Autora: Lina María Muñoz Osorio
Título: Portón del Olvido
Técnica: Fotografía digital
Dimensiones: Variables
Año: 2016

*Sobre el concepto de justicia según Hans Kelsen**

DOI: 10.17533/udea.esde.v73n161a12

* Artículo de reflexión derivado del proyecto *Implicaciones teóricas del concepto de Justicia en Hans Kelsen,* desarrollado durante el año 2014 en el grupo de investigación Derecho, instituciones y comunidad, de la Universidad La Gran Colombia, Seccional Armenia (institución financiadora). La investigación terminó en junio de 2015.

Citación de este artículo con el sistema APA: Camacho-Castro, J. M. (2016). Sobre el concepto de justicia según Hans Kelsen. *Estudios de Derecho*. 73 (161), 251-270. DOI: 10.17533/udea.esde.v73n161a12

Fecha de recepción: 29 de febrero de 2016

Fecha de aprobación: 10 de junio de 2016

Sobre el concepto de justicia según Hans Kelsen

Jose Miguel Camacho-Castro[1]

Resumen

El concepto de Justicia se encuentra en el centro de las discusiones actuales de la filosofía política. Hans Kelsen, tal vez el jurista más importante del siglo XX trabajó el concepto desde perspectivas que hoy permanecen descuidadas. La escasa atención que ha recibido el concepto relativista de la justicia sostenido por Kelsen tiende a empobrecer las discusiones sobre la Justicia de hoy. Es por esto que se emprende aquí la relectura de la obra de Kelsen en torno al concepto mencionado. Así, se mostrarán un par de errores en su argumentación, no atribuibles naturalmente a su incapacidad sino a su afán por refutar las concepciones de Justicia que criticó –y que en este escrito llamaremos 'las justicias imposibles'–. Se revisará, en especial, la dificultad de su argumentación frente a Platón y se prestará especial atención a algunas implicaciones contradictorias del concepto de 'Justicia de la tolerancia', que opera como corolario de sus pensamientos al respecto.

Palabras clave: Hans Kelsen, justicia, positivismo, teoría legal, tolerancia

On the concept of justice according to Hans Kelsen

Abstract

The concept of justice is at the center of current discussions of political philosophy. Hans Kelsen, perhaps the most important twentieth century jurist who worked the concept from perspectives that remain neglected today. The scant attention that has received the relativistic concept of justice held by Kelsen tends to impoverish the discussion on Justice today. This is why it is undertaken here rereading Kelsen's work around the concept mentioned. So, a couple of errors are displayed in their argument, not naturally attributable to their inability but his eagerness to refute the views of Justice he criticized in this paper – which we call 'impossible justices'–. Particularly the difficulty of his argument against Plato is reviewed and special attention is given to some contradictory implications of the concept of 'Justice of tolerance', which operates as a corollary of his thoughts on the matter.

Keywords: Hans Kelsen, justice, positivism, legal theory, tolerance.

Sobre o conceito de justiça segundo Hans Kelsen

Resumo

O conceito de Justiça encontra-se no centro das discussões atuais da filosofia política. Hans Kelsen, talvez o jurista mais importante do século XX, trabalhou o conceito desde perspectivas que hoje permanecem desatendidas. A pouca atenção que tem recebido o conceito relativista da justiça sustentado por Kelsen tende a empobrecer as discussões sobre a Justiça de hoje. É por esta razão que é empreendida aqui a releitura da obra de Kelsen em torno do conceito mencionado. Assim, serão mostrados alguns erros na sua argumentação, não atribuíveis naturalmente a sua incapacidade, mas a seu empenho em refutar as concepções de Justiça que criticou -e que neste artigo chamaremos de 'as justiças impossíveis'-. Será revisada, em particular, a dificuldade da sua argumentação em relação a Platão e se dará uma atenção especial a algumas implicações contraditórias do conceito de 'Justiça da tolerância', que opera como corolário de seus pensamentos sobre o assunto.

Palavras-chave: Hans Kelsen, justiça, positivismo, teoria legal, tolerância.

---

1 Abogado, Especialista en Derecho Administrativo de la Universidad La Gran Colombia, Seccional Armenia. Magíster (C) en Derecho con énfasis en Teoría del Derecho de la Universidad Externado de Colombia. Docente investigador de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad La Gran Colombia, Seccional Armenia, miembro del grupo de investigación Derecho, instituciones y comunidad, de la misma universidad. Correo electrónico: camachocasjose@miugca.edu.co

Sobre el concepto de justicia según Hans Kelsen

Introducción

La lectura de Kelsen es considerada en el mundo jurídico como fundamental, inaplazable, ineludible. Existen, por supuesto, múltiples razones: el renombre y la importancia alcanzados por Hans Kelsen no se obtienen gratuitamente. El mayor de los méritos de este autor es haber dedicado su vida completa, finita como todas, a los asuntos concernientes a la ciencia jurídica. Una vida así deja un legado invaluable: mucho sobre lo cual dialogar. Dialogar, proponer, en la medida de lo posible, es lo que tratará de hacerse en las páginas siguientes.

Una importante parte de la obra de Hans Kelsen ha permanecido más o menos inobservada en el trabajo académico: la relativa a su concepción de la justicia. Esta concepción responde a los planteamientos típicos del relativismo moral propio de la segunda mitad del siglo XX; en su obra el concepto de Justicia se enfoca en responder a las circunstancias históricas de su tiempo, fuertemente marcada por la segunda guerra mundial y por las atrocidades cometidas por los regímenes autoritarios en general, y por el régimen del partido Nacional-Socialista en particular.

El escaso tratamiento de esta parte de su obra hace que sea interesante abordarla a la luz de las nuevas perspectivas sobre la justicia que, en buena medida, se han dedicado a tratar de superar las doctrinas del relativismo moral. Kelsen constituye hoy por hoy un referente crítico que debe ser tenido en cuenta para la realización de las discusiones de los enfoques objetivistas sobre el concepto de justicia -aquellas teorías que tratan de dotar de objetividad el concepto de Justicia, como la empresa de Rawls (1995a, 1995b) o Sen (2010) y para la construcción de políticas públicas y legislativas al respecto-.

Esta rememoración del trabajo del jurista más importante del siglo XX, se emprende en dos fases: una descriptiva y otra evaluativa. Se hace uso de un enfoque cualitativo y se utiliza el método histórico-hermenéutico. La investigación es analítica y la técnica de recolección de información utilizada fue el análisis documental; se diseñaron fichas analíticas de lectura, que permitieron abordar de manera ordenada y sistemática las fuentes que sirvieron de base en el desarrollo del proyecto.

