deduce principalmente de *El Simposio*— como un *eros* homosexual y pederasta¹¹⁴. Además de por su enfoque innovador, el valor de la investigación de Kelsen reside en el análisis sin complejos de una cuestión que en aquél momento estaba cargada de consecuencias: el desapego de Platón por la masa del pueblo y su rechazo de la democracia, que para él era una forma de gobierno propia de sociedades decadentes¹¹⁵. También es novedosa la interpretación de la mística platónica como un elemento que, al combinarse con la dialéctica racional —que prepara al alma para la visión del bien—, cumple una función de legitimación mistagógica y religiosa del gobierno de los reyes filósofos¹¹⁶.

¹¹¹ Vid. KELSEN, H., «Los fundamentos de la democracia», en *Escritos sobre la democracia y el socialismo* (selección y presentación de Juan Ruiz Manero), 1.ª ed., Debate, Madrid, 1988, p. 264. Según Kelsen, «Los ideólogos totalitarios siempre han hecho referencia [...] al absolutismo filosófico de Platón y han reconocido en el Estado platónico el modelo de sus proyectos políticos». También POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit., pp. 93-94, advierte sobre la identidad que existe, en lo fundamental, entre el programa político de Platón y el programa del totalitarismo.

¹¹² Vid. PECHRIGGL, A., «Wie undogmatisch ist Kelsens Platon?», cit., p. 35.

¹¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹¹⁴ KELSEN estudia el *eros* platónico en el libro I de *Die Illusion der Gerechtigkeit*, que también titula «Die platonische Liebe» y supera en amplitud al trabajo original de 1933.

¹¹⁵ No es extraño que en *The Open Society and its Enemies*, Popper considerara a Platón un enemigo encarnizado de la sociedad democrática y de su sistema de libertades. Siguiendo a Popper, ADOMEIT, K., «Platon und Kelsen über Wesen und Wert der Demokratie», *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen. Rechtstheorie*, Beiheft 4, Duncker & Humblot, Berlin, 1982, pp. 293-294, advierte sobre el escaso atractivo del sistema político que propone Platón, dada la falta de libertades. En un entorno social semejante, sólo el Rey filósofo puede ser feliz y ver satisfechas sus aspiraciones.

¹¹⁶ PECHRIGGL, A., «Wie undogmatisch ist Kelsens Platon?», cit., p. 45, asegura que Kelsen sigue a Jaeger cuando defiende que Platón persigue una legitimación religiosa del Estado. Es verdad que en el libro IV de *Paideia*, cit., p. 1011, Jaeger advierte que la idea del bien, tal como se desprende de la *Carta VII*, es un *arrhêton*: una verdad esencial e inefable que se aprende a través de una contemplación directa y de

Puede decirse que los trabajos de comienzos de los años treinta prácticamente convirtieron a Kelsen –por su precocidad al expresar ideas que pronto se convirtieron en lugares comunes– en el pionero de una nueva interpretación de la filosofía platónica que después tuvo continuidad, por ejemplo, en el libro de Popper *The Open Society and its Enemies* (1945). Esos trabajos fueron los prolegómenos de la ambiciosa investigación *Die Illusion der Gerechtigkeit*, que Kelsen elaboró durante años y que el Hans Kelsen-Institut publicó en 1985, no sin que antes Kurt Ringhofer y Robert Walter realizaran un importante trabajo de ordenación y sistematización del material heredado de Kelsen¹¹⁷. Fue así como se dio a conocer una obra que algunos han calificado como grandiosa¹¹⁸, y un compendio impresionante de toda la filosofía platónica.

En cambio, la impresión que deja el examen de los principios de justicia que están contenidos en las Sagradas Escrituras no es tan positiva. Llama la atención que Kelsen conceda una extraordinaria importancia a las contradicciones que encierran los textos bíblicos. Él pretende utilizar el hecho de que en la Biblia figuran dos concepciones de

