

Ciencia del derecho y crítica del Estado: Kelsen y los anarquistas

ANÍBAL D'AURIA*

1. INTRODUCCIÓN

Se conviene en aceptar que la ciencia moderna tiene como precondition la distinción lógica entre los juicios de valor y los enunciados constataivos. En otras palabras, para la formación de un discurso científico es necesaria una precisa distinción entre el empleo normativo y el empleo explicativo del lenguaje. En este sentido, un discurso científico implicaría la exclusión de todos los elementos extraempíricos y extralógicos, v. gr. morales, religiosos y metafísicos en general. De esta manera se asegura la intersubjetividad y universalidad del conocimiento validado. Así, por ejemplo, suele decirse que la astronomía surgió cuando logró separarse de la astrología (o la química de la alquimia).

En el campo de lo que se llama "ciencias sociales" hubo que esperar hasta los siglos XVIII y XIX para que esa revolución epistemológica tuviera lugar. En efecto, si bien Maquiavelo y otros ya habían intentado separar la moral y la religión de la política, no será hasta los siglos XVIII y XIX que aparecerá lo que podemos llamar "ciencia social" en aquel sentido específico; es decir: como un discurso con pretensiones de neutralidad valorativa, fundado empíricamente y articulado en proposiciones generales (leyes constatables) con fines explicativos. Así nació la economía política. Y pronto, tomándola como base y modelo, el siglo XIX vio los intentos (exitosos según algunos, vanos según otros) de constituir en "ciencia" otros "saberes" acerca de la conducta humana;¹ incluso apareció una ciencia social general: la sociología.²

* Profesor de la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires.

¹ FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.

² Los nombres fundacionales de rigor son Comte, Proudhon, Marx, Durkheim, Spencer.

Estos intentos de fundar una ciencia de la sociedad se produjeron poco después de que el romanticismo reaccionara contra la racionalidad absoluta de la Revolución Francesa y descubriera la fuerza de la historia. Es decir, el siglo XIX poseyó una conciencia historicista que, pese al esfuerzo sideral de Hegel por encerrar la historia en el concepto, va a marcar a fuego a las teorías sociológicas del siglo.

Esa conciencia histórica adquiere, creo, dos sentidos diferentes, aunque no excluyentes entre sí. Por un lado, se manifiesta en la idea de que las sociedades se rigen por leyes que establece la historia, como la ley del progreso de Comte. Pero por otro lado, y en otro sentido, esa conciencia histórica también se manifiesta en la idea de que toda teoría está signada por las condiciones históricas y sociales en que surge, como en el materialismo histórico: éste es el origen de lo que luego Mannheim desarrollará bajo el nombre de "sociología del conocimiento". Este segundo aspecto es lo que acá me interesa de la conciencia histórica del siglo XIX, y que da lugar a lo que entonces se llamó *crítica*.³

Kant ya había dado a la palabra "crítica" un sentido técnico filosófico. Pero las "condiciones de posibilidad" que su crítica investiga están pensadas como categorías de una subjetividad trascendental, y como tal, a-histórica. Será recién la filosofía posterior a Hegel la que inicie la investigación crítica en sentido histórico y sociológico. En otras palabras: es a partir de Feuerbach, la izquierda hegeliana, el anarquismo y el marxismo, que la crítica será entendida como investigación de las condiciones históricas, psicológicas y sociales que determinan y condicionan el mundo de la cultura, incluidas especialmente las llamadas ciencias sociales. De este modo, la crítica no es lo contrario del conocimiento científico, sino