La investigación abordó la siguiente cuestión: ¿Cuáles son las implicaciones teóricas del concepto de justicia presente en la obra de Hans Kelsen? Para la respuesta a esa pregunta se abordó, principal, más no exclusivamente, el ensayo titulado ¿Qué es Justicia?, en el cual Kelsen aborda de forma ordenada y sistemática las falencias que encuentra en los conceptos de justicia esbozados por distintos filósofos a lo largo de la historia. Otras obras fundamentales a la hora de entender su posición fueron: *Teoría pura del derecho, Teoría general del Estado* y *Teoría general de las normas.* Además, se hizo uso de algunos comentaristas destacados de la obra del filósofo. Se buscaba revisar las implicaciones teóricas de este concepto de Justicia, sus presupuestos metodológicos, sus consecuencias, la forma en que se insertan estas ideas en su obra y, también, algunos avances que se han llevado a cabo en los últimos años frente al tema, todo en clave analítico-crítica.

1. Mi Justicia: Kelsen

Para explicar el concepto de Justicia desde la perspectiva de Kelsen (1991) es preciso señalar tres puntos: primero, la postura kelseniana encuentra sustento en un marcado dualismo metodológico; segundo, múltiples conceptos de Justicia existen para Kelsen a lo largo de la historia de la filosofía, todos ellos objetables. Tercero, Kelsen considera que la Justicia, como categoría prescriptiva es relevante fuera y solo fuera del derecho, por ser éste una ciencia estrictamente descriptiva. Se pasará a detallar cada uno de estos puntos.

1.1 El dualismo metodológico de Kelsen

Para realizar su análisis sobre la Justicia, Kelsen (1991) sostiene que la ciencia jurídica, el derecho, debe estar separado de consideraciones de tipo emotivo, subjetivo y, en todo caso, personalísimo; está convencido de la existencia de múltiples órdenes de normas, de los cuales unos responden a criterios racionales y científicos y otros por su parte, responden a criterios de opinión, fe, sentimientos u otras consideraciones personales.

Kelsen sustenta esa división en su acercamiento metodológico al problema de la justicia en una premisa muy simple: la división en las formas de justificación. Los seres humanos, según él, pueden pretender una de dos cosas: o una justificación adecuada –que es una relación medio-fin– o una justificación absoluta. La primera forma de justificación es propia de ciencias sometidas al imperio de la evidencia, de la experiencia, como la física o la química. La segunda forma de justificación es propia de –o es perseguida comúnmente por– sistemas normativos de orden moral, metafísico o teológico.

> La razón humana no puede satisfacer la exigencia de una justificación absoluta que tiene nuestra conciencia, y esto explica la validez de los valores absolutos. El absoluto y los valores absolutos sobrepasan el alcance de la razón humana, para la cual sólo cabe una solución condicional y relativa para el problema de la Justicia como justificación de la conducta humana. (Kelsen, 1991, pp. 45-46).

Naturalmente, para Kelsen (1991), el derecho debe responder a la evidencia, a aquello que existe, valga decir, la norma jurídica –o, más exactamente, el sistema jurídico–, para ser considerado como una auténtica ciencia. De ahí que se vea obligado a extirpar del derecho todo concepto que no responda a los criterios de objetividad establecidos por las ciencias de la naturaleza. Esta distinción no hace que automáticamente Kelsen deje a la ciencia del derecho en el mundo del ser, pues para él es claro que el derecho no es un hecho, sino que es un sistema normativo -en el sentido de tener vocación prescriptiva-. Como sistema normativo que es, el derecho hace parte del deber ser, pero tiene naturaleza lógico-formal: el derecho, para ser auténtica ciencia, debe apartarse tanto del sistema de la naturaleza como de sistemas normativos trascendentes. Lo que queda para lo jurídico es ser un sistema normativo lógico-formal, esto es, primordialmente, no trascendente o absoluto.

Todo lo anterior deriva en gran medida de la posición moral de Kelsen, que no cree en valores absolutos, sino en valores relativos que rigen de forma exclusiva la vida de quien construye esos valores –de ahí su acercamiento a las doctrinas emotivistas–. "En último término, deciden nuestro sentimiento, nuestra voluntad, no nuestra razón; el elemento emocional de nuestra conciencia, no el racional, es el que decide en este conflicto" (Kelsen, 1991, pp. 39-40). Nunca un individuo podrá universalizar sus valores, pues estos carecen, prima facie, de toda objetividad. Podría advertirse en su insistencia sobre esta división –que aquí se señala como metodológica–, la existencia de una escisión epistemológica y aun ontológica en su pensamiento. La separación entre lo físico y lo metafísico, entre lo racional y lo que proviene de la fe, entre lo objetivo y lo subjetivo, es una constante (casi ad nauseam) en los escritos de Kelsen sobre la Justicia. Incluso en otros lugares de su obra, esta división es una constante, veamos dos citas que así lo evidencian:

> (…) adviértase, no obstante, que la oposición entre naturaleza y sociedad (que es una oposición entre *ser* y *deber ser,* entre ley natural y norma, entre *realidad* y *valor*) coincide también en lo esencial con la oposición entre naturaleza y espíritu. Como fenómeno social, el Estado encuentra su asiento, no en el reino de la naturaleza, sino en el del espíritu (Kelsen, 1992, p. 122).

> Por insatisfactoria que yo encuentre una construcción dualista del mundo, no hallo en mi pensamiento camino alguno que supere la insoportable separación entre Yo y el Mundo, Alma y Cuerpo, Sujeto y Objeto, Forma y Contenido, o en qué palabras pueda ocultarse la eterna dualidad (Kelsen, citado por Villar, 2012, pp. 227-228).

Este dualismo metodológico, hay que advertirlo, no implica el rechazo de conceptos como la Justicia. La mera existencia de un abordaje del tema de la Justicia en el derecho por parte del pensador austríaco deja entrever que el problema no fue ajeno a sus preocupaciones. Así lo resalta Walter: "(…) Kelsen mostró tomar en serio el problema de la Justicia (…). Además, no veía a priori las proposiciones sobre la misma como 'insensateces' (…)" (1997, p. 19), señala el mismo autor que Kelsen pudo desembarazarse fácilmente del problema de la Justicia recurriendo a Wittgenstein. Esta percepción de Walter se basa en la inexacta lectura que Kelsen hace de Wittgenstein en su *Teoría de las normas*: "(…) [Wittgenstein] niega que el término *deber ser* tenga sentido". (Kelsen, 1994, p. 296). Para Kelsen las proposiciones del deber ser pueden tener sentido, en contraposición a lo que según él piensa Wittgenstein.

