

# RECENSIONES

DAVID MILLER y LARRY SIEDENTOP (eds.): *The Nature of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1983, 261 págs.

A mediados de los años cincuenta escribía Leo Strauss que «no exageramos en absoluto al decir que hoy la filosofía política ya no existe, excepto como objeto de enterramiento apropiado para las investigaciones históricas, o como tema de frágiles declaraciones que no convencen a nadie» (*Qué es filosofía política*, trad. cast., Madrid, 1970, pág. 22). Por las mismas fechas se lamentaba Alfred Cobban de la decadencia de la teoría política (*Der Verfall der politischen Theorie*, en «Der Monat», junio 1954, páginas 227-237). Parecía que los análisis del lenguaje, por un lado, y la consolidación de la *political science*, por otro, no dejaban lugar para la filosofía política, o más aún, la mostraban como inútil e innecesaria. La obra de Weldon (*The Vocabulary of Politics*, 1953), había intentado mostrar que la teoría política pretendía suministrar equivocadamente los fundamentos para las posiciones políticas. Los teóricos políticos habrían buscado en vano axiomas evidentes de donde poder deducir normas de comportamiento político. Tales axiomas, dice Weldon, no se pueden encontrar y si se encuentran son tan vagos que no se pueden deducir de ellos conclusiones concretas. Las afirmaciones de Weldon conducían a la consideración de que la filosofía política era una empresa inútil; lo único que cabía hacer era una clarificación de los conceptos políticos, renunciando a todo intento normativista. Por su parte, la nueva *political science* se estaba constituyendo como ciencia social con sus métodos empíricos propios.

En las dos últimas décadas, sin embargo, hemos conocido un resurgimiento de la teoría política en Gran Bretaña y Estados Unidos, presentándose ésta con un perfil distinto y con unas pretensiones características. Sobre este nuevo carácter de la teoría política y sobre su significación como actividad intelectual reflexionan los editores del libro que ahora comentamos. Para David Miller y Larry Siedentop la teoría política cultivada en estos últimos años se ha desarrollado a partir de dos tradiciones académicas preexistentes, el *Political Thought*, que se enseñaba en los departamentos de *Government*, y

la *Political Philosophy* que se enseñaba en los departamentos de filosofía. Sin embargo, ha adquirido perfiles propios diferenciándose de ambas actividades. Difiere del «pensamiento político» por estar enfocada menos históricamente, por estar menos atenta al desarrollo de las ideas políticas a través del tiempo. Difiere de la filosofía política en que es menos formal y atomística, y en que está menos interesada en establecer relaciones lógicas entre conceptos políticos concretos. La teoría política, tal como la conciben los editores del libro, es un modo mixto de pensamiento. No sólo comprende argumentos deductivos y elementos teóricos empíricos sino que los combina con intereses normativos, logrando un carácter práctico, es decir, de guía de la acción. En este sentido se acerca en algunos aspectos al concepto de ideología, tal como se entiende usualmente el término. Esta nueva teoría política se sitúa entre los conceptos políticos y las condiciones sociales. Aspira a analizar cómo un orden social estable necesita creencias ampliamente compartidas y cómo estas creencias pueden contener los gérmenes del cambio social. La teoría política así entendida posee un impulso activo mayor que el estudio del pensamiento político o que la elaboración de la filosofía política. Supone, implícitamente al menos, que «la conformación de conceptos políticos y sociales es también, a la larga, la conformación de las instituciones sociales y políticas» (pág. 2).

Esta reivindicación de la teoría política, frente al estrechamiento conceptual de los filósofos del lenguaje y frente a algunas pretensiones exclusivistas de la *political science* la encuentran los editores formulada ya en una de las figuras más brillantes de la teoría angloamericana de las últimas décadas: John Plamenatz. A su memoria está dedicado este volumen, resultado de la colaboración de diez teóricos, en su mayor parte profesores de la Universidad de Oxford, colegas y discípulos del desaparecido maestro. John Patrov Plamenatz, nacido en Montenegro en una distinguida familia que emigró en 1917 a París y Viena, se educó en Inglaterra, siendo *Fellow* de All Souls College y de Nuffield College para llegar a *Chichele Professor* de «Social and Political Theory» en la Universidad de Oxford de 1967 a 1975. Sus análisis y discusiones con los grandes pensadores políticos del pasado (*Man and Society*, 1963, sobre todo) constituyen una continua afirmación de la necesidad de una actividad intelectual distinta a la *political philosophy* —en el sentido restrictivo a lo Weldon— y la ciencia política empírica. Esta actividad intelectual es la filosofía práctica, uno de cuyos componentes principales es la filosofía política. La necesidad de una filosofía política y social «es una necesidad que en ninguna manera se debilita por el progreso de la ciencia o por el decaimiento de la teología o la metafísica o por la perfección del análisis lingüístico; es ésta una necesidad que ninguna de las cien-

cias, incluidas las ciencias sociales, puede satisfacer» (Plamenatz, «El lugar y la influencia de la filosofía política y social», en *Revista de Estudios Políticos* 108 (1959), pág. 128).

La filosofía práctica que Plamenatz considera insustituible «no es una aberración que pertenezca a la infancia de la raza humana; es una actividad tan madura, tan civilizada y tan razonable como la ciencia o el arte, y, sin embargo, no es ni lo uno ni lo otro» (*ibídem*, pág. 120). En la defensa de la filosofía práctica, Plamenatz evitó una confrontación directa con la filosofía analítica y con la ciencia política empírica. El decía que, más allá de ambas, había otra forma de pensamiento, intelectualmente respetable y útil, que era la filosofía práctica, uno de cuyos componentes era la filosofía política. Para Plamenatz la *political philosophy* tal como la concebía Weldon no era sustituto de la teoría política practicada por gentes como Rousseau o Hegel. Los análisis lingüísticos eran ciertamente importantes para clarificar los conceptos, pero no podían en modo alguno sustituir una actividad intelectual cuya meta esencial era de carácter práctico. Los hombres necesitan teoría política para guiar sus acciones, para situarse en el mundo, y por esto aquélla tenía que ser normativa: «Su propósito no es decirnos cómo suceden las cosas en el mundo, dentro o fuera de nuestra mente, sino ayudarnos a decidir qué hacer y cómo proceder al respecto» (Plamenatz, «The Use of Political Theory», en *Political Studies* 8 (1960), pág. 37). Ahora bien, esta teoría enmarcada en la filosofía práctica no es para Plamenatz una mera especulación o expresión de sentimientos personales: «La teoría política, separada de la ciencia política, no es fantasía ni desfile de prejuicios; tampoco es juego intelectual. Menos aún es análisis lingüístico. Es una labor complicada, rigurosa, difícil y útil... Para lograr este propósito debe ser sistemática, consistente y realista. No aprendemos a enfrentarnos al mundo coleccionando principios al azar, sino adquiriendo una filosofía práctica coherente» (*ibídem*, pág. 37).

Estos impulsos los recogen los editores del libro al afirmar la *political theory* como una actividad intelectual distinta a la filosofía política analítica y a la ciencia política empírica, si bien los criterios de consistencia lógica, adecuación empírica y finalidad teórica están también presentes en ella. Las credenciales intelectuales de la *political theory* no son diferentes de las otras dos actividades intelectuales, pero su modo de actividad es distinto. La teoría política utiliza una combinación compleja de criterios empíricos, formales y valorativos en el desarrollo de sus posiciones, lo que para los editores no debe suponer ningún escándalo «desde que los criterios formales no son suficientes en la filosofía política (analítica) y los criterios empíricos no lo son en la ciencia social» (pág. 12). En cualquier caso son conscientes de que las fronteras entre estas tres formas de actividad intelectual

son de carácter convencional, representando una división académica del trabajo, pero sin implicar claras diferencias de método.