³ La palabra "crítica" tiene diversos significados. 1º. En su empleo cotidiano, "criticar" algo o a alguien significa hablar mal de ese algo o de ese alguien. Ej.: Juan criticó a Pedro por llegar tarde. 2º. En un sentido menos frecuente, "criticar" significa hacer un análisis de algo (análisis no necesariamente negativo, pero sí fundamentado). Ej.: Fulano escribió una excelente crítica sobre la muestra artística del Museo de Bellas Artes. 3º. En un sentido ya técnico, propio del lenguaje filosófico, "crítica" significa un modo particular de reflexión orientado a evidenciar los supuestos, condiciones de posibilidad o prejuicios en que se apoya una determinada teoría, concepción o modo de pensar. Al hacer la crítica de un determinado modo de pensar, se pone en evidencia su carácter situado y condicionado socialmente. Ej.: Marx hizo la crítica de la economía política. Es este último sentido el que interesa en el presente artículo.

su radicalización: es observación de la observación; ésta, de segundo grado (la crítica), implica siempre una relativización e “historización” de las verdades sostenidas por las ciencias positivas. Por ejemplo, la crítica socialista y anarquista del siglo XIX a la economía política no apunta a desmentirla como ciencia, sino a mostrar cómo su verdad está condicionada al modo de producción capitalista que la hace posible en cierto momento histórico y en cierto tipo de sociedad; así, las proposiciones de la economía, supuestamente válidas universalmente, quedan reducidas a una validez histórica.

¿Cómo se produce en el ámbito del derecho esa aparición de un discurso científico y un discurso crítico de ese mismo discurso? Mi hipótesis es que en este ámbito, aunque parezca paradójico, la crítica se adelantó a la explicación. Para probarlo, primero repasaremos las principales tesis kelsenianas sobre el derecho, y luego, retrocederemos en el tiempo para analizar desde el anarquismo la teoría de Kelsen.

2. DERECHO Y ESTADO EN KELSEN

Kelsen sostiene sus tesis desde un punto de vista estrictamente jurídico, inaugurando en el siglo XX una ciencia pura del derecho y del Estado. Y pretende mostrar que el concepto jurídico de Estado es el único concepto posible para un uso científico, no sólo para el derecho sino también para la sociología y la ciencia política. Las siguientes son las tesis de Kelsen que me interesa subrayar:

1. El derecho es un “sistema” que no puede ser estudiado tomando aisladamente cada norma. Las “relaciones” entre las normas que integran el sistema son tan importantes como las normas mismas.

2. Si deseamos elaborar un concepto científico de derecho, deben evitarse los juicios de valor. Éstos son siempre subjetivos y están determinados por intereses o factores extraños a la intersubjetividad científica. En cuanto tema científico, el derecho no es un tema ético. No hay que confundir las propias ideas acerca de la justicia, siempre subjetivas y valorativas, con las normas que regulan, independientemente de nuestras propias convicciones, las conductas de un cierto conglomerado humano. Los juristas del derecho natural incurren en esa confusión: postulan un dualismo metafísico de cuño platónico que, al afirmar una verdad tras-

cedente más allá del mundo humano, confunde siempre los juicios de valor con los enunciados descriptivos y explicativos, esto es, la política con la ciencia y la moral con el derecho.

3. El derecho es un sistema normativo que regula conductas a través de motivaciones indirectas, es decir, por medio de sanciones que enlazan ventajas a su observancia o desventajas a su inobservancia. Aunque los sistemas morales también suelen enlazar ventajas o desventajas (por ejemplo, la aprobación o reprobación pública), la diferencia con el derecho está en que la sanción jurídica es definida, mientras que la sanción moral es espontánea y difusa, esto es, no señalada expresamente ni atribuida a un órgano específico.

4. El derecho es un orden coactivo. Esto significa que las sanciones jurídicas son impuestas contra la voluntad de quien viola el orden normativo.