Nada más alejado de la realidad: Wittgenstein no desechó como *insensateces* lo referido a las proposiciones éticas –como pretende hacerlo ver Kelsen y, a su lado, Walter–, sino que señaló la insuficiencia de las estructuras lingüísticas para explicar lo *trascendental* de las proposiciones sobre el deber ser: "Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental" (Wittgenstein, 2012, p.129, aforismo 6.42). Tomándose a Wittgenstein muy en serio, esta insuficiencia se puede extender incluso a las sensaciones, esto es, a lo dado a los sentidos, al mundo del *ser,* pues nunca el lenguaje puede describir perfectamente el mundo natural, luego el mundo natural, como la ética –o el mundo del *deber ser*–, no resulta expresable. "De lo que no se puede hablar hay que callar" (Wittgenstein, 2012, p.145, aforismo 7). Kelsen no se toma en serio a Wittgenstein, en el sentido en que afirma implícitamente que este solo reconoce las proposiciones sobre el ser, desconociendo las proposiciones sobre el *deber ser*, lo cual no es cierto. Resulta en fin que Wittgenstein o no habla de nada o habla de todo. Y Wittgenstein habló.

Habrá que buscar otros medios o mejorar los existentes para comprender aquello de lo que no se puede hablar; el hecho de que la ética no resulta expresable no significa automáticamente que deje de existir, que deje de preocupar a los hombres[2]. Kelsen permanentemente defiende esta escisión metodológica y, al igual que Wittgenstein y Kant, no se resiste a pensar en las cuestiones valorativas, aun cuando quiere expulsarlas de la ciencia jurídica a como dé lugar. De allí que todo lo dicho sobre la Justicia no sea posible compaginarlo con una concepción pura del derecho y que sea necesario confinarlo al sentimiento, a lo subjetivo.

2 Aquí Wittgenstein está en una posición similar a la de Kant, que pese saber que ciertas cuestiones no tienen respuestas satisfactorias y verificables, sigue pensando en ellas. De allí la kantiana distinción ente razón e intelecto. (Kant, 2005, pp. 161 - 167).

1.2 Las Justicias imposibles

Con estos antecedentes metodológicos, y con especial énfasis en las dos posibilidades de justificación (adecuada y absoluta), Kelsen critica muchas de las varias concepciones de Justicia que los más importantes filósofos de la historia han construido. Son dos, en general, los argumentos esgrimidos por Kelsen: las teorías de la Justicia presuponen o posponen las respuestas a preguntas esenciales, o las teorías de la Justicia sirven para justificar cualquier orden social.

Es así que Kelsen empieza por el concepto de justicia como felicidad. Aquí el hombre objeto de su crítica será Jeremy Bentham. Considerar que lo justo es la felicidad individual es imposible, pues ningún orden social puede garantizar a todos la felicidad: "Muy a menudo nuestra felicidad depende de la satisfacción de unas necesidades que ningún orden social puede colmar" (Kelsen, 1991, p. 37). Según el jurista austriaco, ni siquiera la idea de Bentham en torno a la felicidad del mayor número es útil, porque implica la objetivación del concepto de felicidad en una investigación y jerarquización de valores que representan lo que se entiende por felicidad para la mayoría. Entender cuáles son los intereses –valores– que merecen ser protegidos y cómo han de ser jerarquizados, escapa de la razón y supone un aplazamiento del quid de esta concepción de Justicia.

Pasa Kelsen al análisis de Platón afirmando que la pregunta sobre el Bien absoluto coincide con la pregunta sobre la Justicia. En ese sentido, Kelsen afirma que el Bien de Platón es accesible solo por la vía de lo místico, por lo que la Justicia es simplemente "un secreto que Dios revela, en el mejor de los casos, a unas pocas personas selectas que no pueden comunicárselo a los demás" (Kelsen, 1991, p. 47). Todo esto termina acercando a Platón a las concepciones teológico-cristianas.

Luego entra en análisis la idea de Justicia como *dar a cada cual lo que le corresponde*; para Kelsen, esta idea tan recurrida supone dejar de lado la cuestión principal: ¿qué corresponde a cada cual? El único camino posible es que las leyes o las costumbres hayan resuelto el asunto, lo que significará que el criterio de Justicia no será otra cosa que un criterio de poder –quién dice qué corresponde y qué no corresponde a cada cual– y, por tanto, servirá para justificar cualquier orden político, incluso si son contradictorios o abiertamente injustos.

Entra en escena también la concepción de Karl Marx que se resume, según la perspectiva Kelseniana, en la fórmula *de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades.* En esta ocasión Kelsen recurre a la primera crítica, es decir, a la imposibilidad de definir los conceptos centrales de capacidad y necesidad. Mucho menos es posible, según lo dicho, iniciar con la asignación de bienes para la satisfacción de las necesidades. Para solucionar el problema deberá existir una

instancia previa de definición que, bajo este criterio de Justicia, será la autoridad competente en el orden comunista. Por eso, "el principio comunista de justicia –en la medida en que pretende ser un principio– puede formularse del siguiente modo: 'De cada cual según sus capacidades reconocidas por el orden comunista, a cada cual según sus necesidades igualmente establecidas por el mismo orden'" (1991, p. 52).

Luego fija Kelsen su atención en la llamada *regla de oro*. El primer vacío que Kelsen advierte es que la regla de oro no podría ser violada, so pena de caer en el absurdo: quien transgreda la regla de oro será acreedor de un castigo, que será siempre desagradable; quien deba aplicar el castigo no podrá hacerlo, pues violaría la regla al hacer algo a otro que no desearía para sí mismo. Luego Kelsen reformula la regla de oro, así: "Compórtate con los demás como los demás se comportan contigo" (1991, p. 53). Cuál será la conducta, es la cuestión de fondo que permanecerá indiscutida y que tendrá que ser presupuesta para la comprensión de este criterio de Justicia.