Las colaboraciones que componen el libro prosiguen la discusión iniciada en la introducción por los editores. Los trabajos más próximos a la cuestión de la naturaleza de la teoría política, planteada en la introducción, son los de Alasdair MacIntyre (Vanderbilt University) sobre «The Indispensability of Political Theory» y de David Miller (Nuffield College, Oxford) sobre «Linguistic Philosophy and Political Theory». MacIntyre argumenta, en la línea de Plamenatz, sobre la necesidad de la teoría para hacer historia. Siempre, dice, tiene que haber una referencia implícita, aunque no sea reconocida, a la teoría filosófica. La razón fundamental es que los historiadores son seres humanos y éstos son incurablemente teóricos y filósofos en su reflexión sobre sí mismos. En la teoría política el hombre satisface una de sus necesidades fundamentales, la de situarse a sí mismo en el mundo, la de conocer su medida y la del mundo; esta necesidad no es satisfecha por la ciencia y tampoco por la moralidad. David Miller examina la pretensión de que los conceptos políticos pueden ser analizados con la ayuda del uso ordinario del lenguaje. Su argumentación se dirige a mostrar que hay conceptos políticos como justicia, libertad y democracia, que no se dejan tratar como el filósofo del lenguaje puede hacer con otros conceptos como «derecho». Ambos trabajos coinciden con la propuesta de la introducción de que ni una filosofía política totalmente formal ni una ciencia totalmente empírica o libre de valores son un proyecto coherente.

Un segundo grupo de colaboraciones se enfrenta a cuestiones metodológicas en la teoría política a través del estudio de algunos conceptos concretos. Larry Siedentop (Keble College, Oxford) analiza los usos recientes del concepto de «Estado», concluyendo que el análisis revela la presencia no reconocida de una ideología, el individualismo. John Gray (Jesus College, Oxford) y Steven Lukes (Balliol College, Oxford) escriben sobre el concepto de poder, enfrentándose a la contestabilidad de los conceptos políticos.

Un tercer grupo de trabajos abordan conceptos particulares pero haciendo énfasis en la conexión entre el análisis conceptual y las cuestiones sustantivas políticas: Brian Barry (University of Chicago) escribe sobre «Self-Government Revisited»; Peter Jones (University of Newcastle) lo hace sobre «Political Equality and Majority Rule», sugiriendo que la democracia sea vista, más que como procedimiento para tomar decisiones, como procedimiento para dar a cada persona las mismas oportunidades de satisfacer sus intereses. Geoffrey Marshall (The Queen's College, Oxford) discute en su artículo, «The Roles of Rules», las tesis de Dworkin (la ley no es un sistema de normas) y de Warnock (el juicio moral no es materia de aplicación de la norma).

Por último, un cuarto grupo de colaboraciones se dedican a pensadores políticos del pasado. Alan Ryan (New College, Oxford) escribe sobre Hobbes y expone su tesis de que Hobbes era menos antiliberal que lo que se cree usualmente, en el sentido de que no hay nada en la teoría hobbesiana que exija un control por el soberano de las creencias privadas. Robert Wokler (University of Manchester) se pregunta en su artículo qué habría podido aprender Marx de Rousseau si lo hubiera leído. Sugiere que Marx habría aprendido que las ideas del hombre juegan un papel importante en su vida productiva y económica y que los ideales morales no son meros subproductos del cambio social sino fuerzas motoras.

El principal mérito que encontramos en este volumen es la formulación precisa de la significación de la teoría política y el diseño de su perfil en relación con otras actividades intelectuales próximas. El concepto de *political theory* se reivindica como diferente a los de «pensamiento político» y «filosofía política», que había quedado reducida a unos estrechos límites en la filosofía analítica. Plamenatz había querido seguir manteniendo la denominación *political philosophy* para nombrar a esta actividad intelectual que él reivindicaba y practicaba como filosofía práctica. Optó por no entrar en discusiones terminológicas con los seguidores de Weldon e insistió en la necesidad de una filosofía, de una teoría, que respondiera a la necesidad humana de situarse en el mundo, la cual «no puede ser anulada ni satisfecha por la ciencia ni por la filosofía analítica».

Joaquín Abellán

GERHARD ROBBERS: *Hermann Heller: Staat und Kultur*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1983, 138 págs.

La aparición de una obra sobre Heller resulta un acontecimiento tan insólito en el panorama teórico-doctrinal actual, que es sólo comparable a la escasez de comentarios sistemáticos de la obra de uno de los pensadores más transcendentales y complejos en el campo del Derecho político de nuestra época. La explicación que hasta la fecha se ha venido aduciendo para justificar este incomprensible vacío, resulta hoy día poco plausible. Que la temprana y súbita muerte de Heller hubiese dejado tras de sí un proyecto inconcluso de pensamiento es, por lo menos desde el primer análisis sistemático de la obra helleriana hecho por W. Schluchter en 1968, una afirmación gratuita. Otra cosa es que la intrínseca complejidad de la concepción helleriana de los principios y desarrollo categorial del Derecho político, haya suscitado el recurso de atribuir la dificultad de su recepción al supuesto carácter inconcluso de la obra de Heller. Desde el análisis sistemático de la

obra de Heller por Schluchter no se puede seguir aduciendo por más tiempo el presunto carácter fragmentario del pensamiento helleriano. No obstante, entre el estudio de Schluchter, que data de 1968, y la presente obra de Robbers, no se puede hablar de la existencia de una atención continuada a la obra helleriana. En el período de tiempo comprendido entre los dos estudios mencionados, no ha habido monografías dedicadas al pensamiento de Heller. Las existencias consisten en referencias más o menos esquemáticas a la significación de Heller recogidas en obras referidas, por lo general, a la República de Weimar, como por ejemplo el libro de H.-J. Koch (ed.), *Die juristische Methode ins Staatsrecht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977. Una de las excepciones a este respecto, por la extensión concedida a la figura de Heller, la constituye la obra de Wolfram Bauer, *Wertrelativismus und Wertbestimmtheit im Kampf um die Weimarer Republik*, también del año 1968. La otra excepción, esta vez por su anticipación, la constituye el ensayo del profesor Enrique Gómez Arboleya sobre Hermann Heller publicado en el *Boletín de la Universidad de Granada* en 1940.

La razón de lo precario a que se ha visto reducido el comentario e interpretación del pensamiento helleriano habría de buscarse en la ruptura que la brusca muerte de Heller ocasionó a la potencial continuidad de su pensamiento que el contacto directo con él hubiese podido suscitar en seguidores y alumnos. Al contrario de lo ocurrido con Schmitt o Smend, de Heller no se puede decir que haya derivado escuela doctrinal alguna (véase G. Robbers, pág. 106). Sí, con todo, es hoy día un hecho generalmente aceptado que las concepciones de Heller forman parte del cuerpo doctrinal de más amplia aceptación. Ello ha ocurrido de una manera anónima, sin que se pueda responsabilizar de la recepción habida a ninguna escuela o tendencia dentro del campo del Derecho político. Típico del anonimato con que se ha operado la absorción del pensamiento helleriano a las concepciones más ampliamente admitidas en la política y en la teoría, lo constituye la adopción de los planteamientos hellerianos respecto del Estado y de la función del socialismo por el Partido Socialdemócrata alemán en su programa de Bad Godesberg (véase Robbers, pág. 107).

La escasez de estudios sobre Heller exige una redoblada atención sobre los que aparecen, dado que, como en el presente trabajo de G. Robbers, aunque el análisis efectuado se recoja en un volumen no excesivamente extenso, tiene la importancia que le confiere abordar un campo de análisis no excesivamente sistematizado. Esta situación de partida se refleja con claridad ya en el plan general de la investigación emprendida. Robbers pretenderá solamente una primera aproximación a la obra de Heller que permita, primero, la tipificación de las categorías fundamentales de su pensamiento y, subsiguientemente, su clarificación mínima. Una mirada al índice nos

evidencia el carácter de sistematización básica que del pensamiento helleriano se pretende, que se articula en forma de guía conceptual de orientación en el complejo tamiz de las categorías hellerianas.