5. La religión también establece sanciones coactivas para quienes infrinjan sus mandatos, pero se trata de sanciones trascendentes. En cambio, el derecho organiza el empleo de la fuerza, monopolizándola para evitar su empleo privado y subjetivo, y este monopolio de la fuerza es atribuido al propio derecho, no a una autoridad externa o superior al derecho (v. gr. dios).⁴

6. El derecho es un orden normativo dinámico. Esto significa que las distintas normas que lo integran derivan su validez de la competencia de una autoridad (que a su vez funda su legitimidad en una norma que la instituye) para crearla, cambiarla o derogarla. En otras palabras: la validez de las normas no consiste simplemente en su adecuación al "contenido material" de una norma superior, sino en emanar de una autoridad prevista por el propio orden normativo, y en las condiciones formales que el mismo orden normativo prevé.

7. Toda norma sólo puede fundar su validez en otra norma superior, nunca en un hecho. En efecto, el mundo de los hechos es la esfera de la causalidad, mientras que el mundo normativo es la esfera de la atribución; confundir estos planos es incurrir en una falacia lógica, saltando

⁴ Desde este punto de vista, las normas religiosas están más próximas al derecho que las de la moral. KELSEN, H., *Teoría General del Derecho y el Estado*, México, UNAM, 1988, p. 23.

de lo empírico a lo normativo. De aquí que para evitar la regresión al infinito sea necesario, metodológicamente hablando, postular una norma hipotética fundamental en la cual apoya su validez todo el sistema. No hay que confundir esta norma hipotética fundamental con la constitución positiva ni con un hecho histórico: la constitución positiva también funda su validez en esa norma hipotética, que no es más que un “presupuesto metodológico”. Tampoco un hecho histórico (v. gr. el triunfo de Urquiza en Caseros) puede ser tomado como norma hipotética fundamental, por la sencilla razón de que un hecho nunca es una norma.

8. El Estado no es otra cosa que una personificación metafórica del derecho. En efecto, al igual que una persona jurídica colectiva (por ejemplo: una sociedad anónima) no es algo distinto que los reglamentos que la instituyen, el Estado no es algo distinto del orden jurídico vigente en una cierta porción del globo. Erróneamente estamos acostumbrados a pensar al Estado como una realidad subyacente que crea o pone el derecho. Pero este dualismo es indefendible analíticamente.

9. Los que sostienen el dualismo Estado/derecho suelen dar definiciones más ideológicas que científicas. Así, han definido al Estado por la intensidad de los vínculos sociales que se dan dentro de un cierto grupo humano, lo que no puede explicar que los vínculos entre gente de dos Estados fronterizos sean más intensos que los que suelen presentarse entre gente de un mismo Estado separada por grandes distancias, espaciales o culturales. También han pretendido que el Estado expresa una suerte de voluntad o interés común del cual emanaría el derecho, tesis que deja de lado la gran diversidad de intereses, especialmente de clase, que están en conflicto dentro de un mismo Estado. En fin, han dicho también que el Estado es un gran organismo viviente del cual los individuos son meras células subordinadas, con lo que han resucitado viejas ideas platónicas y, por ende, metafísicas, ideológicas y no científicas. En realidad, la postulación de una entidad-persona, el Estado, como sujeto previo y preexistente al orden jurídico, es una manifestación más del animismo primitivo. Esto es, la tendencia a personificar los objetos de nuestro conocimiento. Así como el hombre primitivo ve un dios o un espíritu detrás de cada fenómeno natural, de igual manera, los dualistas creen ver un ente real, un gran sujeto, organismo, espíritu, etcétera, detrás del orden jurídico positivo.

10. Puede haber sin embargo –admite el propio Kelsen– un concepto sociológico de Estado útil para el examen científico. Se trata del Estado como dominación. Así entendido, el Estado es visto como una relación entre quienes mandan y gobiernan, por un lado, y quienes obedecen y son gobernados, por otro lado. Pero la sociología del Estado sólo se interesa por el mando que ciertos individuos ejercen, en tanto “órganos del Estado”, sobre otros. Y sólo puede entenderse la noción de “órgano del Estado” en un sentido jurídico. Por lo tanto, concluye Kelsen que incluso el sentido sociológico de Estado supone previamente un concepto jurídico del mismo.