De una interpretación objetiva de la regla de oro surge, según Kelsen, el imperativo categórico Kantiano, entendido bajo la fórmula *compórtate de tal modo que tu conducta pueda ser una ley universal.* El problema de esta fórmula es que es imposible definir qué tipo de conductas, qué principios de acción, deben ser obligatorios para todos los hombres. Kelsen arguye que el desarrollo que el mismo Kant hace de su principio responde de forma exclusiva a los paradigmas morales de su época y que "los preceptos no se deducen de este principio, debido a que no puede deducirse nada de una fórmula vacía" (Kelsen, 1991, p. 54). Por último, Kelsen afirma que cualquier precepto puede ser justificado según el imperativo categórico, lo que devendría en que "(…) el imperativo categórico, al igual que la regla de 'A cada cual lo suyo' o que la regla de oro, puede servir para justificar cualquier orden social" (1991, p. 54).

Exactamente igual le ocurre a Aristóteles. Su doctrina de la justicia geométrica cae para Kelsen en el mismo error, al presuponer que los conceptos de vicio y de virtud son claros. Según el autor austríaco, el Estagirita deja esa determinación al orden moral y legal de su época. Por tanto, "La verdadera función de la doctrina del *mesotes* no es, como se pretende, determinar el concepto de Justicia, sino confirmar la validez del sistema social establecido" (1991, p. 56).

Esta revisión de las críticas de Kelsen a los principales criterios de Justicia esbozados en la historia nos muestra de forma meridiana que son dos, como se dijo más arriba, las críticas que él formula: los criterios absolutos presuponen o posponen la respuesta a preguntas cruciales para entender la Justicia y, de paso, estos mismos criterios pueden ser usados 'racionalmente' para sustentar cualquier tipo de orden social, incluso aquellos autocráticos.

1.3 Mi Justicia

A esta altura, Kelsen ha mostrado que los criterios absolutos de Justicia serán siempre insuficientes, manipulables y falibles; cree entonces que solo un criterio relativo de Justicia puede ser lanzado al aire. Así, él no pretende responder a la pregunta que inspira su escrito, valga decir, qué es la Justicia; lo que él pretende es contarnos su concepto de Justicia.

Tomando este camino, Kelsen afirma que su Justicia es la Justicia de la tolerancia, pues en un contexto tolerante de la opinión ajena, en el cual esté proscrito el uso de la fuerza para reprimir la opinión de los demás, podrá el hombre vivir en paz y, en particular, podrá el hombre de ciencia hacer lo suyo:

> Dado que la Ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, la Justicia, para mí, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. *Mi* Justicia, en definitiva es la de la libertad, la de la paz; la Justicia de la democracia, la de la tolerancia (Kelsen, 1991, p. 63).

2. Afanes Kelsenianos

Es imposible restar seriedad a los trabajos de Kelsen. Diseñar contrargumentos para sus ideas es tanto como diseñar contrargumentos para los filósofos analíticos –a cuál de todos más sesudo– de los cuales él bebía. Con todo, no pueden dejar de advertirse algunos errores, algunos sinsabores a la hora de leer a Kelsen. Tales errores no son puras falencias del pensamiento, sino que, según parece, son más producto de su afán por derruir todo viso de absolutismo de las instituciones con influencia en la ciencia del derecho.

Por otro lado es preciso dar cuenta de ciertos avances que tienen todo que ver con las posturas de Kelsen en torno a la Justicia. La tajante escisión entre ser y deber ser ya no es tan acatada en la filosofía. De paso, tras una fortaleza sin par del positivismo y de la filosofía analítica más radical, el panorama filosófico nos muestra sólidas razones para abordar de nuevo, con aspiraciones de completa racionalidad, asuntos que Kelsen considerara, en su tiempo, campo de la mera emoción.

2.1 Afanes Kelsenianos: Platón

Kelsen fue, sin hesitación, un gran estudioso de la antigüedad. Platón le interesaba de una manera particularmente relevante. Sin embargo, en varios de sus escritos[3] Kelsen lo hace aparecer como un filósofo de corte teológico. Kelsen

3 ¿Qué es Justicia?, La doctrina del derecho natural ante el tribunal de la ciencia y, absolutismo y relativismo en filosofía y en política. Todos presentes en Kelsen (1991).

toma como referencia un único pasaje de *Las Leyes*, para concluir que la idea del bien y, por ende, la idea de Justicia, son accesibles solo por una experiencia mística que implica la existencia de un ser supremo, absoluto e inmutable (Kelsen, 1991, pp. 46-48). Para comprender mejor los problemas de esta interpretación, es imprescindible explicar un poco más a fondo algunos aspectos relacionados con la vida y obra de Platón y, en particular, sobre sus conceptos de Bien y de Estado, objeto de crítica del jurista austríaco.

La concepción del Estado en Platón es producto del desencanto filosófico que sufrió tras las dos visitas al tirano Dionisio en la isla de Creta. La trilogía platónica en torno al tema filosófico-político –la *República*, la *Carta* VII y *Las Leyes*– muestra el proceso de pérdida de inocencia platónica. Tales sucesos hacen que Platón, en este último escrito, y en especial en el libro VI, opte por la construcción de una teoría del Estado, como último intento por acercar la filosofía a los hombres que gobiernan y a la Polis en general, cavilando instituciones y competencias para las mismas.

El árbol genealógico de Platón, aristocrático y plagado de personalidades políticas relevantes, le impulsaba constantemente a la actividad política[4]. Si bien todo griego estaba ampliamente involucrado en los asuntos que a la Polis concernían, el caso de Platón era especial: además de la circunstancia descrita común a todo griego, Platón contaba con ciertas probabilidades de ejercer importantes cargos en la ciudad. ¿Cómo y por qué fue que Platón no fue político?

La *Carta VII* nos da la respuesta a esta pregunta. Platón afirma que fueron dos los hechos decisivos que marcaron en su juventud su alejamiento de la política: por un lado, tras establecerse en el poder el grupo de los llamados *Treinta Tiranos,* estos pretendieron utilizar a Sócrates para dar captura a un ciudadano que apoyaba la democracia, aun tras los intentos de establecer una oligarquía; por otra parte, la propia muerte de su maestro significó para él su definitivo alejamiento de la política (Platón, 1992, p. 487).