Robbers pasará revista a los elementos conceptuales con los que Heller construye su *Teoría del Estado*, individualizándolos y procurando esclarecer el grado y modo de su participación en la elaboración interna de la teoría. En el primer apartado aborda la metodología que es, seguramente, la parte del sistema de Heller que más dificultades ofrece a su clarificación, dado que la última e inconclusa obra *Teoría del Estado* deja el modelo metodológico helleriano en un estado de diseño susceptible de plural lectura. Para Robbers la discusión metodológica en Heller se encuentra íntimamente ligada a la determinación del ámbito teórico propio de la teoría del Estado o, lo que es lo mismo, a la definición de la identidad científica de esta disciplina y, asimismo, a la adecuada tipificación de su objeto de conocimiento. Ello suscita en Heller la problemática, anclada en la tradición alemana, de la contraposición dyltheana entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. La preocupación teórica de la época de Heller se centra, precisamente, en el intento epistemológico de superar la simplificación dicotómica dyltheana que permita una definición propia de las ciencias sociales. Aquí resulta de interés la propuesta de H. Freyer, que en su obra de 1930, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, ofrece una solución a la cuestión metodológica, que será recogida por Heller (véase Robbers, pág. 19). De este modo emprenderá Heller, ya de manera clara y explícita en su última obra *Teoría del Estado*, la fundamentación de la teoría del Estado por la sociología, en su búsqueda de un espacio teórico propio caracterizado como «ciencia de realidad». Para Freyer la «realidad» de las construcciones del espíritu es un complejo compuesto de «contenidos de sentido» (generadores de la orientación contextual) y de un «proceso real» (resultado de la actualización del sentido de los contenidos anteriores por los individuos). Estas dos formas de tipificar la realidad socioespiritual, como «contenidos ideales» y como un «acontecer» exigen una teoría susceptible de integrar en un único proyecto categorial las dos modalidades de conocimiento a que dan lugar. El objeto en el que esos dos momentos participan como integrantes de su estructura, es lo que Freyer denomina «formación social»; categoría en la que se incluyen las formas constituidas de vida y, por tanto, formas históricamente orientadas. De este modo la «ciencia de realidad» (en el sentido Freyer-Heller) supera la dualidad epistemológica sujeto-objeto de las tradicionales ciencias del espíritu, ya que el objeto «científico-real» no se encuentra desglosado del sujeto cognoscente, sino que forma una unidad vivencial con él, desde el momento en que el sujeto establece una relación de conocimiento actualizador con el objeto. Como señala Freyer: «Formaciones so-

ciales somos, sencillamente, nosotros mismos» (*Einleitung in die Soziologie*, página 10). Así lo entiende también Robbers cuando señala la imposibilidad de separar sujeto y objeto en la epistemología helleriana de la *Teoría del Estado*. «La formación social no tiene una 'validez' independientemente del observador, a la que, en cambio, sí aspira la formación de sentido» (Robbers, pág. 22). A esta orientación se vincula la perspectiva helleriana de considerar al Estado no como espíritu objetivo, sino como forma vital, no como formación de sentido, sino como formación social (véase Heller, *Staatslehre*, págs. 37-41), reservando así el concepto de «ciencia de realidad» (sociología) para el análisis del Estado, mientras conservará la denominación de «ciencia de sentido» para la tematización de ámbitos virtuales como el Derecho. Una vez asentado el carácter de la realidad estatal y, por tanto, el de la ciencia que lo analiza y estudia, pasará Robbers a especificar de qué realidad se trata, cuáles son sus datos específicos, tratando de delimitar los componentes jurídicos y políticos que necesariamente participan en una teoría del Estado. En este proyecto se instala la necesidad de especificar la participación del Derecho en la construcción de una teoría del Estado (véase Robbers, págs. 22 y sigs.). Para el realismo helleriano dicha participación sólo puede hacerse a través del sujeto social, cuya acción conlleva la actualización de las «formaciones sociales», en las que el Derecho se incorpora como «contenido de sentido». De este modo tematizará Robbers la insuficiencia de la doctrina kelseniana desde el ángulo helleriano de la «voluntad creadora» (Robbers, pág. 23) como cristalización del Derecho en su positivación, dado que el imperativo ordenador del Derecho exige no sólo una estructura jerárquica de normatividad, sino un momento en el que el orden jerarquizado se concreta en acción ordenada; siendo este momento de concreción «real» del Derecho o de «efectuación» del Derecho, lo que la teoría pura kelseniana condena a perpetua virtualidad. En este punto incidirá Robbers sobre el riesgo de filocratismo que se puede derivar de una excesiva acentuación del momento voluntarista, señalando que «la acentuación del concepto de voluntad creadora frente a Kelsen, llega a ser el peligro principal en Carl Schmitt en tanto que jurista del fascismo alemán» (Robbers, pág. 23). La contradictoria situación que supone la exigencia de la voluntad (y su institucionalización en el poder) para la efectuación del Derecho, y el riesgo de arbitrariedad implicado en la independencia de aquélla, habrá de solucionarse, como señala Robbers, vinculando la voluntad a la disciplina del puro método jurídico (véase Robbers, pág. 23). La cuestión es cómo ha de ser esto posible. Aquí es donde encuentra sentido —como acertadamente observa Robbers (pág. 24)— la afirmación de Heller de que una teoría «jurídica» del Estado (que, como sabemos, supone la vinculación de la voluntad a la estructura normativa, pero la incapacidad de «efectuación»



de la norma), si pretende su «realización», ha de remitirse, necesariamente, a una concepción sociológica del Estado, que entienda a éste como proceso real de las actualizaciones de las formalizaciones sociales y de los contenidos de sentido (Derecho) insertos en aquéllas. En todo caso esta constelación no justifica la conclusión que, sobre la problemática de las relaciones entre Estado, Derecho y Poder en Heller, obtiene Robbers, para quien «teoría del Estado es ciencia necesaria de apoyo de la teoría jurídica del Estado» (Robbers, pág. 25). Más bien, por el contrario, y siguiendo la afirmación de Heller de que «el Estado trasciende el método específicamente jurídico» (Heller, *Obras completas*, vol. II, pág. 25), habría que sacar la conclusión de que si el Estado trasciende el Derecho, difícilmente podrá una teoría jurídica del Estado subordinar a una teoría del Estado que se supone, en cuanto que adecuada a su objeto, inconmensurable con toda disciplina jurídica.

El autor aborda en el apartado III una clarificación mínima de aquellos conceptos hellerianos angulares (colectividad, soberanía, pluralismo), con el fin de acceder a una adecuada comprensión de aquella parte del sistema teórico de Heller que recoge la articulación mediadora entre Estado y sociedad, entre poder político y Derecho, esto es, su teoría de la democracia. Para Heller, como señala Robbers, la articulación de la unidad colectiva de acción que subyace a la unidad de voluntad que se manifiesta en la decisión soberana es, evidentemente, un proceso de unificación y, simultáneamente, de selección, cuya dinámica, lejos de suponer ningún automatismo, está desencadenada por la voluntad individual. La culminación de este proceso en la unidad colectiva de voluntad implica la unión y confluencia entre gobernantes y gobernados, dominantes y dominados. Como señalará Robbers, la perspectiva socioorganizativa de articulación de la unidad colectiva de acción, y la fundamentación inmanente del Estado proporcionan, en su vinculación «la necesidad tanto práctica como científica de la democracia. Convierte su teoría del Estado en una teoría de la democracia» (Robbers, página 37). No se tematiza en Robbers, en cambio, las connotaciones filocráticas que pueblan la construcción helleriana de la unidad del Estado como exteriorización de un proceso de unificación sociopolítico, en el que el primado del principio de unidad de poder y decisión puede llegar a suplantar a la dinámica social de autodeterminación socioindividual, lo que en su tiempo justificó las objeciones de los que vieron en el ensayo «La soberanía» una apología del poder y una absolutización del Estado (véase K. Meyer, *Hermann Heller. Eine biographische Skizze*). Para Robbers el concepto de democracia en Heller se compone de un núcleo sustantivo —consistente en la identificación de gobernantes-gobernados— que fundamenta la idea misma de soberanía popular, y otro componente formal y político,