11. Un órgano del Estado no es otra cosa que un individuo a cargo de una función específica dentro del ordenamiento jurídico. Es decir, un individuo cuyos actos son “atribuidos” a esa personificación metafórica del derecho que es el Estado. Éste es, entonces, una suerte de punto de imputación de ciertos actos humanos, y los individuos cuyos actos el derecho imputa al “Estado” son lo que llamamos “órganos del Estado”, o sea, funcionarios. Pero el Estado como sujeto ficcional de imputación de tales actos o conductas, como “persona actuante”, no es más que una personificación metafórica del orden jurídico mismo.

12. Los llamados “elementos clásicos del Estado” (poder, territorio, población) no son otra cosa, respectivamente, que la eficacia del orden jurídico y sus ámbitos de validez jurisdiccional.

13. La distinción analítica entre creación y aplicación del derecho sólo parece tajante y clara cuando se contempla el orden jurídico desde su “nomostática”, es decir, entendido como un sistema de normas quieto, donde hay normas generales y normas particulares que vuelven efectivas a las primeras. Sin embargo, cuando se comprende el orden jurídico desde su “nomodinámica” (esto es, como un sistema de órganos establecidos normativamente para, a su vez, producir nuevas normas, tanto generales como particulares) se ve cómo todo y cada acto del Estado son a la vez creación y aplicación de normas, y se ve, por consiguiente, que todo acto jurídico del Estado es producción y reproducción del derecho, lo que significa (auto)producción y (auto)reproducción del propio Estado.⁵

⁵ Es esta visión de la autorreproducción del derecho la que permite la asimilación de la teoría de Kelsen a las actuales corrientes teóricas sistémicas de estilo luhmanniano.

3. EL ANARQUISMO COMO CORRIENTE DE CRÍTICA JURÍDICA

Como dijimos al principio, en un sentido estrictamente técnico filosófico, “crítica” significa un modo particular de reflexión orientado a evidenciar los supuestos, condiciones de posibilidad⁶ o prejuicios en que se apoya una determinada teoría, concepción o modo de pensar. Al hacer la crítica de un determinado modo de pensar, se ponen en evidencia los puntos ciegos no explicitados en los que dicho modo de pensar se apoya. La observación crítica es observación del modo de observar. Si digo que el anarquismo ofrece una teoría crítica del Estado y del Derecho, lo hago usando “crítica” en este último sentido (aunque, claro está, no quedan excluidos otros sentidos no técnicos).

El discurso científico sobre un fenómeno u objeto determinado recién surge cuando se logra separar analíticamente la descripción de la valoración, la explicación de la prescripción, es decir, cuando se sabe diferenciar el empleo descriptivo del empleo normativo del lenguaje. Esto es lo que marca el tránsito de la astrología a la astronomía, de la alquimia a la química y de la moral y la religión a las ciencias sociales. Por la misma razón, el jus-naturalismo constituye una visión pre-científica de los fenómenos jurídicos, mientras que el positivismo normativo kelseniano se instituye como un enfoque estrictamente científico de los mismos.

Un discurso propiamente crítico nunca es pre-científico (es decir, un retorno a la confusión entre juicios de valor y enunciados explicativos), sino una observación de segundo grado. En tanto ésta es investigación y exposición de lo que no muestran la simple prescripción y la simple descripción, la crítica muestra las condiciones desde dónde se prescribe y desde dónde se describe, el suelo real en que se apoya el hablante teorizador, y ese suelo es siempre histórico y social. La crítica viene a desenmascarar la pretendida universalidad y a-temporalidad de esos dis-