Estos hechos no solo supusieron consecuencias biográficas para el filósofo, sino que tuvieron consecuencias filosóficas de largo aliento, que subsisten aún hasta hoy. La primera de ellas es el divorcio entre filosofía y política pues, tras la muerte de Sócrates, la ciudad, los asuntos del hombre, empezaron a ser, cuando menos, peligrosos para el filósofo. ¿Cómo va el hombre sabio a abordar los problemas de la polis [del Estado en los términos contemporáneos], si lo que le espera es la

4 La ascendencia de Platón llega incluso hasta el sabio Solón. Así, "Platón, hijo de Aristón y de Pericciona o Potona, fue ateniense. Dicha su *(sic)* madre descendía de Solón (…)" (Laercio, 1964, p. 1197; Colli, 2011, p. 27); estos autores nos proporcionan una cronología en el mismo sentido.

muerte y el olvido? Esta situación propició tanto en el terreno práctico como en el teórico una verdadera lucha entre el filósofo y la polis:

> El conflicto entre el filósofo y la polis había llegado a un punto álgido a causa de que Sócrates le había hecho nuevas demandas a la filosofía, precisamente porque afirmaba no ser sabio. Y fue en este contexto en el que Platón diseñó su tiranía de la verdad (…) (Arendt, 2008, p. 49).

La segunda consecuencia es la profundización del dualismo platónico: el mundo de las ideas no era comprendido en la realidad política. Lo teórico y lo empírico empezaron a ser cada vez más incompatibles en el pensamiento platónico: "(…) se abrió de nuevo, pavoroso, el abismo entre lo real y lo ideal (…)" (Colli, 2011, p. 76). Lo peor de esto fue que no existió para Platón una perspectiva de solución, algún aliciente que le permitiera conservar su fe en que sus ideas serían útiles a la Polis, pues esta no tomaba a bien su obra. Eran comunes las burlas a su figura y parece ser que, en ocasiones, lo enrevesado de sus escritos no estuvo a su favor[5]. Esto nos deja ver que la actual displicencia de los ámbitos políticos hacia la filosofía política encuentra antecedentes bastante remotos y que esta realidad política no ha podido ser retomada ni por la propia filosofía política ni por la ciencia política[6].

Como se dijo líneas atrás, para comprender las posiciones de Platón, importa aquí la idea del Bien. Para Arendt (2008), por ejemplo, esta idea en Platón es una reivindicación de la utilidad del filósofo, pues el bien no tiene el sentido que actualmente le otorgamos sino que hace referencia a lo que es *bueno para,* es decir, lo que es útil. Sobre el Bien se ha derramado muchísima tinta, pero es preciso observar un aspecto concreto de esa idea: los deberes que impone a aquellos que logran contemplarla –si es que acaso tal cosa es posible–

Y es que para Platón, quien esté dotado y tenga la fortuna de contemplar el Bien, quien logre ascender a las esferas del tal conocimiento, tendrá el deber de regresar para instar a los hombres capaces a sus mismas hazañas y para liberar de las cadenas de las sombras a todos los demás.

> Por cierto que es una tarea de nosotros (…) la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a (…) contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y

5 Son múltiples las burlas que a Platón se hacían. He aquí una que, además, menospreciaba su obra: "Tú vienes oportuna; / más yo arriba y abajo soy violenta, / sin hallar, cual Platón, cosa ninguna / que pueda llamar sabia, / cansándose mis piernas vanamente." (Laercio, 1964, p. 1202).

6 "La filosofía política clásica se caracteriza por el hecho de haber nacido vinculada directamente a la vida política. Sólo cuando los filósofos clásicos habían completado ya su obra la filosofía política queda definitivamente 'establecida', y se desliga, en cierta medida, de la vida política" (Strauss, 1970, p. 104). La idea es que, aun hoy, esa ligadura no ha vuelto a establecerse.

> contemplado suficientemente" (Platón, 1986, p. 345) obligarlos a estar de vuelta, a "(…) descender junto a aquellos prisioneros [y] participar de sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas (Platón, 1986, p. 345).

Estamos hasta aquí, ante un Platón que exige de los ciudadanos de la Polis; que conmina poderosamente a la acción de los hombres y, en particular, al hombre filósofo, que tras una ardua disciplina y el desarrollo de su genio, tenga un acercamiento a la idea de Bien. Es visible que Platón, hasta este momento, tiene una fe intacta en los hombres, con todo y que sus aspiraciones se vieran truncadas desde tierna edad por las acciones políticas de los mismos. Eso viene a significar que Platón, aunque renunció a sus aspiraciones políticas por sus amargas experiencias juveniles, siempre conservó la actitud de encontrar y fundamentar racionalmente formas que permitieran el tránsito de su sociedad a estados superiores: "por más que renuncie a su ideal, intentará mostrar el camino que conduzca a mejorar la estructura real de las naciones" (Grube, 1973, p. 396).

Kelsen afirma que la doctrina de Platón –que no ha de llamarse doctrina, sino filosofía– es sumamente cercana a la doctrina de Cristo. El reconocido aristotelismo de la Edad Media –con figuras como San Agustín de Hipona y siglos después Santo Tomás de Aquino–, debió dar alguna pista a Kelsen acerca de la prevalencia del pensamiento aristotélico sobre el pensamiento platónico en todo el surgimiento y la consolidación del cristianismo. Por supuesto, muchas ideas cristianas encontraron sustento en Platón, pero no de la forma que Kelsen lo hace ver: que los cristianos vean en el Bien platónico una metáfora de Dios, no significa en modo alguno que Platón así lo considerara (Koyré, 1978, pp. 16-40). Platón es un filósofo que recurre a la razón –a la terrible razón (Colli, 2000, p. 23) –, que cuenta con un método y que si no obtiene respuesta alguna en sus diálogos es precisamente porque reconoce sus limitaciones como ser humano y porque tal reconocimiento tiene un profundo significado en su filosofía[7].

Kelsen insinúa que Platón no llega a ninguna respuesta porque para él las respuestas vienen de una autoridad suprema, una autoridad divina y pide a Platón, en quien reconoce un método que considera inservible, algo que él mismo no está dispuesto a dar: una respuesta definitiva. Obsérvese:

> Platón intenta un sinfín de veces plantear este problema desde un punto de vista racional, pero nunca llega a un resultado final (…). Él habla a menudo de un método específico de pensamiento que permite, a los que lo dominan, poseer o aprehender, las ideas. Pero

7 Para advertir el significado de las limitaciones del ser humano puede recurrirse al *Teeteto* y al Libro VII de *La República.*

> él mismo no pone en práctica en sus diálogos este método, o al menos no nos permite conocer los resultados de su conocimiento dialéctico (Kelsen, 1991, p. 47).

