

Teoría del Estado



Hermann Heller



HERMANN HELLER (Teschen, 1891-Madrid, 1933), jurista y politólogo alemán, precursor de las corrientes sociológicas en el derecho constitucional, fue profesor en Kiel, Leipzig y Berlín. Al triunfo del nazismo, se exilió en España, donde falleció.

SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

TEORÍA DEL ESTADO

Traducción de
LUIS TOBIO

HERMANN HELLER

TEORÍA DEL ESTADO

Edición y prólogo de
GERHART NIEMEYER



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en alemán, 1934
Primera edición en español, 1942
Segunda edición, 1998
Séptima reimpresión, 2014
Primera edición electrónica, 2015

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

© 1934, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij
N. M., Leyden
Título original: *Staatslehre*

© Aspen Publishers, Inc. New York, N. Y., USA
Esta es una traducción de *Staatslehre* de Hermann Heller,
publicada por acuerdo con ASPEN Publishers, Inc. New York, N. Y., USA,
propietaria de todos los derechos de edición y venta

D. R. © 1942, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672



www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2985-2 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO

La amargura que me invade al tener que prologar, en lugar del autor, su *Teoría del Estado*, queda superada por la conciencia que tengo de que la muerte fue vencida, pues a la Gran Destructora no le fue dado estorbar la formidable labor de aquel poderoso espíritu. Hermann Heller compuso la obra de su vida, la *Teoría del Estado*, luchando con sobrehumana energía contra la muerte. Aquejado de una dolencia cardíaca que, con los sinsabores de los últimos años, se convirtió en enfermedad mortal, no dejó, sin embargo, de trabajar intensamente, día tras día, en el edificio de esta obra, con una acuciadora impaciencia que era ya el anuncio del próximo fin. “Anhelando vivir el más hermoso momento de su vida”, la terminación de la *Teoría del Estado*, y lleno su espíritu, en total madurez, de planes para el futuro, de ideas y energías, la muerte le perseguía con la celeridad que le era precisa para alcanzar a aquel hombre tan lleno de vida.

La circunstancia de que no haya podido terminar nuestro autor, hasta su último detalle, la presente *Teoría del Estado*, no puede sustraer a sus últimos días el tono del triunfo, ni reducir la importancia de este libro. Lo que Heller quería decir sobre el mundo del Estado se halla contenido, si no con todo el desarrollo que él hubiese querido, sí en lo principal, en la forma en que lo dejó. El pensamiento de Heller revela, ya en sus primeras producciones, los gérmenes de sus frutos últimos, aunque a menudo en forma menos precisa. Del mismo modo, en esta *Teoría del Estado* se halla también la clave para conocer su pensamiento sobre los problemas que no llegó a tratar en particular. Si, por ejemplo, no dejó redactado el importante capítulo referente a la soberanía, se encuentra en los demás un tan gran número de consideraciones sobre este tema y, por otra parte, las tesis sociológicas y metodológicas de la obra conducen tan necesariamente a una precisa concepción de la soberanía, que ningún lector atento puede tener dudas sobre cuál era el pensamiento de Heller en ese particular. Para facilitar tal labor de complemento de la obra se incluyen en un apéndice todos aquellos datos que figuran en los papeles que de él quedaron, concernientes a los capítulos que no pudo llegar a escribir. Aparte de eso, presenta el manuscrito tantas adiciones y correcciones de su propia mano, que puede fundadamente conjeturarse que sólo faltaba una última elaboración para su forma definitiva. Lo poco que ella habría de añadir se deduce de lo meditado de la redacción de esta obra en la que, como en todos los escritos de Heller, cada palabra mantiene su esencial imprescindibilidad. Con frecuencia la formulación de una sola frase era, para nuestro autor, el resultado de todo un día de trabajo concentrado. La conciencia de la responsabilidad sobre lo que decía a sus oyentes o lectores no conocía límites, ni en la autocrítica ni en la intensidad de la labor.

La honradez intelectual a que se sentía obligado, como investigador respecto al objeto

de su trabajo, su rigor en el análisis científico, que no se veía afectado ni por ansias de originalidad, ni por resentimientos, ni por la estética del sistema, han sido los que dieron a Heller su crédito como científico. Los problemas de su especialidad no eran para Heller sólo interesantes temas intelectuales, ni el objeto de su investigación significaba un hecho más o menos casual. Lo que investigaba y enseñaba nacía en él, como hombre y como líder político, de ineludibles necesidades de su vivir; los problemas que se planteaba eran resultado de la totalidad de su conciencia social y moral. Por tal razón, la problemática de la teoría del Estado brotaba de las cuestiones que presentaba objetivamente la realidad social, que él sentía con la pasión del político. Este enlace vital de los temas científicos explica lo inconciliable de su actitud con la de los tratadistas que intentan soluciones formalistas para la problemática social. Según Heller, la decadencia presente de las ciencias políticas, y también, en parte, la crisis política actual, se deben a la falta de relación de las teorías políticas con la realidad y al carácter relativo de sus afirmaciones causado por su manera subjetiva de plantear los problemas. La falta de responsabilidad o, mejor, de conexión con lo real, de que adolece la investigación positivista la descubre ya nuestro autor, en germen, en un escritor de la talla de Georg Jellinek. El mayor peligro de esta *science pour la science* adviene cuando, prescindiendo olímpicamente de los datos de la realidad, eleva a lo absoluto un factor social parcial, con lo cual puede, ciertamente, construir un sistema sin contradicciones que presenta, sobre todo, un valor estético, pero que, en la misma medida, se distancia del conocimiento, lleno de sentido, de la realidad y de la dirección de la conducta social de acuerdo con un fin. Esto es aplicable tanto a la lógica normativa sin Estado de Kelsen como al decisionismo sin normas de Carl Schmitt.¹ Ambos son ejecutores testamentarios del positivismo científico, en cuanto consideran, en un caso al orden normativo y en otro al centro de poder, de un modo aislado y prescindiendo de su correlación entre sí y de su referencia a un sentido, con lo cual elevan un fenómeno parcial a la categoría de punto medular de una sistemática del Estado puramente abstracta.