⁶ Repito una vez más: el uso de “crítica” en este sentido técnico filosófico se remonta a Kant y sus tres “críticas” fundamentales: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*. Pero en Kant, la investigación de esas “condiciones de posibilidad” del pensar, del actuar y del juzgar, se plantea aun en un plano trascendental a-histórico. Y con Hegel, aunque se introduzca la dimensión del devenir histórico, todavía se permanece en un nivel estrictamente metafísico idealista. Es recién con la izquierda hegeliana (Feuerbach, Stirner) y con los anarquistas y el marxismo, que podemos hablar de “crítica” en un sentido no metafísico, en verdad, antimetafísico.

cursos. La crítica no pretende mostrar la falsedad de una determinada disciplina social, sino simplemente su condicionamiento histórico-social. La crítica es “historizante” y “desmitificadora”.

El derecho no es otra cosa, según los anarquistas, que una combinación de ficciones metafísicas y coacción física, de superstición y violencia. El anarquismo intuye, un siglo antes de Kelsen, la identidad sustancial y conceptual entre Estado y derecho, identidad sólo oscurecida por las ficciones y supersticiones ideológicas.⁷

Claro que el anarquismo, a diferencia de la Teoría Pura del Derecho, expresa también una cierta teoría de la justicia. Pero la teoría anarquista de la justicia no es una versión jus-naturalista con pretensión de legitimar o criticar un orden jurídico determinado, sino una concepción que imposibilita cualquier asociación entre derecho y justicia. Para los anarquistas, justicia es ausencia de derecho positivo, es decir, de coacción e ideología, es decir, ausencia de Estado.

El anarquismo es desde sus orígenes una “crítica” del Estado. La teoría kelseniana del derecho muestra la identidad total entre derecho

⁷ Escribe Kelsen: “Cuando se habla del poder del Estado, generalmente se piensa en prisiones y sillas eléctricas, cañones y ametralladoras. Mas no debe olvidarse que todas éstas son cosas muertas que sólo se convierten en instrumentos de poder al ser usadas por seres humanos, y que los hombres generalmente las utilizan movidos por ciertos propósitos, en virtud de mandatos que consideran como normas. El fenómeno del poder político manifiéstase en el hecho de que las normas que regulan el uso de tales instrumentos resultan eficaces. El ‘poder’ no está constituido por las prisiones y las sillas eléctricas, las ametralladoras o los cañones, ni es una especie de substancia o de entidad oculta detrás del orden social. El poder político es la eficacia de un orden coactivo que se reconoce como derecho. Es incorrecto describir al Estado como ‘un poder detrás del derecho’, pues esta frase sugiere la existencia de dos entidades separadas allí donde sólo hay una, a saber, el orden jurídico. El dualismo de Estado y derecho es una duplicación superflua de los objetos de nuestro conocimiento, y resulta de la tendencia a personificar e hipostasiar nuestras personificaciones. Un ejemplo típico lo encontramos en la interpretación animista de la naturaleza, esto es, en la idea del hombre primitivo de que la naturaleza está animada, y de que detrás de cada cosa existe un alma, un espíritu, un dios: detrás del árbol, la dríade; detrás del río, la ninfa; detrás de la luna, la diosa lunar; detrás del sol, un dios solar. Así, detrás del derecho imaginamos su personificación hipostasiada, el Estado, dios del derecho. El dualismo de derecho y Estado es una superstición animista” (KELSEN, op. cit., p. 227). Esas palabras bien podría haberlas escrito Bakunin, Kropotkin o Malatesta.

y Estado. Luego, la crítica anarquista del Estado es una crítica del derecho (crudo sistema de normas coactivas). Sabemos que Kelsen no es un anarquista, pero las potencialidades libertarias de su teoría son claras para el que sabe leer. Esas potencialidades críticas de la Teoría Pura del Derecho surgen de la simple y cruda definición de su objeto. Kelsen ha dicho en voz alta que el rey estaba desnudo. Si se hace abstracción de todo elemento ideológico y ficcional, el Estado queda reducido a un mero aparato coactivo. Así la Teoría del Derecho se identifica con la Teoría del Estado y ambas definen por fin claramente su objeto (con lo que también queda identificada la crítica del Estado con la crítica del derecho).