forma misteriosa e inexplicable, es decir, lo que para Kelsen es un aprendizaje pseudo-místico. Jaeger explicaba que «ya el *Simposio*, en términos análogos, pintaba el ascenso del alma a la contemplación de lo eternamente bello como una mistagogía», y se remite al libro III de *Paideia*, cit., pp. 583 y ss., para explicar cómo se llega a conocer lo bello. Sin embargo, no parece probable que, como asegura Pechriggl, Kelsen se inspirara en Jaeger al afirmar que el conocimiento del bien se alcanza por vías místicas y que la «mística» platónica persigue una justificación religiosa del Estado. En *Die Illusion der Gerechtigkeit*, Kelsen cita una edición de *Paideia* de 1944, que muy probablemente es la traducción inglesa. Jaeger sólo publicó en Alemania los libros I y II, que aparecieron en 1933. Los libros III y IV se editaron en otros idiomas antes que en alemán. En español, por ejemplo, el libro III se publicó en 1944, y el IV un año después. Kelsen pudo apoyarse en Jaeger para reforzar sus tesis en *Die Illusion der Gerechtigkeit*, pero su concepción sobre la mística platónica y las acusaciones dirigidas a Platón de utilizar ese instrumento para legitimar su Estado autoritario fueron expuestas en «Die platonische Gerechtigkeit» (1933), es decir, el mismo año en que aparecieron los dos primeros libros de *Paideia*. En consecuencia, parece poco probable que Kelsen siguiera los pasos de Jaeger.

¹¹⁷ En este caso hablar de una «herencia» no es una metáfora, pues el texto original mecanografiado y con anotaciones de *Die Illusion der Gerechtigkeit* formaba parte del extenso legado documental que Kelsen dejó a su amigo R. A. Métall. Ringhofer y Walter advierten que, desde el comienzo, Kelsen había pensado *Die Illusion der Gerechtigkeit* como una obra muy ambiciosa. Él tan sólo había dispuesto las tres partes en que se subdivide: el amor platónico, la verdad platónica y la justicia platónica, mientras que la ordenación y división en capítulos y epígrafes, y el título que estos recibieron en función de la materia tratada en el texto, fue trabajo de los editores. Vid. KELSEN, H., *Die Illusion der Gerechtigkeit*, cit., p. IV.

¹¹⁸ PECHRIGGL, A., «Wie undogmatisch ist Kelsens Platon?», cit., p. 32. Esta autora también advierte sobre ciertas inconsistencias y lagunas de concepto, aunque no especifica cuáles son. Por último, señala que cuando el trabajo finalmente se publicó ya se podía considerar anticuado. Esto puede ser cierto, pero hay que recordar que, a falta de un desarrollo más amplio, las conclusiones expuestas en 1933 ya eran definitivas. Por consiguiente, el hecho de que *Die Illusion der Gerechtigkeit* apareciera en fechas tardías no resta valor y originalidad a la investigación de Kelsen.

la justicia contrapuestas como un argumento que, unido al carácter metafísico de ambas, permite desacreditarlas. Sin embargo, esas incongruencias se explican si se tiene en cuenta que la Biblia alberga libros muy diferentes, escritos a lo largo de un periodo de mil años, aproximadamente entre el 900 a. C. y el 100 d. C. Además, estos libros dan cuenta de dos tradiciones –la judía y la que surge de la nueva fe cristiana– que, desde el momento en que Jesús comenzó a predicar sus enseñanzas, tomaron caminos separados. En realidad, lo sorprendente es la relativa coherencia que, a pesar de todo, las Sagradas Escrituras logran mantener. A ello contribuyó, sin duda, la fijación del canon bíblico en el Concilio de Hipona del año 393, que dejó fuera de la ordenación bíblica textos cuyo contenido podría contradecir el de los libros admitidos.