Prescindiendo de la línea científica concreta que no lleva a Heller a aproximarse a Kelsen ni a seguir a Schmitt, sino más bien a adoptar una posición intermedia entre las de ambos, su actitud de conocimiento, que es radicalmente distinta de la de aquéllos, se caracteriza por la cuestión, para él fundamental, del porqué y del para qué del Estado y del derecho, superando así el formalismo político, cuestión que, en nuestra época, sólo puede ser resuelta mediante la determinación de la función social del Estado. Por esta función social, y sólo por ella, hay que explicar causalmente todas las propiedades, instituciones y notas conceptuales del Estado y, asimismo, la referencia a la función es la única actitud fundamental posible para una comprensión esencial del Estado.

Mediante esta salida de la zona de aquellas posiciones políticas y jurídicas que, desde hace más de medio siglo, valieron como único dominio de la teoría del Estado y del derecho, se amplía, de nuevo, el campo de esta ciencia hasta convertirla en teoría de toda la política, tal como había sido hasta el romanticismo. Por esa razón, ha de referirse, de una parte, a la condicionalidad “utópica” de la realidad estatal, al influjo que sobre ésta ejercen las supremas fuerzas ideales y morales del hombre y a su dependencia

respecto a la legitimación por ideas supratemporales; y, de otra parte, ha de tener en cuenta también la base social-material de la política por medio de una sociología del Estado ampliamente desarrollada. Los conocimientos obtenidos por medios sociológicos, en primer término de la realidad social y, luego, de las condiciones sociales de la actividad estatal, constituyen la clave para todas las posiciones particulares de la teoría de Heller. Con tales bases es imposible caer en la metafisización del Estado, como fue corriente desde los románticos y marxistas, la cual, con olvido de las condiciones sociales concretas de la organización estatal, refiere ésta a causas no demostrables científicamente, sino sólo creídas, como la raza, la clase, el automovimiento de la economía, la nación, el espíritu del pueblo o la vida orgánica propia de un Estado que se considera como persona. Heller ha demostrado, de modo inobjetable, que todas esas explicaciones pseudometafísicas del Estado nacen de la oscuridad científica y, a la vez, del influjo de situaciones políticas de intereses, y, en contra de ellas, sostiene que el Estado hay que explicarlo partiendo de la conexión social total, en la cual, al realizarse todo nuestro ser, se realiza también su lado político. Sólo una investigación profunda de todos los factores particulares, tanto materiales como ideales, de la totalidad social puede echar abajo esas nocivas leyendas sobre el poder unificador, que se pretende exclusivo, de algunos de ellos. Tales errores, de funestas consecuencias políticas, hay que atribuirlos a un imperfecto esclarecimiento de las bases sociológicas por parte de la teoría del Estado y proceden de la ignorancia del hecho de que ninguno de los momentos culturales o naturales tiene carácter exclusivo ni decisivo para el mantenimiento de la conexión de los hombres. Por el contrario, la realidad social se constituye según una estructura dialéctica de todos los factores parciales, que sólo pueden aislarse en la mente y que nunca se dejan absolutizar.

La constitución sin contradicciones de los fenómenos estatales, de no recurrir a demiurgos semimetafísicos, no es posible, evidentemente, si se parte, con Kant y los neokantianos, de un individuo aislado, que se estima originario y que, tanto para entenderse con los demás como para actuar socialmente, tiene que tender puentes a otros individuos, o bien hay que apelar a la existencia de relaciones de cambio interindividuales o a la del espíritu objetivo. Sólo si se concibe al individuo a la vez como condicionado por la sociedad, en su forma total de vida, y como condicionado y cooperando en la constitución de la sociedad mediante sus exteriorizaciones vitales, puede llegar a comprenderse, sin teologías políticas, el nacimiento no organizado de conexiones de sentido, y la actividad, orientada en una misma dirección, incluso de individuos que no aparecen como integrando el grupo de manera inmediata. El pensamiento fundamental de la sociología de Heller, revolucionario en su aplicación pero imprescindible para la comprensión de su teoría, es que no hay una existencia individual aislada, separable de la conexión social y esencialmente autónoma frente a ella. Sólo así es posible y razonable llegar a admitir que, en la constitución de instituciones sociales, intervengan individuos volitivamente indiferentes u opuestos, hecho que, como es sabido, dio lugar a las más extrañas explicaciones. En tanto el individuo, en su fluir vital, sigue vías esencialmente preformadas, colabora consciente o inconscientemente en el mantenimiento de las

ordenaciones sociales y conexiones de actividad. Éstas, de su parte, sólo así son posibles como unidad, pero, a la vez, sólo de ese modo pueden ser consideradas independientes de las voluntades concretas y como producidas únicamente por actos sociales.