Ahora bien, este objeto de estudio (Estado = derecho) no es un fenómeno natural inmutable; por el contrario, es un fenómeno histórico cuyo origen y genealogía también deben ser explicados por la ciencia social (claro que esto ya no es tarea de una Teoría Pura del Derecho, como bien apunta Kelsen). Y es el anarquismo –a través de sus investigaciones históricas y de sus intuiciones sociológicas– el que ha venido mostrando desde el siglo XIX (y aun antes) que ese “objeto” (derecho = Estado) nació, se desarrolló y se perpetúa por la violencia y la superstición. Esos orígenes y esa genealogía, la Teoría Pura del Derecho no los trata, no por ceguera (como le han adjudicado algunos adversarios marxistas), sino por decisión metodológica: investigar la génesis y evolución del Estado (= derecho) no es función de una teoría que simplemente pretende ser una explicación de la lógica y estructura del ordenamiento jurídico positivo. Ese tipo de investigación crítica corresponde a otras disciplinas (v. gr. la historia, la sociología o la filosofía). Y fueron los pensadores anarquistas los primeros en hacerla. Tanto Proudhon,⁸ como Bakunin⁹ y Kropotkin¹⁰ fueron muy conscientes del papel desmitificador e “historizante” de la crítica.

⁸ PROUDHON, P. J., *Sistema de las contradicciones económicas*, Buenos Aires, Americalee, 1947, pp. 14-15.

⁹ BAKUNIN, M., *Federalismo, socialismo y antiteologismo. Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, vol. 3 de *Obras Completas*, Madrid, Ediciones Júcar, 1977, p. 100.

¹⁰ KROPOTKIN, P., “La ciencia moderna y el anarquismo”, en *Los anarquistas*, t. I, Madrid, Alianza, 1982, p. 185.

Este carácter crítico (en sentido técnico filosófico) con que se auto-define el anarquismo desde sus orígenes conlleva un cambio radical en el modo de preguntar. No se trata de la pregunta jus-naturalista “¿cuáles son las normas jurídicas justas?”; tampoco de la pregunta jus-positivista “¿cuál es la normativa válida vigente?”. La pregunta crítica anarquista es “¿cuáles condiciones hacen posible que las normas jurídicas aparezcan como necesarias o buenas?”. De esta manera, el anarquismo no es incompatible con la teoría positivista del derecho de corte kelseniano. Sólo lo es cuando ésta pretende presentarse como válida para todo tiempo y lugar, sin atender a las condiciones históricas y sociales que la hicieron posible. Y estas condiciones son las mismas que hacen posible el orden político moderno.¹¹ El positivismo jurídico, en tanto teoría científica del derecho (esto es, explicación del orden jurídico positivo), es válido sólo bajo la condición sociohistórica de que su objeto exista, mientras éste exista y pervivan sus condiciones de existencia.

4. *ADDENDA*: ACERCA DE UN ERROR GENERALIZADO

Contra lo que venimos diciendo, está algo difundida entre los juristas la idea de que el anarquismo bebe de fuentes jus-naturalistas (el profesor Zaffaroni sostiene esto en sus tratados de Derecho Penal). Ese tipo de errores surge de no presentar una noción clara y definida de los términos “jus-naturalismo” y “jus-positivismo”.

La idea de justicia anarquista no se presenta como un orden de valores “por encima” del derecho positivo, sino “opuesta” a todo derecho positivo, cualquiera sea el contenido normativo de éste. Y su conocimiento nunca es “por revelación”, noción religiosa que todo anarquista *stricto sensu* rechaza.¹² Por “introspección” tampoco, ya que éste es un concepto más roussoniano y kantiano que libertario, y presupone la existencia de una conciencia individual presocial que los anarquistas también rechazan. Por último, la “observación” sí puede ser para los anarquistas una fuente

¹¹ Como muestra Bobbio en su famoso trabajo *El positivismo jurídico*, Madrid, Debate, 1993.