Si el objetivo de las Sagradas Escrituras hubiera sido desarrollar una teoría de la justicia, aun tratándose de una doctrina metafísica, sus contradicciones habrían supuesto un defecto que, tenido en cuenta, permitiría rechazarlas por su incongruencia. Pero la Biblia es un libro religioso y, como tal, está a salvo de esos reproches, más aún cuando, como asegura San Pablo, la justicia de Dios no se puede conocer a través de la razón, sino que es un misterio accesible sólo a través de la gracia. Y lo mismo puede decirse de las doctrinas de Jesús. Las contradicciones que Kelsen trata de poner al descubierto para demostrar que la postura de Jesús sobre la justicia del amor no es del todo clara –pues a veces él mismo se expresa en términos de una justicia retributiva–, son irrelevantes. Es indudable que Jesús no busca teorizar sobre la justicia, sino mostrar el camino hacia la bienaventuranza que aguarda en el mundo futuro. Sus doctrinas son religiosas, y por eso no deberían ser abordadas con argumentos filosóficos.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOMEIT, K., «Platon und Kelsen über Wesen und Wert der Demokratie», *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen. Rechtslehre*, Beiheft 4, Duncker & Humblot, Berlin, 1982, pp. 293-308.
- DILTHEY, W., «Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos», en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1954, pp. 109-146.
- ERRÁZURIZ MACKENNA, C. J., *La Teoría pura del derecho de Hans Kelsen. Visión crítica*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1986.
- GLASSON, T. F., *The Second Advent: The Origin of the New Testament Doctrine*, The Epworth Press, London, 1945.
- HOWALD, E., *Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum; eine akademische Rede*, Füssli, Zurich, 1921.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 11.ª reimp., trad. J. Xirau y W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

- KELSEN, H., «Die Platonische Liebe», *Imago*, 19. Band, 1933, pp. 34-98 y 225-255.
- «The Metamorphoses of the Idea of Justice», *Interpretations of Modern Legal Philosophies. Essays in Honour of Roscoe Pound*, Oxford University Press, Oxford, 1947, pp. 390-418.
- «What is Justice?», en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1957, pp. 1-24, 376-378.
- «The Idea of Justice in the Holy Scriptures», en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1957, pp. 25-81, 378-380.
- «Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics», en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1957, pp. 198-208, 388.
- «Justice et Droit naturel», *Annales de Philosophie Politique, III: Le droit naturel*, trad. E. Mazingue, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 1-123.
- «Das Problem der Gerechtigkeit», en *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Franz Deuticke, Wien, 1960, pp. 355-444.
- «Die platonische Gerechtigkeit», en *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, 1. Band, Europa Verlag, Wien, 1968, pp. 351-380.
- «Politische Weltanschauung und Erziehung», en *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, 2. Band, Europa Verlag, Wien, 1968, pp. 1501-1524.
- «Staatsform und Weltanschauung», en *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, 2. Band, Europa Verlag, Wien, 1968, pp. 1923-1942.
- *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, Manz, Wien, 1985.
- «Los fundamentos de la democracia», en *Escritos sobre la democracia y el socialismo* (selección y presentación de Juan Ruiz Manero), 1.ª ed., Debate, Madrid, 1988, pp. 207-344.
- *Esencia y valor de la democracia*, trad. J. L. Requejo Pagés, KRK Ediciones, Oviedo, 2006.
- NOGUEIRA DIAS, G., «Was ist Gerechtigkeit? Facetten der Gerechtigkeit im Rechtspositivismus Hans Kelsens», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 57/1, Springer Verlag, Wien, 2002, pp. 63-88.
- PECHRIGGL, A., «Wie undogmatisch ist Kelsens Platon? Drei Annäherungen an Die Illusion der Gerechtigkeit», *Griechische Philosophie im Spiegel Hans Kelsen, Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts*, 28. Band, Manz, Wien, 2006, pp. 31-49.
- PERELMAN, CH., *De la Justice*, Office de Publicité, Bruxelles, 1945.
- PLATÓN, «Gorgias», en *Diálogos II*, trad. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1983, pp. 7-145.
- «Menón», en *Diálogos II*, trad. F. J. Olivieri, Gredos, Madrid, 1983, pp. 273-337.
- *La República*, trad. C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986.
- *El Sofista*, trad. A. Tovar (ed. bilingüe), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

- PLATÓN, *Leyes (Libros VII-XII)*, trad. F. Lisi, Gredos, Madrid, 2008.
- «Carta VII», trad. M. Toranzo (ed. bilingüe), en *Las Cartas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 60-104.
- POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, 4.^a reimp., trad. E. Loedel, Paidós, Barcelona, 1991.
- QUINTANA BRAVO, F., «El problema de la justicia en Kelsen», *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Chile, Valparaíso, 1974, pp. 93-139.
- SOARES DE MOURA COSTA MATOS, A., *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*, Del Rey, Belo Horizonte, 2005.

Fecha de recepción: 31/03/2016. Fecha de aceptación: 31/10/2016.