El concepto dialéctico del yo, de este modo logrado, explica el nacimiento y la permanencia de ordenaciones sociales que no responden a un plan, por la legalidad inmanente al acuerdo y unión de los hombres entre sí. Con ello se evita el caer en una metafísica social idealista que considera al espíritu del pueblo o a la idea personificada como el creador de aquellas ordenaciones, y, asimismo, se esquivo el peligro de incurrir en una metafisización de la sociedad en sentido materialista, para la cual la estructura social surgiría, por misteriosos modos, de hechos económicos o naturales. Ese concepto del yo viene a ser, de esta suerte, el más importante supuesto metódico de la interpretación humano-inmanente del Estado. Excusado es ponderar el alcance de tal resultado en tiempos en que domina la superstición política.

A la naturaleza dialéctica del individuo, es decir, formada por muchas acciones particulares como un todo, y que, a su vez, también reacciona sobre los factores formativos, corresponde la estructura del todo social que consiste en la actividad de los individuos.

Como el hombre está siendo siempre, aunque no en igual medida, formado y requerido, a la vez, por los distintos momentos de su ser social, no puede atribuirse importancia decisiva ni absolutamente preponderante a ninguno de los contenidos parciales de esa totalidad. El *homo æconomicus* lo mismo que el *homo politicus* no son más que ficciones que se utilizan con fines de conocimiento científico, sin que corresponda a ellas la realidad del individuo, sino sólo la de un factor parcial de su existencia. El sector de lo político toma también parte, no obstante su innegable preponderancia social, en esta articulación del todo, debiendo ser considerado como un aspecto de la actividad y de las vivencias del hombre con el que no puede llenarse por completo al individuo a causa, precisamente, de aquella estructura dialéctica de su forma vital. Al señalar claramente y afirmar la necesidad de los límites inmanentes de lo político, se hace posible apreciar la legalidad específica de la política dentro del todo social, determinar su destacada importancia para todas las funciones sociales y poner así de relieve su alta dignidad, singularmente contra el desconocimiento que, de su universal significación, implicó el liberalismo.

Estas investigaciones, que encierran importancia suma porque analizan y relativizan la sociedad, desembocan, en lo que a la teoría del Estado respecta, en la idea de que toda vida común humana es una vida común determinada por normalidades y normatividades, ordenada siempre de algún modo. La ordenación de la coexistencia es, así, un fenómeno de la sociedad y no, en primer término, del Estado. Pero la capacidad de obrar para fines comunes no nace en la sociedad, simplemente en virtud de esa ordenación, sino sólo mediante un proceso que se llama organización. Ésta es aquel proceso por el cual se ponen a contribución y se aplican unitariamente actividades individuales de carácter social para lograr una acción común conforme a un plan. De este modo se acumulan, primeramente, numerosas y diversas actividades, para ser luego puestas en movimiento y

dirigidas en el sentido de la acción, es decir, actividades (actualizadas), por un centro de organización. De la acumulación de las actividades nace poder social; de su actuación, acción organizadora. Si el plan de unificación de la acción, de su acumulación y actuación, se convierte, para lograr permanencia, en un orden normativo, tenemos, entonces, delante, el tipo de la organización como, en general, aparece en las grandes agrupaciones humanas. Es indudable que en tales organizaciones, creadas con propósito de permanencia, la ordenación reguladora desempeña un papel decisivo al tratar, en primer término, de asegurar la actividad y continuidad del grupo. Pero no por eso hay que ver la esencia de la organización en este orden sino, más bien, en la conexión recíproca de actividades entre órganos y organizados. Estos elementos, en cuanto tales, sólo es posible concebirlos correlativamente, ya que ni pueden existir organizados sin órganos y plan de organización, ni órganos sin organizados y sin la regulación de la conexión, dependiendo, a su vez, esta regulación únicamente de la relación permanente entre los factores personales. La única realidad, es decir, la actividad de los organizados, de los órganos y de la organización, como un todo, hay que buscarla en la regularidad de una serie de actividades recíprocamente condicionadas, cuyos elementos constituyen la organización, por abajo o por arriba.