¹² Es cierto que hay anarquistas religiosos, como Tolstoy, pero esto resulta una extraña excepción. Por lo demás, acá nos estamos centrando en los fundadores de la corriente libertaria, Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Malatesta, todos ellos antiteístas y antimetafísicos.

de conocimiento de la justicia, pero se trata de la observación científica y empírica de la vida natural (animal y antropológica), no de la contemplación metafísica de valores. En este último aspecto, la moral anarquista reclama fundarse sobre base empírica, y sus conclusiones, por tanto, son siempre condicionales e hipotéticas: sólo muestran cómo la cooperación y el apoyo mutuo son más convenientes a los propios objetivos terrenales de los hombres que su mutua competencia.

El jus-naturalismo contra el que se alza la teoría de Kelsen es el mismo que atacaron los anarquistas desde un siglo antes.¹³ Los anarquistas son enemigos declarados de toda trascendentalidad metafísica y de todo dualismo ontológico. En verdad, Kelsen pone de manifiesto lo que los anarquistas ya decían sobre la complicidad entre esas ideologías trascendentes y el derecho positivo.¹⁴ Aun cuando el jus-naturalismo haya servido excepcionalmente, y pueda servir todavía, para impugnar un cierto orden jurídico, sirve asimismo para justificar otro alternativo. Porque como dice el mismo Kelsen, el jus-naturalismo es una suerte de dualismo platónico que postula un derecho eterno al que debe aspirar e imitar el derecho positivo.

Lejos de aceptar la identidad entre moral y derecho (nervio central de todo jus-naturalismo), el anarquismo radicaliza su diferencia y hace de ella su punto de partida, por el cual no hay conciliación posible entre la una y el otro. Para el anarquismo, moral es no-derecho (positivo) y viceversa. Y la moral no es para el anarquismo un orden de valores trascendentes sino un aprendizaje de la convivencia que surge del conocimiento empírico de la biología, la zoología y la antropología; sus hipótesis son científicas y sus propuestas son condicionales, instrumentales (del tipo "si se quiere tal cosa, conviene hacer esta otra"), una relación de medios y fines, y como tal, corroborable y falseable.

¹³ Ver KELSEN, op. cit., pp. 13-14.

¹⁴ Incluso la cercanía que Kelsen advierte entre las normas religiosas y las jurídicas (ibíd., pp. 18-24), ya la advertía Bakunin: "...la ciencia del derecho ofrece una perfecta semejanza con la teología; estas dos ciencias parten igualmente, una del hecho real pero inocuo: la apropiación por la fuerza, la conquista; la otra de un hecho ficticio y absurdo: la revelación divina, como de un principio absoluto, y fundándose sobre este absurdo o sobre esta iniquidad, ambas han recurrido a la lógica más rigurosa para edificar aquí un sistema teológico y allí un sistema jurídico"; BAKUNIN, op. cit., p. 82, nota al pie.

Y lejos también de postular ninguna suerte de esencialismo antropológico (otro nervio central del jus-naturalismo), los anarquistas no aceptan que el hombre esté condenado a ser lo que es o lo que ha sido hasta hoy: lo ven también como un ser social e histórico, o sea, mudable y transformable por sí mismo. Justamente porque no son jus-naturalistas no postulan ninguna conciencia individual presocial; no postulan ninguna esencia inmutable del ser humano, ni pesimista ni ingenuamente optimista (el hombre no es “malo por naturaleza”, como no es “bueno por naturaleza”; de lo que se trata es de remover los obstáculos autoritarios externos a su propia transformación).