que garantiza organizativamente el surgimiento de la decisión soberana como expresión de la unidad colectiva de voluntad. Este contexto queda acertadamente recogido en la afirmación de Robbers por la que en Heller «democracia llega a ser real en la síntesis de la técnica y la comunidad de valores» (Robbers, pág. 39). Esta síntesis se substancia en la «idea social» que, para Heller, será, en principio, democracia social, la cual supone la fundamentación de la dominación por la significación social total del hombre (véase Heller, *Obras completas*, vol I, pág. 375). Ello implica la posibilidad de que la contraposición o hasta el antagonismo social hiciese imposible el proceso de articulación de la unificación colectiva y, por tanto, privara de substrato «real» a la unidad de decisión y poder en que consiste el Estado. De este modo la obligada unidad estatal exigiría compensar «políticamente» —esto es, desde el poder— la deficiencia del proceso sociológico de unificación. El desequilibrio que subyace a la crisis de la democracia parlamentaria es, en esencia, la falta de integración social, cuya superación, para Heller, supone la realización de la democracia social, pero en la que simultáneamente quede garantizado el control del poder por el Derecho. Esto último es lo que más dificultades presenta en el sistema helleriano, ya que, como el propio Robbers recoge, en la concepción democrática de Heller «permanece un cierto contingente de 'poder no democráticamente vinculado'. Democracia no es posible sin un resto democráticamente irreducible» (Robbers, pág. 44). Ello se debe, a decir de Robbers, a la universalidad del concepto de dominación en Heller, que al generalizarse a todos los ámbitos y relaciones hace imposible la reducción de todas sus manifestaciones a un marco jurídico uniforme de control. Pero la universalidad del concepto de dominación en Heller deriva de su estricto significado técnico. Dominación es, ante todo, el modelo más general de estructura jerarquizada de acción y decisión, y cuya función es la de operar como un multiplicador de acción organizada, como un generador de unificación colectiva de esa misma acción. El concepto de dominación es, entonces, en Heller un concepto prepolítico, una forma técnica, cuasi lógica, de organización, que se integra en todas las estructuras políticas, tanto democráticas, como autocráticas.

Para Robbers la teoría de la dominación en Heller, determina, a su vez, las relaciones entre Derecho y poder. Si bien el concepto de dominación es, en Heller, un imperativo organizativo, no significa que su función técnica eclipse su realidad socioindividual, sino que, como señala Robbers «dominación es siempre, para él, dominación de hombres» (Robbers, pág. 42), lo que supone que nunca podrá ser ejercida por estructuras normativas abstractas, ya que éstas al estar desposeídas del momento de voluntad no pueden salvar el hiato entre norma y realidad social. En la constelación de la concepción helleriana en la que se plantean las complejas relaciones entre el

Derecho y el orden político, resulta muy esclarecedor el análisis de Robbers sobre la reducción que Heller hace del Estado y del Derecho al común denominador de la voluntad (págs. 51 y 52), encontrando en ello la vía de síntesis y superación, tanto de la norma carente de voluntad de la lógica normativa kelseniana, como de la voluntad sin norma del decisionismo schmittiano. Ambas posiciones desconocen la íntima dualidad del concepto de voluntad como fundamento del Estado y del Derecho, de tal modo que si Kelsen pretende suplantar el acto de positivación por la concreción lógico-normativa, haciendo del acto de voluntad un acto de conocimiento, Schmitt olvidará el carácter esencialmente normado que tiene la voluntad, esto es, olvida que la voluntad del Estado es, esencialmente, Derecho.

Los problemas que plantea la teoría de la democracia en Heller y las interrelaciones entre Derecho y poder a la hora de proporcionar una adecuada legitimación y control del poder político, exigen una articulación «material» del Estado de Derecho, es decir, la admisión de unos supuestos éticos cuya validez universal garantice la identidad en la orientación de la acción del Estado y del individuo. La comunidad efectiva de valores ejercerá entonces un efecto de identificación de la unidad colectiva de voluntad y la decisión soberana, con lo que el poder, aun en aquel contingente independiente de todo control, tendrá la limitación que se deriva de los principios histórico-éticos socialmente válidos. Esta función es la que cumple en Heller la distinción entre reglas de Derecho y fundamentos de Derecho. Robbers recoge la tipificación helleriana de los fundamentos éticos de Derecho como derivados de la «naturaleza ético-sensible del hombre», y cuya validez no es inmutable, sino relativa a las situaciones integrantes de un período cultural (Robbers, pág. 54). De este modo la relatividad histórico-cultural que afecta a los fundamentos éticos de Derecho, los libera de todo riesgo de absolutización iusnatural. Como acertadamente observa Robbers ello supone la superación del Derecho natural por el Derecho cultural (véase Robbers, página 55). Sin embargo, la afirmación de Heller de que el fundamento supremo de Derecho lo constituye el automantenimiento del Estado, reintroduce a este nivel la problemática del *prius* del Estado sobre el individuo, con lo que se vuelve a manifestar la tensión que permanentemente atraviesa la obra de Heller entre poder y Derecho, Estado e individuo, voluntad y ética. Para Robbers la afirmación helleriana del primado absoluto del Estado se conceptúa «como necesario supuesto de Derecho del ordenamiento jurídico y condición de la positividad del Derecho» (Robbers, pág. 55), lo cual supone entonces, la transformación de un momento lógico (la necesidad de una última instancia de referencia de la validez del ordenamiento jurídico, en el más puro sentido kelseniano), en un imperativo de orden ético.

La ausencia de relación lógica entre los fundamentos de Derecho y las

reglas de Derecho, supone, como señala Robbers, que aquéllos se encuentran jurídicamente indeterminados y que las posibilidades normativas que incorporan precisan la acción del poder para devenir realidad jurídica. Los fundamentos de Derecho ofrecen, como mucho, criterios interpretativos de la normativa jurídica que resultaría ininteligible desde sí misma, o directrices generales de positivación, pero nunca una relación que autorice una deducción lógica del Derecho positivo a partir de los fundamentos de Derecho. Dado que la canalización de los fundamentos éticos de Derecho hasta el Derecho positivo ha de realizarse por el poder, subsiste el riesgo de que, de este modo, también los criterios fundamentales de positivación queden decididamente mediatizados por el principio del poder. Para superar esta dificultad Robbers incluye el principio helleriano de automantenimiento del Estado —en tanto que fundamento de Derecho— en la conciencia colectiva, la cual, en su afirmación implícita del principio del Estado, se constituiría como tal sociedad. Es decir, el principio de autoafirmación del Estado dejaría de ser una exigencia del poder, para convertirse en un supuesto de la voluntad colectiva de la sociedad. Pero entonces, siendo la *volonté générale* para Robbers el ámbito en el que se actualiza la potencial contradictoriedad de los fundamentos de Derecho «que se encuentran vivos en la sociedad» (Robbers, pág. 57), transformando la indeterminación propia de los fundamentos jurídicos en normas precisas y, por tanto, permitiendo que su contradictoriedad adquiriera carácter positivo, se hace de la *volonté générale* el vehículo de disgregación de la sociedad, en lugar de ser el de unificación. La inconsistencia a que conduce el análisis que hace Robbers de la interrelación de los conceptos en este aspecto de la teoría de Heller, plantea la necesidad de una aproximación diferente. Porque, si como afirma Robbers, en Heller la *volonté générale* establece la vinculación «de la dominación del Estado a los fundamentos de Derecho» de tal modo que «el Derecho es la forma no sólo técnicamente, sino también éticamente necesaria de aparición del Estado» (Robbers, pág. 58), hay que suponer que en Heller la voluntad del Estado es una voluntad normativamente vinculada. La pregunta que entonces se plantea sería, ¿cómo puede suponerse normativamente vinculado aquel contenido de la voluntad estatal que exige el mantenimiento absoluto del principio de afirmación del Estado? Más coherente parece admitir que el principio de afirmación del Estado en Heller no es otra cosa que el principio de conservación del poder desde el poder, que se manifestará en el poder del Estado actuando como un Estado formal de Derecho, ya que todo Estado ha de actualizar, necesariamente, los fundamentos «lógicos» de Derecho, lo que supone que la voluntad estatal se exterioriza en forma de ley. Pero ello no supone aún que el Estado se sienta vinculado por la voluntad que exterioriza. La autovinculación o autolimitación del Estado a Derecho

es, en Heller, un producto de la «materialidad» del Derecho. El que el Estado articule en forma de ley aquellos contenidos que en la indeterminabilidad de los fundamentos éticos de Derecho son los exigidos por la conciencia jurídica de la sociedad, dependerá de una previa mediación entre el poder y la conciencia colectiva. Es aquí donde la fundamentación sociológica del Estado por Heller comporta la articulación activa de los valores colectivos en las instancias de concreción y determinación normativas del Estado. Sólo la fundamentación sociológica del Estado estará en condiciones de articular la «materialidad» del Estado de Derecho y, con ello, la plena eficacia de los fundamentos éticos de Derecho. En este sentido se expresa también Robbers cuando mantiene que «Estado material de Derecho, en tanto que vinculación estatal al Derecho justo, no puede significar en Heller otra cosa que la vinculación a la relativa objetividad de los fundamentos éticos de Derecho culturalmente generados» (Robbers, pág. 60).