Por otra parte, Kelsen (1991) afirma serenamente que Platón apoyaba un modelo autocrático de gobierno[8]. Kelsen no tiene en cuenta las circunstancias que rodeaban las obras platónicas, la condición de tratado de salud pública que representó su vida intelectual en una época en que Atenas decaía. Platón notaba que la propia democracia estaba destruyendo la Polis –algo que, bien podríamos decirlo, ocurre hoy– y pensó en consecuencia. Kelsen, en su afán por convertir a Platón en un pensador dogmático e indigno de actual consideración, desconoció que quiso lo mismo que él: destruir la tiranía, que en tiempos de Platón se manifestaba en una democracia incontrolada. Más aún, Kelsen desconoció el profundo papel moral –descrito más arriba– que el pensamiento socrático-platónico asigna a los hombres en la construcción del orden político. En otras palabras, la gloria de la Polis no está en manos del filósofo-rey, sino en manos de todo mortal que esté en ella. Las ideas de Platón una vez más, tienen una fe irrestricta en los hombres.

Sin embargo, esta fe en los hombres se verá disuelta tras los sucesos narrados en la *Carta VII.* El poco caso que le hace el tirano Dionisio, el acomodaticio beneficio que el tirano pretende extraer del filósofo y su sabiduría y por supuesto, el riesgo en que pone su propia vida al querer intervenir en las decisiones de un tirano, hacen que Platón pierda su fe en los hombres. Este desencanto producto de la imposibilidad de que exista un auténtico Rey-filósofo, es decir, un hombre que contemple la idea del Bien y que sea y actúe acorde con ella, supone el tránsito hacia las instituciones de Platón.

En su último libro, las *Leyes*, y en particular en el Libro VI, el filósofo ateniense construye todo un entramado de instituciones, que van desde escuelas hasta tribunales, con el objeto de brindar herramientas para el gobierno de la Polis, ya no con base en las capacidades de los hombres, sino con base en la legitimidad de instituciones. Platón deja de ser un *Ideócrata* y empieza a ser un *Tecnócrata*. La tecnocracia platónica, por llamarla de algún modo, constituye el último aliento del filósofo, la última herramienta que cree posible para dar alguna aplicación a sus ideas políticas anteriores. Es una especie de salvavidas que el pensador lanza a la polis, en su intento descomunal, ya en la vejez, de salvar un pueblo que se encontraba en lamentable decadencia. Algo muy similar hace Kelsen en su vida:

8 Koyré nos dice que, con todo y las aplicaciones autocráticas del platonismo en el pensamiento islámico, “es Aristóteles quien educa políticamente a Europa” (1978, p. 25).

tratar de lanzar un salvavidas a la sociedad mundial, persiguiendo la paz[9] desde su teoría y luchando a ultranza contra los absolutismos.

En síntesis, Kelsen, en su afán por criticar los conceptos de Justicia que no creía válidos, cometió anacronismos inadecuados en su argumentación filosófica. Incluso, llega al punto de fijarse acomodaticiamente en pasajes de las obras de los filósofos, en especial Platón, para favorecer su argumentación. Todo esto es producto, insisto, no de la mala intención de Kelsen, sino de su afán por responder efectivamente a las exigencias de su época: eliminar el totalitarismo de la faz de la tierra.

3. Revisión de la Justicia de la tolerancia

Como quedó dicho más atrás, Kelsen afirma no poder contestar a la pregunta general sobre qué es la justicia, ofreciendo una respuesta relativa: *su justicia.* Para la construcción de ese concepto, se basa en la idea de tolerancia. Parte del supuesto de que el relativismo ético es siempre tolerante, y que la tolerancia está íntimamente relacionada con la libertad, la ciencia y la democracia. Se expresa nuestro autor así: "El principio moral específico de una filosofía relativista de la Justicia es el de tolerancia, que supone comprender las creencias religiosas o políticas de otras personas sin aceptarlas, pero sin evitar que se expresen libremente" (1991, p. 61). Y agrega: "Dado que la democracia, por su naturaleza intrínseca, implica libertad, y la libertad implica tolerancia, no existe forma de gobierno alguna que sea más favorable a la ciencia que ella. La Ciencia sólo puede prosperar en un clima de libertad" (1991, p. 62).

Todo esto se oye muy bien hasta que Kelsen se plantea la pregunta de fuego: "¿puede la democracia ser tolerante en su defensa frente a las tendencias antidemocráticas?" (Kelsen, 1991, p. 62). Dejemos que el propio Kelsen responda para luego diseccionar su contestación:

> Sí, puede en la medida en que no debe suprimir la expresión pacífica de las ideas antidemocráticas. Esta tolerancia distingue la democracia de la autocracia. La democracia no puede defenderse a sí misma si se rinde. Pero un gobierno tiene el derecho de eliminar y prevenir cualquier intento de derrocarlo por la fuerza, derecho que no tiene nada que ver con los principios de la democracia ni de la tolerancia. En algunas ocasiones puede

9 En la doctrina de Kelsen el papel del derecho en la construcción de la paz se encuentra en su ensayo *La paz a través del derecho.* El profesor Gonzalo Ramírez Cleves comparó las ideas pacifistas de Kelsen con las ideas pacifistas de Kant. La conclusión de este escrito es que aunque ambos autores buscaban iguales fines, usaron distintos medios: Kant uso la moralidad política y Kelsen la práctica jurídica. Kelsen proponía el establecimiento de un Tribunal de Justicia Internacional imparcial y no politizado que generara la confianza necesaria para la construcción de posteriores instituciones ejecutivas y legislativas. Véase (Ramírez, 2012: 507 - 535).

> resultar difícil delimitar claramente la línea fronteriza entre la libre expresión de las ideas y los preparativos para el uso de la fuerza. Pero el mantenimiento de la democracia depende de esta delimitación. Es posible que esta línea de demarcación traiga consigo cierto riesgo. Pero el mantenimiento de la esencia de la democracia exige correr este riesgo, y si ésta no puede correrlo, no merece ser defendida (1991, p. 62).

Observemos con lupa la respuesta de Kelsen. Sin lugar a dudas la idea de que un gobierno tiene el *derecho* de eliminar y prevenir cualquier intento de derrocarlo por la fuerza es una idea demasiado peligrosa. En primera instancia, la categoría de *derecho* implica un deber general de abstención, esto es, el deber de todos los demás sujetos del ordenamiento jurídico a no hacer nada para impedir el desarrollo del derecho (Hohfeld, 1913; 1991, p. 53). Esto significa que cuando el Estado determine que *X* atenta contra la democracia, se le exige a *X* un particular sacrificio personal: no hacer nada para evitarlo. Esta idea claramente utilitarista y apta 'para la justificación de cualquier orden' –para usar los términos del propio Kelsen contra sus críticos– no recibe mayor tratamiento por parte de nuestro autor.