El Estado, que, según la acertada expresión de Marx, es “la sociedad en acción”, sólo puede ser comprendido en su estructura esencial, si se parte del concepto supraordinado de organización. Distínguese de las demás organizaciones por el hecho de que la ordenación que regula la cooperación de todos los factores de la organización es, al mismo tiempo y en cierto sentido, objeto de la organización y, de este modo, viene a ser tanto condición como efecto, tanto cimiento como techo. Mientras en las demás organizaciones la ordenación es meramente un medio auxiliar técnico para unificación y acumulación de las actividades, al objeto de lograr un determinado fin, el sentido del Estado consiste, precisamente, en la garantía y perfeccionamiento de su ordenación. Esta ordenación en cuanto ordenación jurídica se halla tan estrechamente ligada a los más altos valores morales que, desconociendo la vinculación dialéctica de Estado y derecho, pudo plantearse la cuestión de cuál de ambos elementos, en una valoración social, debe estar subordinado al otro. La ordenación, valiosa no sólo por su función técnica, es de este modo, en el Estado, el fin de la organización, sin dejar por eso de ser su medio; su realización y garantía son la acción para la cual se acumulan en el Estado actividades sociales.

La determinación de la función social del Estado, como aseguramiento de la convivencia y de la cooperación entre hombres, es la clave inmediata para comprender los fenómenos estatales que más problemas plantean, como la soberanía, la supremacía territorial, el monopolio coactivo, etc. La función de decisión y ordenación de un grupo social, en épocas de tráfico intenso y amplia división del trabajo, reclama, inmediatamente, el carácter territorial para su autoridad, es decir, la posibilidad de asegurar también su eficacia en los conflictos que no procedan de miembros del grupo, la extensión de su competencia sobre toda posible fuente de perturbación. Esa potencial universalidad de decisión sólo es posible si se la limita a un determinado territorio, con lo

que esta determinación del límite de la acción queda unida, en manera necesaria, al carácter soberano del poder estatal. Éste, por su parte, es un fenómeno que surge como consecuencia de lo complicado de la moderna sociedad y de lo amplio de sus relaciones de intercambio, lo que impone una unidad de decisión común para quienes no se hallan unidos por ninguna comunidad de contenido. La naturaleza puramente formal, por ser material, de estas extensas relaciones es lo que, a falta de una compenetración y armonía de carácter comunitario, hace precisa una organización central, conforme a un plan, del orden social y, con ello, una instancia que establezca, garantice y perfeccione el derecho.

Si es verdad que esta organización para la creación del derecho tiene, como es natural, respecto a los preceptos jurídicos positivos, el carácter de soberanía, porque los condiciona, sería erróneo y supondría un absoluto desconocimiento de las bases del sistema helleriano el atribuir a su concepto de la soberanía parentesco con las teorías integrales del Estado-poder o con las ideas del decisionismo. Los críticos que se han ocupado de la tesis helleriana, desde la publicación de la *Souveränität* en 1927, pasan por alto el hecho —premisa sociológica de conclusión jurídica— de que, socialmente, no existe una voluntad humana libre de normas y, por otra parte, que una norma sólo puede desplegar eficacia por medio de un querer humano. No existe norma ninguna que, como tal, sea ya “factor” de la vida social; sólo puede serlo mediante su concreción a través de actos reales de voluntad humana. Si esto vale para los mandatos de la ética, cuya validez, sin duda, es independiente del querer efectivo, en medida mucho mayor ha de valer para las normas jurídicas, cuya validez está condicionada por su eficacia social. Su positividad depende, sobre todo, del acto de individualización de los principios jurídicos básicos en mandatos o prohibiciones concretos. Es indudable que, tanto lógica como sociológicamente, tal función sólo puede ser cumplida por una instancia realmente independiente situada sobre el orden jurídico. Esta función de individualización de preceptos jurídicos es la que, más aún que la otra, sin duda importante, de garantía, supone la soberanía de un poder que establezca y desarrolle el derecho.

Se cometería la mayor injusticia con el jurista Heller si se interpretara la *legibus solutio* de esa voluntad de decisión como libertad pura y simple frente a toda norma. Por encima de toda voluntad creadora de derecho, coloca Heller principios jurídicos generales de contenido ético o lógico-constructivo, que engendran y limitan todas las posibilidades de contenido de un derecho positivo. Sólo dentro del círculo de estas representaciones de lo que es “recto” (pero no todavía “derecho”) puede el poder creador de derecho adoptar su decisión, para dar carácter positivo a los preceptos jurídicos concretos. Tanto la conciencia de la voluntad que manda, como la que obedece, están determinadas por los contenidos de estas representaciones. Lo cual significa que sólo puede ser considerado regularmente como precepto jurídico y, como tal, obedecido, lo que se deriva de principios jurídicos. De la misma manera que el que quiera hacerse entender ha de observar las reglas del lenguaje, quien aspire a mandar con carácter de permanencia, es decir, por las vías del derecho, ha de hacerlo dentro de los contenidos jurídicos conocidos por los destinatarios de la norma, o sea por medio de una decisión sometida a los principios jurídicos válidos en el grupo social.

Claro es que no hay que confundir esta vinculación normativa de la voluntad de decisión con una reedición de las concepciones jusnaturalistas. Precisamente lo que constituye la esencia del derecho natural falta en la noción helleriana de los principios jurídicos, a saber, la validez de normas jurídicas *a priori*, con independencia de la conducta humana del tiempo y del espacio. Existen también, sin duda, de acuerdo con recientes indagaciones, ciertos principios jurídicos cuyo contenido es, necesariamente, un elemento constructivo de toda clase de orden jurídico o está tan unido a la naturaleza humana que su validez se extiende a periodos relativamente largos y a amplias zonas. Pero el contenido ético-material del derecho, en lo esencial, sigue la corriente de la historia y depende de las circunstancias de la comunidad cultural a que pertenece y que lo realizan. Y, sobre todo, los principios jurídicos, tal como los entiende Heller, se diferencian de toda especie de derecho natural en que no pretenden, como éste, una positividad inmediata por sí mismos, sino que sólo tienen validez ideal mientras la realidad social no entre en los preceptos jurídicos, que son su concreción positiva.