Encuadrado en la idea de Estado material de Derecho se plantea, a su vez, la contraposición entre Estado e individuo, debido a que, para Heller, la justicia es una aspiración únicamente postulable por la conciencia individual. Por tanto, en una situación en la que Derecho y ley no son idénticos, como es el caso del Estado material de Derecho, la adecuación a Derecho (justicia) de la conciencia individual, habrá de entrar necesariamente en conflicto con la adecuación a la ley (legalidad) del Estado (véase Robbers, pág. 66). Conflicto que remite a la divergente referencia en que ambos (individuo-Estado) se sitúan respecto del substrato común constituido por los fundamentos jurídicos. Por tanto, no sólo es necesario tener en cuenta la indeterminación esencial de los fundamentos de Derecho, cuya amplitud permite diferentes y hasta antagónicas concreciones jurídico-positivas, sino que la divergencia y el antagonismo en la concreción normativa son más patentes cuando además son realizadas por instancias diferentes. Normas de conciencia y normas jurídicas son dependientes de un mismo substrato ético-jurídico, pero concretándose a través de diferente subjetividad: la legalidad de la autoridad estatal y la moralidad de la conciencia individual. Esta diversidad en que legítimamente se sitúan ambas instancias, es lo que, para Heller, fundamenta el derecho individual de resistencia. Ahora bien, como señala Robbers (pág. 67), este derecho, esencialmente «ético», de resistencia sólo puede adoptar capacidad de acción individual y, por tanto, gozar de reconocimiento legal, cuando se ejerce no frente al Estado, sino frente a los órganos de Gobierno. El desglose del concepto de Estado respecto de la forma de gobierno, permite que el derecho «ético» de resistencia individual adopte formas legales, sin que ello suponga ningún atentado contra la unidad del Estado, como señala Robbers «para este entendimiento del Estado la revolución misma se diferencia sólo cuantitativamente de la tradición,

sin que el Estado en tanto que suprema unidad territorial de decisión quede afectado en su continuidad» (Robbers, pág. 68).

La crítica al fascismo de Heller se integra dentro de la opción política de su pensamiento, cuya vertiente polémica contra el formalismo jurídico se conjuga con su rechazo del decisionismo schmittiano. Como señala Robbers, para Heller se establece una afinidad complementaria entre la norma sin voluntad del orden normativo puro y la existencia de cualquier poder fáctico, de cualquier voluntad dominante que prevalezca. El fascismo es sólo, entonces, el oportunismo autoritario que aprovecha el vacío de voluntad generado por el formalismo jurídico. En este sentido, estimará Heller la afirmación de Schmitt de que todo Derecho no es más que «Derecho situacional» «el concepto de Derecho situacional se contrapone frontalmente al concepto de Derecho. En tanto que mera expresión de la momentánea situación de poder, no conoce vinculación alguna con los fundamentos suprapositivos, éticos de Derecho» (Robbers, pág. 84).

Robbers completa su esquemático análisis del pensamiento helleriano en una panorámica de los conceptos de cultura, socialismo y nación, que, en Heller, forman un aspecto interrelacionado de su obra. El concepto de cultura, en una primera aproximación tiene, para Heller, la significación de contenidos objetivos de sentido, pero que sólo en conexión con el hombre y su capacidad potencial de actualización devienen componentes dinámicos en la organización del Estado. Cultura, en su verdadero sentido, es el desarrollo del hombre y, por tanto, la razón de ser del Estado (véase Robbers, página 93). Realización del hombre que sólo es posible en colectivos en los que las exigencias del progresivo desarrollo de la personalidad generan diferenciaciones e incrementos de complejidad en el interior de los colectivos que, de un cierto punto en adelante, cristalizan en el Estado como estructura relacional de la personalidad socioindividual. Por tanto, como puntualiza Robbers, para Heller el Estado, en sí mismo, es «un trozo de cultura» (Robbers, pág. 93). De este modo la estimación esencialmente positiva de Heller respecto del Estado, en tanto que cristalización cultural que, conjuntamente con su estructura organizativa, garantiza el proceso de unidad de acción colectiva, forma con la idea de socialismo un todo coherente, que conforma la estructura conceptual de la praxis política de Heller, para quien el socialismo abarca dos aspectos: una articulación Estado-sociedad que posibilite la transformación de la igualdad formal del liberalismo político en una igualdad jurídico-material y, además, socialismo significa la posibilidad de la clase trabajadora de acceder al pleno desarrollo de su autoconciencia sociocultural, siendo el Estado la instancia encargada de proporcionar los medios de su emancipación a la clase trabajadora, como sintéticamente argumentará Robbers: «Si únicamente el socialismo posibilita la cultura,

pero, asimismo, la cultura sólo puede persistir en y por el Estado, era entonces necesario convencer de la necesidad y del papel positivo del Estado a la fracción del partido que lo rechazaba» (Robbers, pág. 95). Del mismo modo que una adecuación del socialismo al progreso cultural y material de la clase trabajadora exige, necesariamente, una concepción positiva del Estado, igualmente se precisa entonces que esta misma concepción de la cultura y del Estado se generalice a toda la sociedad o, lo que es lo mismo, como acertadamente señala Robbers «también el partido tenía que volverse un partido de amplio espectro social» (Robbers, pág. 95). Esta serie de conceptos básicos de una teoría del Estado culmina en el concepto de nación, en la que Heller percibe una «comunidad de cultura». La íntima afinidad de estos conceptos (socialismo, nación, Estado, cultura), en tanto que vinculados a un mismo proyecto teórico y doctrinal, es lo que señala Robbers como característico de Heller, esto es «socialismo, nación y Estado son conceptos, que han de ser pensados y realizados conjuntamente bajo el enfoque de la cultura» (Robbers, pág. 95). El complejo conceptual así formado, constituyó el verdadero objeto de la actividad político-partidista de Heller y que, con palabras de W. Schluchter, podríamos acoger bajo el lema de «socialismo cultural nacional».

*Juan García Cotarelo*

**GEOFFREY MARSHALL:** *Teoría constitucional*, Madrid, Espasa Calpe, 1982.

Como es característico del pragmatismo inglés, la obra de Marshall aparece llena de distinciones y matices, apegados a los casos concretos que la realidad política plantea. Introducirse en ellos y obtener conclusiones sistemáticas al estilo que nos tiene habituados el método conceptual europeo ni aquí tendría sentido ni sería tarea fácil.

Sin embargo, hay algo fundamental en este trabajo que justifica plenamente el interés por su estudio, aparte de que, como dice García Cotarelo en el prólogo, sobre el Derecho inglés se ha erigido la estructura constitucional de medio planeta. Ese algo, patente a lo largo de todo el libro, es el valor que supone la persecución de objetivos basados en la tolerancia, en la libertad y en los derechos fundamentales del hombre. Se trata, en suma, de las libertades y derechos originados, como es sabido, en Inglaterra y luego comunes al constitucionalismo europeo, con la particularidad de que lo que cambia en el ámbito anglonorteamericano respecto del continente es la forma o procedimiento utilizado para la consecución de tales derechos y libertades.

Estas son, a nuestro juicio, las razones principales de que deba conocerse en Europa y especialmente en la actual coyuntura constitucional española ese, por lo general, desconocido constitucionalismo británico y los interrogantes que suscita. Y más aún, creemos, tiene que decir el libro de Marshall en el gran mundo de habla hispana que es Latinoamérica, tan afín a nuestro país por origen y tradición, y tan necesitado de respeto a los derechos humanos.

Por otro lado, no sólo se estudian los criterios valorativos inspiradores de la tolerancia, el liberalismo y los derechos de las personas, así como sus límites, sino que también se abordan en esta teoría constitucional inglesa los problemas de la organización estatal y de las relaciones entre los órganos del Estado y de éstos con los individuos, al paso que se alude a la separación de poderes y revisión judicial en Norteamérica, aspectos, por lo demás, bien reflejados en una gran parte del constitucionalismo mundial. En cualquier caso, podemos considerar las cuestiones sobre la peculiar estructura y funcionamiento del Estado en el sistema anglonorteamericano como una introducción adecuada de la parte sustancial del libro de Marshall, relativa a los expresados objetivos del gobierno constitucional.