Vemos como el propio Kelsen ve peligros en su propuesta, peligros que considera como males necesarios. No obstante, cabe recordar que el contenido del 'derecho de eliminar y prevenir cualquier intento de derrocamiento por la fuerza'[10], no es otro que la muerte de individuos para la consecución del bienestar general, idea que dejándose así nada más, acerca en demasía a Kelsen a sus filósofos criticados. Valga decir que Kelsen tuvo que vivir un particular contexto histórico: el del surgimiento del nazismo. Kelsen vio como un orden más o menos respetuoso –el de la constitución de Weimar– se vio paulatinamente derruido por la intolerancia de grupos que se fueron haciendo con el poder a trozos. Una vez controlaron el aparato estatal todo empeoró, lo cual puede justificar la preocupación del autor por proteger al Estado frente a la intolerancia de las masas.

Por lo menos en este punto Kelsen no está solo: Popper le acompaña. En efecto, Karl Popper tiene una concepción similar en lo que a la tolerancia se refiere, otorgándole un papel central dentro de las funciones políticas de la democracia en general y de los partidos en particular:

> (…) la misión de un partido político es proponer un gobierno, o supervisar críticamente el trabajo del gobierno desde la oposición. Forma parte de la supervisión crítica el vigilar la tolerancia del gobierno frente a las diferentes opiniones, ideologías y religiones (en cuanto que éstas no sean intolerantes: pues las ideologías que predican la intolerancia, pierden automáticamente su derecho a la tolerancia) (Popper, 1995, p. 181).

10 Los verbos originales que Kelsen utiliza son *suppress and prevent.*

Nótese que la cercanía intelectual les hace estar a ambos en bandos iguales de la filosofía moral. Ambos son relativistas, que consideran la reflexión moral como propia de los ámbitos subjetivos, completamente separados de la objetividad. Para ambos, y en especial para Kelsen, nada puede decirse sobre la justicia sin caer en caprichos falsamente objetivos. Kelsen, en el fondo, no se distancia mucho de lo que critica de Wittgenstein: nada hay que discutir. Kelsen nos dirá que la Justicia es la tolerancia sin pasar de un argumento circular –justicia es tolerancia, tolerancia es libertad, libertad es democracia y ciencia y democracia permiten justicia–. Cualquier otro contestará lo contrario y de allí, en el ámbito teórico, nada más pasará. El error del relativismo Kelseniano no fue generar regímenes inmorales, sino no contar con herramientas conceptuales para hacerles frente.

Sin hesitación alguna, la reacción más natural a imposiciones absolutistas y violentas es el relativismo. Por fortuna no es la única reacción. Isaiah Berlin, quien critica los ideales tanto o más que Kelsen, y quien también sufrió los totalitarismos del siglo XX, trata de superar estas formas de relativismo en que "«Yo prefiero café, tú prefieres champán, tenemos gustos diferentes, no hay más que decir»" (Berlin, 2002, p. 51). Esta prevalencia de lo eminentemente subjetivo como burbuja hermética produce tantos perjuicios como su contraparte impositiva y autoritaria: erige un ideal en cualquier sitio, siempre que medie la promesa de un mundo utópico. El filósofo letón, contemporáneo de Kelsen, señala con ahínco que a lo largo de la historia de la humanidad se han hecho sacrificios en pro de ideales que no resultan consolidados, que tienen pretensión de permanencia, universalidad y que, por ende, son excluyentes.

Lo que Berlin señala es que la tolerancia no es suficiente, pues conduce a un estado de inmovilidad que no resulta provechoso, y en su lógica relativista no considera otros ideales como plenamente racionales, sino apenas como ideas subjetivas, ensoñaciones que son producto de las diferentes circunstancias en que los seres humanos viven. El relativismo deja por fuera de la discusión muchos valores que son fundamentales para los hombres y que necesitan de un tratamiento profundo y sistemático. El propio Kelsen, como hemos visto, deja por fuera de la racionalidad el tema de la Justicia, por considerar que lo único digno de decirse al respecto es lo que cada individuo piense.

> Tenemos la libertad para criticar los valores de otras culturas, para condenarlos, pero no podemos pretender que no los entendemos en absoluto, o considerarlos sólo subjetivos, producto de criaturas de circunstancias diferentes con gustos diferentes a los nuestros, que no nos dicen nada (Berlin, 2002, p. 51).

La comunicación, prácticamente inexistente en la tolerancia, es fundamental para la comprensión del valor de ideales contrapuestos pero coexistentes, que impliquen la cesión, el equilibrio, la reducción al mínimo de choques entre valores. Berlin afirma, con Kelsen, que un todo perfecto es conceptualmente ininteligible; pero afirma, contra Kelsen, que viven a través de sus propios criterios subjetivos:

> Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas, los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten duda posible. Sólo puedo decir que los que descansan en el lecho de un dogma tan cómodo son víctimas de formas de miopía autoprovocada, de anteojeras que pueden proporcionar satisfacción pero no una compresión de lo que es ser humano (Berlin, 2002, p. 55).

El relativismo no es entonces la única respuesta posible a los absolutos, sino que cabe el reconocimiento de una naturaleza humana compartida, pues los ideales humanos, aunque pletóricos, no son infinitos. ¿Qué significa una naturaleza humana compartida? Significa, en primera instancia, que distintas personas, en distintos tiempos y lugares, comparten algunos valores y difieren en otros. Permite decir también que no es posible una comparación, bajo criterios con pretensión de universalidad, de esos valores. Más una naturaleza humana compartida significa también que esta, por mínima que sea, supone de entrada que los pensamientos, esas unidades íntimas, esa voz interna que se considera siempre tan propia, son compartidos. Esto puede resultar aplastante para individuos que, en su relativismo, ven en sus opiniones revelaciones trascendentales.

> (…) [Nuestros pensamientos] han sido pensados, están siendo pensados, serán pensados millones y millones de veces por otros. Son interminablemente banales y trillados. Artículos usados. Los componentes del pensamiento, aun en los actos y momentos más personalizados de nuestra existencia –en el sexo, por ejemplo–, son clichés, interminablemente repetidos (Steiner, 2007, p. 19).