Esta relativización de los principios jurídicos a la sociedad que los produce no pretende, naturalmente, despojarlos de su dignidad supratemporal y de su vinculación a los más altos valores morales de la existencia social. Así hay que entenderlo si la justificación del Estado se vincula a la ejecución y respeto de esos principios jurídicos. Lo único que puede justificar la pretensión del Estado al máximo sacrificio de los individuos es su significación en cuanto realizador de esos supremos principios que estima “eternos”. El hecho de que la conciencia jurídica individual se rebele —desde un punto de vista moral, en manera absolutamente justificada— contra un poder estatal que no cumpla el objetivo antes señalado, no es más que el necesario correlato de la soberanía del poder de decisión del Estado.

Esta sumisión fundamental del poder del Estado a principios jurídicos suprapositivos es, ciertamente, una de las más viejas tesis de la doctrina del poder político. La necesidad de restaurar la conciencia perdida de la relación dialéctica Estado-derecho y cimentarla, con todos los medios de que dispone la moderna doctrina, resalta del hecho de que, incluso en los medios socialistas, no se conoce otra “justificación” del Estado que la de la idea nacional, creyéndose que si se desvaloriza este principio, se priva al Estado de su sostén ideal. Ante esta ignorancia de los datos reales, presenta enorme importancia para la nueva ordenación de la realidad política el dejar bien sentada, con científica claridad, la relación necesaria en que se halla el Estado respecto al derecho. Sin un poder estatal soberano, orientado según principios jurídicos, ni es posible una creación con sentido de normas jurídicas, ni puede asegurarse una aplicación y ejecución iguales de las mismas; pero, de otra parte, sin la forma del derecho henchida de principios suprapositivos, el Estado no tendría poder ni legitimidad.

Basta esta somera exposición de los rasgos fundamentales de la doctrina de Heller para comprender hasta qué punto es difícil reducirla a fórmulas y definiciones. Menos que cualquier otro objeto se adecua el mundo político-social a un encasillamiento en un sistema lógico cerrado. Más bien hay que comprenderlo tal como es: como realidad de la conducta humana, dialéctica, viva y, por consiguiente, contradictoria. Por eso trata

Heller, más que de ofrecer a sus lectores resultados definitivos, de enseñarles el modo específico como se deben tratar los fenómenos estatales de acuerdo con la pluralidad dialéctica de este dominio. Las definiciones —que no eran, para él, sino medios auxiliares mnemotécnicos— sólo se deben comprender desde el punto de vista de la conexión total, y únicamente son exactas en relación con la totalidad político-social. Tomadas aisladamente, no son más que una exigencia del método discursivo del pensamiento analítico que, para fines de conocimiento, separa el momento parcial del conjunto a que pertenece, sin que ello suponga atribuirle valor absoluto.

Quien desee ser justo para con la concepción helleriana debe tener siempre presente el fundamental tono dialéctico del libro. Y ha de percatarse, asimismo, de que esta obra no es de fácil lectura, porque, en ella, no se va gradualmente hacia un objetivo determinable, sino que supone una elaboración, constantemente renovada, de las diversas relaciones de cada uno de los momentos de la realidad estatal y política. Puede muy bien suceder que este esfuerzo que Heller exige de sus lectores se oponga a una fácil popularidad de la obra. Pero si ninguno de los grandes teóricos de la política que la historia ha conocido sacrificó jamás la profundidad de su pensamiento científico a la popularidad que pudiera alcanzar, una actitud semejante no ha de reducir, a todas luces, el valor y el influjo de la presente *Teoría del Estado*. El político Hermann Heller, hombre de apasionada voluntad para la acción social, estaba convencido de que sólo una fundamentación científica profunda podía ser garantía de una duradera permeación de la vida política por una doctrina del Estado. No era su propósito llegar a ejercer influjo mediante una construcción más o menos arbitraria, dictada sólo por anhelos para el futuro, sino haciendo apelación a las fuerzas autodeterminantes del hombre por medio de un análisis crítico y penetrante de las conexiones políticas. ¡Qué perspectivas no abre a la actuación social de las energías creadoras del hombre una “doctrina funcional del Estado” que elimine de éste toda irracional divinización, considerándolo como una organización, y que, de otra parte, al demostrar racionalmente su función social, destaque toda la dignidad de sus posibilidades de creación! Revélase entonces el valor que, para el destino del hombre, entraña lo político, esta zona suprema, por ser universal, de la razón humana. La esencial universalidad, la amplitud y alteza de la función política, empero, ponen de relieve la importancia de todas aquellas cosas que, por su naturaleza, nunca pueden ser objeto de regulación estatal, sino que siempre se dejaron a la responsabilidad autónoma de la conciencia humana.