En este orden de cosas, el autor, partiendo de una línea de pensamiento que arranca de Austin y pasa por Maittland, Dicey y Sir Ivor Jennings, pone de manifiesto lo que debe entenderse por Derecho constitucional inglés y advierte sobre la impropiedad de confundir éste con el específico sistema político de gobierno del Reino Unido. Así, Marshall tiene en cuenta que la estructura británica responde a un tipo concentrado de poderes y sitúa en su vértice al poder legislativo soberano, permanentemente amparado por la sombra envolvente del «Common Law». También estudia la Corona y los jueces, en cuanto típicas instituciones inglesas, relacionando singularmente a estos últimos con el órgano legislativo. Quizá sea por razón de esta problemática especial entre poder judicial y legislativo, por lo que el autor ha preferido exponer primero el profundo significado de la Corona en el Derecho inglés, para referirse en capítulos sucesivos a la compleja temática de la soberanía legislativa y al debate sobre la función que cumplen los jueces en la aplicación del Derecho elaborado por el Parlamento.

Probablemente el capítulo acerca de la Corona, el Ejecutivo y el Estado no sea de los más novedosos del libro, puesto que Marshall se limita a dejar constancia del significado especial de la Corona británica en cuanto institución que agrupa órganos muy dispares y proporciona una personalidad jurídica eficaz para los gobiernos de la *Commonwealth*. Por lo que se refiere al Ejecutivo considera que abarca distintas formas y funciones de la actividad pública y gubernamental, diferenciada en una casuística variadísima, según, muchas veces, las diversas metas. Y, en fin, caracteriza al término



Estado como una especie de autoridad gubernativa al que no cabe configurar con precisión jurídica alguna.

En cambio, resultan interesantes las disquisiciones sobre la problemática planteada por el «nuevo punto de vista» de la soberanía parlamentaria, defendido por Sir Ivor Jennings, consistente en que el órgano legislativo reduzca para el futuro y en ciertos aspectos su libertad de legislar, a través de cláusulas reforzadoras en algunas disposiciones, con objeto de que éstas no puedan derogarse por la mayoría simple del Parlamento. Estaríamos así en presencia de la llamada «soberanía autocomprensiva» por cuanto se comprende a sí misma, de tal modo que acabe con la propia omnipotencia parlamentaria. Como caso práctico de esta naturaleza Marshall cita la causa *Ranasinghe*, que motivó la declaración de inconstitucionalidad por el Tribunal Supremo de Ceilán y el Consejo Privado inglés de una ley aprobada por el Parlamento ceilandés sin haber exigido, conforme a las previas restricciones procedimentales, una mayoría de dos tercios de la Cámara de Representantes.

Por añadidura, se ha complicado la tradicional teoría de la soberanía parlamentaria inglesa como consecuencia del debate surgido en torno a la «autoctonía» o irreversibilidad de la situación de independencia alcanzada por los países separados de Gran Bretaña y miembros de la *Commonwealth*, mediante sus nuevos textos constitucionales, que sólo pueden modificarse por los procedimientos de reforma arbitrados en ellos. Ejemplo histórico muy difundido de soberanía cuestionada fue el de Rhodesia, en donde a propósito de su Constitución de 1965, se contrapusieron los criterios del Tribunal Supremo rhodesiano que sostenía su validez y los del Consejo Privado inglés que la negaba.

Inmediatamente relacionado con el órgano parlamentario, Marshall indaga acerca de la función que los jueces cumplen en la aplicación e interpretación del Derecho emanado de aquél. Al respecto destaca cómo en Gran Bretaña ha prevalecido el enfoque judicial conservador, restrictivo y literal en la interpretación de la ley, y pasa revista, frente a este enfoque, al criterio liberal o progresivo, defendido con distintos matices por Jennings, Laski y Lord Denning. Criterio que, por lo general, se encuentra ligado a cuestiones de orden y justicia social. Además, anota Marshall la posibilidad de adoptar ciertos remedios contra el «restrictivismo» interpretativo, tales como el acceso a los documentos parlamentarios y la adición a las disposiciones de memorias explicativas de las intenciones del legislador, a fin de que, mediante su consulta, los jueces posean una mayor claridad a la hora de emitir sentencia, si bien el autor no deja de expresar su desconfianza hacia ambos procedimientos.

Estudiada la problemática más característica sobre la estructura y funcio-

namiento estatal de Gran Bretaña, el texto aborda de modo muy actual el clásico tema de la separación de poderes. En este sentido y arrancando de la doctrina de Madison, ha de entenderse que en un sistema constitucional como el angloamericano, la separación de los órganos del Estado consiste más bien en las incompatibilidades jurídicas que entre ellas puedan existir, en su control mutuo, en la fiscalización de unos órganos sobre otros y sobre todo en que nunca alguno de éstos tenga el poder total sobre los demás.

Precisamente tal variedad de conexiones es lo que ha conducido a una menor separación entre el poder legislativo y el ejecutivo, sin que pueda en cambio decirse lo mismo del poder judicial, que guarda en mayor medida su independencia y separación. Es muy posible que una razón sobre la resistencia del órgano judicial a disminuir distancias respecto de los otros poderes se deba a que este órgano es el encargado de revisar judicialmente las decisiones legislativas y la aplicación de la Constitución, razón por cierto de suma importancia en orden al tema principal que nos ocupa, por cuanto sitúa al poder judicial en posición clave para posibilitar la garantía de determinados derechos y libertades de los ciudadanos.

Es así como entendemos que Marshall vincula la revisión judicial y los derechos fundamentales. Desde luego el planteamiento va referido al caso de que estos derechos figuren en las Constituciones, como ocurre por ejemplo en relación con la primera enmienda de la Constitución norteamericana, conforme a la que el Congreso no aprobará ley alguna que coarte la libertad de expresión. Entonces, el problema radica en el grado adecuado de restricción judicial de esta libertad y sucede por otro lado que el dilema en la restricción no se produce curiosamente entre decisiones parlamentarias y judiciales, sino en los asuntos prácticos entre decisiones ejecutivas y judiciales. Pero aún en Gran Bretaña, donde no hay revisión judicial ni los derechos fundamentales están constitucionalizados, deben ser los jueces quienes a veces restrinjan la libertad de expresión. Restricción que en forma similar a la apuntada para los Estados Unidos habría que investigar por ejemplo en relación con las facultades concretas de la Policía, con la seguridad del Estado y con el derecho de reunión pública.

También plantea cuestiones de difícil precisión determinar cuáles sean las libertades permisibles, derivadas de la enmienda décimocuarta de la Constitución americana que garantiza la «igualdad de protección por la ley». El motivo de la dificultad estriba, por una parte, en la necesidad de unos criterios para cualificar el principio de igualdad ante la ley por diferencias en la situación, criterios que cabría aislar en tres tipos: el de la inteligibilidad, el de la pertinencia y el de la razonabilidad, con el problema luego añadido sobre la compatibilidad y prevalencia entre ellos. Por otra parte, debe contarse con que puede haber un conflicto entre la igualdad y la liber-

tad, como ocurre cuando al parecer se estima procedente la discriminación hecha por personas privadas que ofrecen servicios al público en general, si bien esta discriminación sólo sea en cierta medida, ya que tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos existe alguna legislación en contra. De todos modos, aunque se impongan distinciones en el tratamiento de la igualdad y de la libertad, no deben introducirse restricciones que oscurezcan estos principios.

Desde una perspectiva semejante al principio de la igualdad ante la ley Marshall expone la complicación creciente que reviste la libertad de expresión y de reunión, tradicionalmente admitidas en Inglaterra y Estados Unidos desde la famosa defensa que de ella hiciera John Stuart Mill, habida cuenta, como es lógico, que tampoco puede entenderse esta clase de libertad en términos absolutos, sino que por el contrario debe sujetarse al adecuado grado de limitación. Pensemos que aparte de la necesidad de mantener el orden público, o impedir la violencia o la sedición, no podría permitirse, como dice gráficamente el juez Holmes, que alguien grite «¡Fuego!, sin motivo, en un teatro abarrotado».