Todo esto es para argumentar que conviene andar la senda de la superación del relativismo, que da excesiva prevalencia al genio individual e impide la comunicación en pro de acuerdos constructivos, de razonamientos compartidos por seres humanos radicalmente diferentes pero que comparten una huida común: la huida de los sufrimientos extremos, en términos de Berlin (2002), o de las injusticias evitables, en términos de Sen (2010). Es este último filósofo quien reivindica en tiempos recientes la posibilidad de discusión objetiva sobre asuntos como la Justicia, tal como se ha insinuado desde líneas atrás. A su vez, hace el mismo señalamiento en torno a la necesidad de superar el relativismo y la tolerancia adyacente al mismo:

> Existe una necesidad de argumentación razonada, con uno mismo y con los otros, para lidiar con reivindicaciones enfrentadas, en lugar de lo que se puede llamar «tolerancia indiferente», que se escuda en la comodidad de una postura perezosa, del estilo de «tú tienes razón en tu comunidad y yo tengo razón en la mía». El razonamiento y el escrutinio imparcial son esenciales (Sen, 2010, p. 14).

Kelsen es sin duda un referente valiosísimo en la compresión de la *ciencia del derecho*. Es de suma importancia reconocer que los esfuerzos de los últimos años se han dirigido, algo a pesar de Kelsen, hacia la reivindicación de la objetividad y de la posibilidad de discutir pública y razonadamente sobre asuntos que antes quedaban reservados a la esfera de la intimidad intelectual. Es de suponer que siempre que estos esfuerzos contribuyan al fortalecimiento de la democracia, de la libertad y de la ciencia, Kelsen prestaría su intelecto sin pensarlo dos veces.

Conclusiones

El concepto de Justicia de Hans Kelsen se encuentra afincado en un claro dualismo metodológico, proveniente de su firme convicción en dos mundos radicalmente diferenciados: el mundo del ser y el mundo del deber ser. Las consideraciones absolutas no tienen cabida dentro de las ideas kelsenianas, pues nuestro autor las considera proclives al totalitarismo y carentes de sentido científico. Esto lo lleva a criticar con ahínco y en ocasiones con afán, las más importantes consideraciones teóricas sobre el fundamento moral de la ciencia jurídica.

El afán eminentemente teórico de Kelsen por restar prestigio a las tradicionales visiones sobre la justicia le lleva, en particular en el caso de Platón, a análisis más bien superficiales. No es viable despachar a Platón como un simple pensador que apela a las deidades, sino que existen en él métodos perfectamente racionales -que por racionales no dejan de ser iusnaturalistas- que deben ser considerados con más delicadeza. Las críticas de Kelsen a toda teoría de la justicia que deje ver algún viso de absolutismo -y por ende, de totalitarismo- le lleva a plantear, como buen y coherente positivista, que la justicia es un concepto sujeto a la personal apreciación, al campo subjetivo. Así, Kelsen nos hace saber que su justicia es la justicia de la tolerancia, que implica el irrestricto respeto por el individuo y por la ciencia.

Este concepto de justicia como tolerancia se ajusta al llamado relativismo moral. Poco o nada, más allá de opiniones personales, puede decirse sobre la justicia. Esta posición ha sido revaluada durante la segunda mitad del siglo XX, desde los trabajos de Rawls (1995a, 1995b) y los intentos de la filosofía moral por sentar las bases de la moral objetiva. La insuficiencia del relativismo para responder a buena parte de las cuestiones morales recurrentes en la vida humana individual y social, han

hecho que autores como Berlin (2002), Sen (2010) y Steiner (2007) se pronuncien y cada cual, a su modo, nos aporten nuevas visiones, recordando la importancia de tener presentes los conceptos relativos de la justicia, como el de Kelsen y, a la vez, mostrando nuevas fronteras del pensamiento moral contemporáneo.

Referencias

Arendt, H. (2008). *La promesa de la política.* Barcelona: Paidós Ibérica S.A.

Berlin, I. (2002). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas.* Barcelona: Ediciones Península S.A.

Colli, G. (2000). *Enciclopedia de los maestros.* Barcelona: Editorial Seix Barral S.A.

Colli, G. (2011). *Platón político.* México D.F.: Editorial Sexto Piso S.A. de C.V.

Grube, G.M.A. (1973). *El pensamiento de Platón.* Madrid: Editorial Gredos S.A.

Hohfeld, W.N. (1913; 1991). *Conceptos jurídicos fundamentales.* México D.F.: Distribuciones Fontamara S.A.

Kant, I. (2005). *Prolegómenos a toda metafísica del futuro. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime.* Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

Kelsen, H. (1991). ¿Qué es la Justicia? Barcelona: Editorial Ariel S.A.

Kelsen, H. (1992). *Compendio de Teoría general del Estado.* México D.F.: Colofón S.A.

Kelsen, H. (1994). *Teoría general de las normas.* México D.F.: Editorial Trillas S.A. de C.V.

Koyré, A. (1978). *Estudios de historia del pensamiento científico.* (2da Ed.). México D.F.: Siglo XXI editores S.A.

Laercio, D. (1964). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres.* Madrid: Aguilar S.A. de Ediciones.

Platón. (1986). *República.* Madrid: Editorial Gredos S.A.

Platón. (1992). *Carta VII.* Madrid: Editorial Gredos S.A.

Platón. (1999). *Las Leyes.* Madrid: Editorial Gredos S.A.

Popper, K. R. (1995). *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

Ramírez, G.A. (2012). La paz perpetua de Kant y el pensamiento de Kelsen sobre el pacifismo. En G.A. Ramírez (ed.), *Ecos de Kelsen: Vida, obra y controversias* (pp. 507-535)

Rawls, J. (1995a). *Teoría de la Justicia.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1995b). *Liberalismo político.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Sen, A. K. (2010). *La idea de la justicia.* Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A.

Steiner, G. (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento.* Madrid: Ediciones Siruela S.A.

Strauss, L. (1970). ¿Qué es filosofía política? Madrid: Ediciones Guadarrama S.A.

Villar, L. Ser y deber ser en la concepción del derecho. En G.A. Ramírez (ed.), *Ecos de Kelsen: Vida, obra y controversias.* (pp. 223-244).

Walter, R. (1997). *Kelsen, la Teoría Pura del Derecho y el Problema de la Justicia.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Wittgenstein, L. (2012) *Tractatus logico-philosophicus.* (3ra Ed.). Madrid: Alianza editorial.