GERHART NIEMEYER

SECCIÓN PRIMERA

OBJETO Y MÉTODO
DE LA TEORÍA DEL ESTADO

I. OBJETO DE LA TEORÍA DEL ESTADO

1. LA TEORÍA DEL ESTADO COMO CIENCIA POLÍTICA

PARETO: *Traité de sociologie générale*, 1917-1919; SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; MANNHEIM: *Ideología y utopía*, México, 1941; MANNHEIM: artículo “Wissenssoziologie”, en *Handwörterbuch der Soziologie*, de Vierkandt, 1931; MAX WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922; STOLTENBERG y KOIGEN: “Begriffsbildung in der Soziologie”, en *Verhandlungen des VII. Deutsch. Soziologentages*, 1931; HELLER: “Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart”, *Archiv d. öffentl. Rechts*, vol. 55, p. 19.

LA TEORÍA del Estado se propone investigar la específica realidad de la vida estatal que nos rodea. Aspira a comprender al Estado en su estructura y función actuales, su devenir histórico y las tendencias de su evolución.

No puede ser materia de la teoría del Estado, como luego hemos de ver con todo detalle, el investigar “el fenómeno del Estado en general”, o “el” Estado “en la totalidad de sus relaciones”. Y tampoco tratamos de inquirir la esencia “del” Estado. Al señalar las notas necesarias del ser del Estado actual, creemos determinar su modo y esencia necesarios, entendiendo por “esencia” “la unidad de una cosa en cuanto entraña para sí la necesidad de ciertas propiedades” (Sigwart, *Logik*, I, 4, pp. 269 ss.).

No hemos de ocuparnos de los problemas del fenómeno o de la esencia “del Estado en general” y sin otra determinación, ya que estimamos que ello no corresponde al objeto de nuestro conocimiento, por lo cual no cabe plantear la cuestión en esos términos. Pues, como pronto hemos de ver, aquellos problemas parten de la idea de que el Estado es algo así como una cosa invariable, que presenta caracteres constantes a lo largo del tiempo, concepción que, como también veremos, es completamente errónea.

Del título de la presente obra se desprende ya que no nos proponemos construir una teoría “general” del Estado, con carácter de universalidad para todos los tiempos, porque no lo estimamos, en absoluto, posible. No son de temer confusiones con una teoría “particular” del Estado, aunque existiera una ciencia semejante. La teoría del Estado se ha cultivado en Alemania, desde hace tiempo, como una disciplina especial que, a partir de mediados del siglo XIX, se denomina expresamente “general” porque, desde entonces, el círculo de sus problemas se restringe progresivamente, viniendo, al fin, a quedar reducido a poco más de la historia y construcción de algunos conceptos fundamentales de derecho político.

En cambio, la presente teoría del Estado, por la forma como se plantean en ella los problemas, se halla más cerca de la “política” en el sentido de Dahlmann, Waitz y

Droysen o de la *Enciclopedia de las ciencias del Estado* de Mohl, ese último intento académico de comprender el Estado según amplias conexiones. Semejante concepto de la política, que los pueblos latinos e Inglaterra también conocen bajo las denominaciones de *science politique*, *scienza politica*, *ciencia política* y *political science*, no se ha desarrollado, por desgracia, entre nosotros en Alemania. Es característico que el economismo apolítico del siglo XIX haya llegado a vaciar la denominación “ciencia del Estado” de su verdadero sentido, limitándola casi exclusivamente al círculo de las ciencias económicas.

La ciencia política sólo puede tener función de ciencia si se admite que es capaz de ofrecernos una descripción, interpretación y crítica de los fenómenos políticos que sean verdaderas y obligatorias. Si no se acepta esto, una declaración sobre cualesquiera procesos políticos puede, en verdad, llenar la función práctica de servir como arma, en la lucha política, para la conquista o defensa de las posiciones de dominación, pero no cumple una misión teórica. El hecho de que una afirmación o declaración sobre el acontecer político pueda ser arma útil para la lucha política práctica no excluye, en modo alguno, el que tal afirmación sea, también teóricamente, verdadera y obligatoria. Pero ¿cuándo habrá que considerar como verdadera y obligatoria una declaración que describa, interprete o critique en el sentido de la ciencia política? Se ha dicho, acertadamente, que toda descripción e interpretación de la realidad política depende de criterios según los cuales se seleccionan los hechos adecuados y de importancia para la descripción del fenómeno de que se trate, de suerte que toda descripción e interpretación presuponen ya ciertos módulos críticos. ¿Dónde halla, pues, la ciencia política los criterios de verdad y obligatoriedad para sus afirmaciones?