Por tanto, aunque la primera enmienda de la declaración de derechos americana establece que el Congreso «no aprobará ley alguna... que coarte la libertad de palabra e imprenta» ha de haber excepciones sin necesidad de formulaciones explícitas para los casos en que de la expresión se derive un «peligro evidente e inmediato» o en que deba intentarse un equilibrio entre la libertad de expresión y otros intereses, o en que la expresión haya de prevalecer frente a las libertades económicas. El tema todavía se ha hecho más complejo en el Estado democrático contemporáneo, debido a la importancia y frecuencia de las manifestaciones de protesta, piquetes y marchas, fenómenos a los que se ha llamado de expresión «ampliada» o «simbólica».

Por último, los razonamientos del autor acerca del derecho de los ciudadanos a desobedecer las leyes son muy sugestivos y abren al respecto interesantes caminos de reflexión. Por supuesto trata la cuestión con sumo cuidado al afirmar que hay pocas razones para desobedecer las leyes cuando los sistemas jurídicos se apoyan en el imperio de la ley, en el consentimiento de los gobernados y en procedimientos democráticos y constitucionales, aparte de que en general no cabe admitir desobediencia en aspectos de orden público y de que no aparecen resultados muy tangibles de la desobediencia en el pasado.

En todo caso, admite cierta indeterminación en la idea de consentimiento de los ciudadanos y argumenta en relación con la posibilidad de que la ley pueda ser derogada, que la derogación a veces es difícil, razón por la que, según Marshall, habría que incluir en los procedimientos democráticos la libertad de expresión, prensa libre y derechos de reunión, protesta y agi-

tación pública, sin olvidar que pese a ello la objeción a la ley puede ser grave y perentoria como ocurrió con la mantenida por los jóvenes norteamericanos obligados a prestar servicio militar en Vietnam.

Situación extrema en esta materia sería la del cambio revolucionario de un Estado por otro, acontecimiento en el que se entiende que el nuevo Estado ha de ganar la obediencia actuando con justicia y protegiendo los derechos fundamentales.

*Angel-Manuel Abellán*

JOSÉ A. MARAVALL: *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S. A., 1982, 384 págs.

## I

«A mí siempre me apasionó la capacidad de acción del hombre sobre el entorno», con estas palabras respondía el profesor Maravall, en una reciente entrevista (1), a la pregunta sobre su interés por la utopía.

Y parece que el reconocimiento de esa «capacidad de insatisfacción» (dicho en términos orteguianos), como carácter exclusivo del hombre ante la realidad, es una importante guía en la actividad intelectual, y más concretamente en la de historiador, del autor que nos ocupa. Si a esto unimos su interés por la economía, obtendremos los elementos clave de su concepción de la historia.

Maravall toma de la ciencia económica la idea de «crecimiento», pero, no meramente en su dimensión mensurable, de carácter netamente empírico e inconexo —como, de hecho, ha sucedido frecuentemente en la historiografía económica—, sino en constante referencia a una «historia total» de la realidad humana y social, que es mucho más compleja que lo meramente cuantificable. «Desde una base económica —escribe en 1966 (2)—, la idea de crecimiento se proyecta sobre la visión general de la vida.»

Es, desde un primer momento, una idea cualitativa de crecimiento (lo que acabaría conceptualizándose por la ciencia económica como «desarrollo», distinguido de mero «crecimiento»), que el autor denomina «progreso». De ahí, el período histórico que más profusamente ha estudiado: los siglos xv a xvii, en los que se dan los primeros atisbos de este progreso (en especial en el xvi), que viene de la mano de la modernidad bajo la rúbrica

(1) En *Leviatán*, núm. 10, invierno de 1982 (II época), págs. 109-122.

(2) *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, pág. 4.

del espíritu renacentista. Si bien, en cualquier planteamiento innovador, nunca hay un salto puro, carente de permanencias históricas, que también es preciso analizar para situar los fenómenos en sus justas coordenadas.

No se niega la base material de toda construcción ideológica —en el sentido en que lo hace Marx en *La ideología alemana*—, pero no puede concebirse un sentido unidireccional en la relación de causalidad, lo que hace necesario el estudio fuera de la producción: «Aunque aceptáramos la consabida división entre infraestructura y superestructura, tendríamos que reconocer que si ésta es condicionada no menos es condicionante, y sin su estudio no se puede llevar a cabo el de la base que los marxistas gustan de llamar real...» (3).

Define la Historia como «un círculo en cuyo interior, relativamente cerrado, se dan lazos entre todos y cada uno de sus datos, de manera tal que cada uno de éstos resulta afectado por los otros y en cierta medida aparece como efecto de todos los demás» (4). Y, en otro lugar: «Es una construcción estructural construida interpretativamente por el historiador, pero no abstraída hasta el punto de ser presentada como un bloque de relaciones sincrónicas, inmovilizadas y sacadas de la corriente de los cambios; muy al contrario, es una construcción móvil..., es una estructura del movimiento, dinámica por sí misma, en la cual las posiciones de sus elementos varían en la diacronía del acontecer y, en cierto modo, van sumando pequeñas alteraciones en la configuración global de la estructura...» (5).

Nos encontramos ante un estructuralismo, de corte francés, a lo Piaget o De Saussure; combinando el análisis estructural con el histórico, en busca de un modelo teórico para aprehender los fenómenos culturales.

El progreso, la innovación, se priman en el análisis frente a las permanencias históricas. «En definitiva, la innovación es el factor que suscita el cambio histórico, o si se me permite la expresión (aceptando que se le quite todo tinte sustancialista), lo que historifica la realidad» (6).

La idea de modernidad que utiliza Maravall —él mismo lo dice en *Antiguos y modernos...*, pág. 17— es similar a la empleada por Ortega: «La palabra 'moderno' expresa, pues, la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua, y a la vez el imperativo de estar a la altura de los tiempos. Para el 'moderno', no serlo equivale a caer bajo el nivel histórico» (7). En el

(3) *Ibidem*, nota 7, pág. 9.

(4) *Teoría del saber histórico*, Madrid, 1961, pág. 145.

(5) *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, 1979, págs. 1 y 2.

(6) *Ibidem*, pág. 3.

(7) *La rebelión de las masas*, 43 edic., Revista de Occidente (Colec. El Arquero), página 86, nota. Recientemente, E. Tierno Galván ha empleado este mismo concepto

punto de partida, quienes están en condición de protagonizar este proceso son los primeros grupos burgueses que, al tiempo que lo desenvuelven a lo largo de la historia, encuentran su identidad en él.

## II

En lo concerniente al libro del que damos noticia, se trata de una recopilación de artículos, que habían visto la luz anteriormente en distintas publicaciones especializadas, y que creemos conveniente detallar: «El pensamiento utópico y el dinamismo de la historia europea» (1976); «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España» (1949); «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas» (1974); «De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de fray Juan de Robles» (1979); «Reformismo social-agrario en la crisis del siglo XVII. Tierra, trabajo y salario, según Pedro de Valencia» (1970). Más dos Apéndices; el primero extraído de la obra, «Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento» (1960), el segundo, «Libertad y derecho de ser hombre en el pensamiento lascasiano» (1975). Y todos precedidos por una introducción *ad hoc*, homogeneizadora y sistemática de los conceptos que se manejan, «De la fábula a la Utopía».

Es de agradecer que se facilite la tarea del lector interesado, evitándole el buceo en la dispersión de que, hasta el momento, adolecían estos trabajos, y ofrecérmolos reunidos en este volumen, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*.

Las primeras elaboraciones mentales humanas sobre el entorno social y político, propiamente modernas, derivan del despertar del hombre como *homo faber*, de su capacidad de transformación y dominio sobre la naturaleza; en un proceso de gestación y cambio de «mentalidad», que hunde sus raíces en los más remotos confines medievales, y que va exteriorizándose en progresos científico-técnicos de todo tipo. Un desfase entre la inmovilidad secular de los sistemas político-sociales y las posibilidades de cambio y dinamismo, que en un momento histórico aparecen como correctoras de una realidad que se reconoce como injusta.