En resumen: el anarquismo no puede ser visto como una versión de jus-naturalismo en el sentido propio en que este término se entiende en el mundo académico del Derecho. Más bien, las tesis anarquistas sobre el Estado y el derecho están más cerca de las tesis del positivismo jurídico (de corte kelseniano) que de la metafísica jus-naturalista. Sin embargo, a diferencia del positivismo metodológico, el anarquismo –antes una doctrina social que una escuela jurídica– no se guarda de emitir juicios valorativos sobre el orden jurídico-estatal. Pero ello no lo hace confundiendo los diferentes usos lógicos del lenguaje: el anarquista coincide con la descripción que del Estado = derecho hace el positivismo kelseniano; pero mientras el científico puro del derecho se abstiene de juzgarlo (en tanto se reserva sus opiniones políticas para su vida privada ajena a su ámbito científico), el anarquista agrega su juicio condenatorio, fundado en una filosofía y una moral de la libertad y el antiautoritarismo radicales. Pero, repito: el anarquista no emite sus juicios condenatorios confundiendo hechos y valores, como hacen el jus-naturalista y el jus-positivista ético.¹⁵

¹⁵ Tal vez el mote de “jus-naturalista” en el sentido jus-filosófico del término sólo quepa a Proudhon, pero con ciertas salvedades. Proudhon suele usar indistintamente las palabras “derecho” y “justicia” como sinónimos; y a su vez no parece muy cuidadoso en aclarar cuándo las emplea para referirse al orden positivo o a un orden de valores. En esos últimos casos, sin embargo, el orden deseado no es postulado como trascendente (externo) al mundo empírico, sino como inmanente a las piezas del rompecabezas social: se trata de combinar bien las piezas, los distintos aspectos de la vida social. Estos resabios de jus-naturalismo se deben, seguramente, al dualismo ideológico de Proudhon. Pero Bakunin tiene muy clara la distinción lógica entre “derecho jurídico” (positivo) y “derecho natural o humano”, sin atribuir a este último término ninguna referencia metafísica ni trascendente. El “derecho natural” del que habla

Como vimos, alguien puede aceptar que el derecho no es más que un orden de normas imperativas fundado en la fuerza, y que el Estado no es más que una personificación metafórica, mística, de ese orden coactivo, y sin embargo, no ser un anarquista (Kelsen y la mayoría de los positivistas jurídicos están en esta posición). El anarquismo agrega a esa posición un juicio de valor negativo sobre ese orden autoritario y supersticioso. Pero ésa tampoco es la diferencia específica del anarquismo. En efecto, un positivista kelseniano puede también tener una posición moral adversa (ya no como científico, claro está) respecto de ese tipo de orden social, pero eso no lo convierte automáticamente en anarquista; puede ver a ese orden jurídico-estatal como malo pero imprescindible (un mal menor). Por el contrario, el anarquismo, como doctrina social más amplia que la específica teoría del derecho, suma también a su descripción y a su valoración una propuesta alternativa de orden social libre, no coactivo; propuesta cuyos detalles escapan ya al objetivo de este artículo.

Bakunin es el conjunto de leyes (empíricas, no normativas) que determinan la conducta humana como ser del mundo animal. En todo caso, su filosofía del derecho es un "jus-biologicismo". Kropotkin, por su parte, diferencia también claramente el "derecho positivo" y el "derecho natural"; pero su "derecho natural" es muy parecido al de Bakunin, con la diferencia de que el hombre puede derivar una moral práctica a partir del conocimiento empírico de esas leyes que regulan la naturaleza biológica y animal: la ciencia empírica muestra que el apoyo mutuo y la cooperación recíproca son más rentables que la competencia entre individuos. Pero ese conocimiento es descriptivo; uno puede orientarse por él o no, de igual manera que uno sabe que el veneno mata, pero eso no necesariamente evita que muchos cometan suicidio por uso de venenos. En ninguno de estos casos "derecho natural" significa "jus-naturalismo"; no hay que confundir las palabras con sus significados.