Para una conciencia ingenua, la respuesta a esta fundamentalísima cuestión es sencilla. Su simple dogmatismo le permite atribuir validez universal a las propias concepciones y convicciones, que concuerdan con las de su medio. Pero una vez que esta conciencia ingenua se ve ampliada por las experiencias y convicciones de otros grupos y tiempos y se siente estimulada a una comparación crítica de los propios con los ajenos criterios, comienza a distinguirse, después que la conciencia crítica hizo imposible el dogmatismo ingenuo, entre conocimiento objetivo y voluntad subjetiva, entre idea e interés. Y aún quedan dos posibilidades. En un caso, la conciencia crítica descubre ideas que sirven como criterios que puede presentar, a los intereses “de todos los miembros”, como verdaderos y obligatorios. No es necesario que esta “totalidad” trascienda de la historia y la sociedad. Cuando sólo comprende los grupos que contienden en determinado tiempo y lugar, incumbe a la ciencia política la función, llena de sentido, de establecer las afirmaciones que para esos grupos son verdaderas y obligatorias. El que se encuentren criterios que puedan unir los tiempos, partidos, clases o pueblos depende de que, en el acontecer político que engendra la lucha de los grupos, quepa o no señalar un sentido atribuible a todos los contendientes. Pero si a la ciencia política no le es posible presuponer un sentido tal y, por consiguiente, no posee criterio alguno que sea aplicable a todos los contendientes para la verdad y obligatoriedad de sus afirmaciones, pierde su condición de ciencia. En este caso queda todavía, en la política práctica, el simple poder

y la necesaria dogmática de partido, pero no hay lugar para una política teórica.

En la Edad Media, el pensamiento político, como todo otro pensamiento, estaba subordinado a los dogmas religiosos y, como *ancilla theologiæ*, sometido a los criterios, universalmente obligatorios, de la fe revelada. La conciencia política se creía también al servicio de concepciones y normas que estaban por encima de todos los antagonismos y que eran admitidas por todos los grupos en pugna. La historia trascendente de la salvación, del cristianismo, y la creencia jusnaturalista en el progreso y perfectibilidad del género humano permitían formular juicios de validez universal y explicar el devenir político como una conexión llena de sentido. Las ideas implícitas en la fe revelada estaban fuera de toda pugna y se consideraban como establecidas en interés de todas y cada una de las partes en contienda. Por esta razón, cada parte podía apelar a las mismas frases de la Biblia o del derecho natural, y la función de todo pensamiento político consistía en demostrar que tal o cual objetivo político o poder político estaba en armonía con aquellos dogmas. El pensamiento histórico-social del siglo XIX eliminó definitivamente esta simplicidad dogmática. La fuerza de convicción de los argumentos teológicos como los que se usaban en las luchas por el poder político de la Edad Media y hasta el siglo XVIII ha desaparecido hoy, incluso para los creyentes. La creencia del derecho natural racional en un “orden natural” de validez universal se ha visto amenazada y, finalmente, destruida en el momento en que, analizados los contenidos concretos del derecho natural, que se pretendía absoluto, se vio que eran expresión de la situación histórico-política de intereses de ciertos grupos humanos, en los siglos XVII y XVIII, especialmente de la burguesía, cuya potencia, tanto económica como política, iba en ascenso. En la actualidad, es ya verdad generalmente aceptada la del condicionamiento histórico-social de nuestros conceptos y normas políticas, y la “sociología del saber” trata de exponer la dependencia de todas las concepciones políticas respecto a los intereses de poder de la Iglesia, la monarquía, la aristocracia, la burguesía, el proletariado, etc., en todos sus aspectos, de tal manera que hoy ya no cabe discutir esta perspectividad de nuestro pensamiento, sino más bien la posibilidad de una ciencia política en general.

La ciencia política crítica destruyó la ingenuidad, tan segura de sí misma, de su dogmática predecesora que, por no tropezar con los obstáculos de una conciencia histórico-sociológica, ponía, sin el menor escrúpulo, el espíritu al servicio de los intereses políticos de los grupos. Pero la crítica del dogmatismo vino a cambiar de raíz la función de la ciencia política. Hasta entonces, había estimado que su misión consistía en determinar lo que hubiera de común en todas las instituciones y aspiraciones políticas, en las normas y en las formas. Todavía constituían para Fichte las bases de su filosofía del Estado el “destino” del género humano y la “igualdad de todo lo que tiene rostro humano”. En el siglo XIX se considera este modo de pensar, según un dicho característico de Napoleón, como cosa de “ideólogos” y sus aseveraciones fueron calificadas, por los llamados políticos realistas, de “ideologías”. La ciencia política crítica consagra su atención, más que a lo común, a lo que los criterios y formaciones políticos tienen de peculiar, tratando, justamente, de describir las diferencias histórico-sociales en toda su

variedad y explicarlas en sus causas y consecuencias. En los sectores culturales latino y angloamericano, especialmente, continúa todavía influyendo de tal modo la confianza que la época anterior había tenido en la historia y en la razón, que esa relativización del pensamiento a lo histórico y social no pudo poner en peligro el sentido y función de la ciencia política. Aún se cree en una relativa autonomía del espíritu frente a las situaciones de intereses, temporal y socialmente cambiantes; todavía considera posible *v. gr.* un Ranke una ciencia de la historia que sólo exponga “cómo ha sido” el pasado; todavía se atribuye a la ciencia política la misión de mantenerse imparcial, en lo posible, frente a todas las tendencias políticas exponiéndolas en su dependencia respecto a las diversas condiciones naturales y culturales, y esforzándose, si no por una reconciliación, al menos por una mediación entre los antagonismos, sobre una base espiritual. La opinión corriente cree que existe una base común de discusión para todos los intereses en pugna y que el espíritu debe lograr establecer, sobre esa base, un *status vivendi* común que fuera políticamente aceptable por todos los partícipes.