Siguiendo a R. Muchielli, Maravall distingue entre utopía y reformismo. Esta diferencia estribaría, del lado de la utopía, en una propuesta de reforma global, que conlleve un cambio profundo de la situación, que requeriría la bondad natural del hombre, para operar tal transformación; en cuanto a

---

de «modernidad», refiriéndose a Marx como el «último moderno» (en *El País*, 12 de marzo de 1983).

los reformadores, éstos basarían su transformación en aspectos puntuales, lo que significa, en alguna manera, un conformismo con la globalidad de la situación, de la que se pierde perspectiva, e implica, además, un cierto pesimismo antropológico.

Se formulan críticas, en forma de matización a Manheim («Ideología y utopía»). Hay un dualismo en el enfoque; en un primer momento la proyección de la negatividad social no va más allá y se espera una «acción ajena, sobrenatural, que sobrevendrá de repente»; en un momento posterior, por supuesto, no desprovisto de «supervivencias» de la etapa anterior, «los hombres piensan que a ellos mismos corresponde activamente el establecer ese nuevo mundo» (pág. 29). La primera etapa entraría de lleno en la denominación de «milenarismo»; mientras que la segunda, en la de «utopía». Mientras que, para Manheim, «milenarismo» sería una de las cuatro variantes de utopía (pág. 30). No se puede admitir que aquellas «supervivencias» signifiquen que «el fenómeno de la revolución, en sentido riguroso del término, sea producto históricamente derivado del milenarismo» (pág. 33). Crítica que se vuelve más enérgica en los casos de Horkheimer («la utopía es el cielo secularizado de la Edad Media»), o cualquier esquema schmittiano de «teología política». «La utopía se concibe como una ciudad a hacer, una ciudad que hay que hacer aquí, en la tierra y en el tiempo de los hombres, y que hay que construirla con la razón y el esfuerzo humanos» (página 36).

Frente al «nihilismo inoperante» de Ciorán, Maravall discierne como móvil de estas construcciones utópicas, el problema de la alienación humana, y su intento de solución. La utopía «pretende ser afirmación de una vida que alcanza una plenitud de felicidad terrenal, de bondad, de razón, en consecuencia de libertad» (pág. 50).

En toda utopía hay una pugna entre reforma y revolución (y esto es importante para las futuras fuentes del socialismo del siglo XIX), en distintos ritmos; rápido en la «supresión del presente», y menos acelerado en el «ritmo de instalación de la nueva sociedad». No es consustancial la idea de transformación violenta (pág. 54).

La apelación a formas originarias, no contaminadas, será el aspecto común del pensamiento utópico que llegará hasta el siglo XVIII. «Toda reforma se presenta como una restauración» (pág. 87).

Pero, si como decía Quevedo, al comentar la obra de Tomás Moro, utopía significa que «no hay tal lugar»; el descubrimiento del Nuevo Mundo incidirá directamente en la «desvirtualización» del término, puesto que ya se ha encontrado «un lugar», y se abren grandes perspectivas. De forma que el hecho del descubrimiento sería decisivo para el desarrollo y difusión del pensamiento utópico.

Maravall analiza el pensamiento lascasiano desde sus aportaciones antropológicas (lo normal ha sido el estudio de su aportación a la doctrina de los derechos humanos, tema que también se aborda en el Apéndice II del libro), tratando de resaltar los planteamientos «modernos», que parten de visiones utópicas, desbrozados del excesivo hincapié que se ha hecho en lo referente a las bases tomistas de su pensamiento. La diferencia fundamental de Las Casas con Tomás Moro es que «Las Casas se propone llevar a cabo, no que los indios sirvan de modelo de los civilizados europeos —aunque esta preocupación no está ausente de su pensamiento— sino que los indios sean efectivamente y se mantengan como han necesitado imaginarlos algunas mentes de utopistas al otro lado del océano», y arbitra fórmulas que «permitan re-primar las cualidades originarias de la sociedad india» (pág. 116). Fórmulas que convierten a Las Casas, en opinión de Maravall, en pionero de «la larga e ineficiente serie de los propugnadores de la 'revolución desde arriba'» (pág. 148); en su concepción del buen salvaje, en un Rousseau *avant la lettre* (pág. 164); y como predemocrático, en su idea de libertad (pág. 176).

La obra del benedictino Fray Juan de Robles, se analiza a la luz de las transformaciones que empiezan a experimentar algunas ciudades en el siglo XVI, con la aparición de los primeros modos burgueses. La sociedad estamental del bajo medievo empieza a considerarse obsoleta, surgiendo «el problema de tratar de organizar consecuentemente la inserción de la clase o grupo de trabajadores manuales en el conjunto social, de modo adecuado a la situación que las formas innovadoras de la vida económica requiere» (página 214). Planteamientos ideológicos surgirán ante esta situación. En este ambiente, la aportación de Juan de Robles es de gran interés; al planteamiento de L. Vives, Robles añade un hito, «el desplazamiento del plano de una *moral de práctica de la caridad* al de una *política de justicia social*» (página 218). Y se desarrolla en forma que se cumple la «ley» de Engels, al manifestarse la burguesía como «representante, no de una clase, sino de toda la humanidad oprimida». «Todo reformador presenta su programa como restablecimiento de una antigua situación más humana, acorde con el derecho general de los hombres» (pág. 223). El «deber de trabajar» sirve de lema a la elaboración de Robles, ante una situación que demanda constantemente mano de obra para el inicio de un desarrollo industrial, sobre todo, a mediados del siglo XVI. Respecto al proceso de secularización general europeo, en el que se ampara el «deber de trabajar», nota Maravall, frente a Robert Ricard, que «si el trabajo quedó sojuzgado en su régimen social, la causa hay que buscarla en que sufrió más duramente el contragolpe de la reacción monárquico-señorial, en alianza con la Iglesia, en los años de una crisis que comienza en el siglo XVI y culmina en el siglo XVII» (pág. 236).

Otro reformador social, cuya obra se analiza, es Pedro de Valencia, en



el grupo de los primeros economistas y cuya preocupación económica (precios, monedas e impuestos) se deriva de su preocupación social. Su *Discurso sobre la labor de la tierra*, debe interpretarse desde un fondo social (cosa que primeramente hizo J. Costa, en su *Colectivismo agrario*, apunta Maravall, pág. 257). En la crisis de finales del siglo xvi, el Estado debe dar respuesta, en cuanto forma de organización política, a los nuevos problemas planteados por una economía «precapitalista y dineraria»; y la agricultura se convierte en el punto de mira de toda política económica. El problema es acuciante, se trata de alimentar a la población.

A comienzos del siglo xvii, la aportación de Pedro de Valencia se resumiría en que «para resolver el problema económico del campo hay que atender a los aspectos sociales del trabajo, no en el mero sentido de pedir más y más duro trabajo, sino en el de organizarlo económicamente y asegurar su justa parte en la distribución» (pág. 259). Se propugna un «intervencionismo a favor del pobre», que sería un indicio del despotismo ilustrado del siglo xviii, a lo Campomanes. En este punto, Maravall hace una fina crítica (como todas las suyas) al teórico del desarrollo W. A. Lewis y su tesis de que el autoritarismo político facilite el desarrollo, «del carácter de ese gobierno dependerán, por la misma razón —se refiere al reconocimiento de las amplias funciones de los gobiernos en el desarrollo económico— las líneas que imprima a ese avance y que éste acabe o no siendo algo más que un crecimiento sectorial, en beneficio de unos intereses parciales» (pág. 269, nota 59).

En otro aspecto, hay demasiados datos cualitativos en Pedro de Valencia para que se pueda afirmar la opinión de Heckscher respecto a los mercantilistas.

Para finalizar, a través del libro del profesor Maravall, se aprecia lo fructíferos que han sido para el avance histórico los planteamientos utópicos. En algunos casos estas proyecciones ideológicas han servido de apoyo directo a la extensión de un poder absoluto, envuelto en imágenes milenaristas (como sucede en la «utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España»), pero en los más de los casos han supuesto una gran esperanza en la capacidad para decir «no» del hombre ante una realidad que le viene impuesta; y saber canalizar en proyectos sugestivos el sentido de su acción, éste es el avance.

Mariano Segovia Verdú