Pero a finales del siglo XIX se inicia una autorrelativización de la conciencia con respecto al ser social-vital cuyo resultado sería la autodestrucción de la ciencia política. La confianza que, en tiempos pasados, se tenía en la ciencia había dado lugar a que se propendiera a adscribir valor absoluto a la autonomía de la teoría frente a la práctica política; en el presente existe la tendencia, aún más peligrosa, a negar lisa y llanamente, la legalidad propia de la teoría política, poniendo con ello, en cuestión la posibilidad, en general, de una ciencia política. Hoy se sociologiza, historiciza y polemiza, de modo radical, sobre todas las formas de pensar de las ciencias políticas, y hay que medir bien el volumen y las consecuencias de tal hecho para darse cuenta, en toda su magnitud, de la gravedad del peligro que entraña tanto para la teoría como para la práctica política. En el siglo XIX partíase, de ordinario, de la vinculación del espíritu respecto a la historia, únicamente, o tan sólo para con la sociedad, y aun en los casos en que se tomaban en consideración ambas vinculaciones, se reservaba siempre una posición que trascendía de lo social e histórico. Ya Hegel, con su traducción del espíritu a lo histórico, había sostenido que la existencia histórica del hombre es su única verdadera realidad; pero, a pesar de ello, la filosofía de Hegel pretendía ser todavía “su tiempo”, todo su tiempo “captado en pensamiento”. La sociologización marxista de la conciencia sólo admitía, ciertamente, un pensar que comprendiera en conceptos una situación histórica de clases. Pero también en Marx la filosofía de la historia de los tiempos pasados estaba aún lo bastante viva para considerar la historia como una conexión llena de sentido y distinguir entre una conciencia verdadera o falsa.

En el siglo XX, y especialmente bajo el influjo de la filosofía de la vida, de Nietzsche y Bergson, con la relativización radical del espíritu a la “vida” aparece un peligro mortal. Según Georges Sorel y Vilfredo Pareto, todo postulado de la ciencia política es sólo la sublimización de una situación vital, completamente individual y absolutamente irracional, y toda idea, en el sector de lo político, únicamente la “correspondencia” de una singularidad histórico-social y personal con la que nada tiene que ver el pensamiento. De ser ciertas tales afirmaciones, la ciencia política vendría, con ellas, a suicidarse,

renunciando, definitivamente, a su carácter científico; pues a este total eclipse del espíritu va anexa la admisión de que la ciencia política se halla incapacitada para actuar sobre la práctica política y aun para conocerla. En el siglo XIX se aspiraba a aniquilar las ideas enemigas en su eficacia política, mediante el descubrimiento de su funcionalidad política, pretendiendo, en cambio, que las ideas propias poseían exactitud objetiva. Pero desde el momento en que la conciencia humana es una mera función del ser social-vital, simple reflejo, ficción o ideología, y el espíritu sólo un arma para la lucha por el poder político, tales afirmaciones tienen que conducir a la autodestrucción de las propias posiciones políticas, y en este caso, los criterios propios se verán privados, en definitiva, de su aparente objetividad.

A fin de evitar estas consecuencias, tanto en la teoría como en la práctica, se apela, en primer término, al recurso de sustraer a aquella radical relativización un fenómeno histórico-social cualquiera y elevarlo a la categoría de criterio absoluto y de constante, del cual se derivan todos los demás fenómenos históricosociológicos. Esta absolutización de fenómenos temporales, típica de nuestra época, aparece como la contrapartida de la historicización y sociologización de todos los contenidos absolutos. Sobre la base de una tan pésima metafísica, que considera ciertos hechos de la experiencia como los únicos reales y afirma que los otros son ideológicos, discuten hoy los movimientos extremistas su fundamentación científica. Y ello es aplicable lo mismo a la deificación del Estado o de la nación que a la absolutización de la raza o de la clase, o a la afirmación de que la economía, la voluntad de poder o una libido cualquiera sean los únicos móviles de toda la vida política.

La práctica política del momento pudiera considerarse satisfecha con esta solución del problema. Pudiera, en la actualidad, estar conforme con que el saber político es posible como doctrina de partido, y que el valor de esta doctrina sólo se determina por el que pueda tener, actualmente, como propaganda, es decir por su utilidad, en cuanto “doctrina de poder”, para la dominación de las masas. Vilfredo Pareto, el llamado padre del fascismo, ha fundamentado, en forma penetrante y articulada, este neomaquiavelismo burgués, al hacer depender toda conciencia del “residuo”, del estado general individual-irracional del que obra. Para él, todas las doctrinas políticas, de Platón a Marx, son sólo mala metafísica, y todas esas ideologías únicamente medios de lucha para el *bellum omnium contra omnes*. Las coberturas ideológicas del querer político irracional no son más que ficciones necesarias para la domesticación de la bestia humana, de ellas ha de valerse la élite que se halla en posesión del poder en cada momento, para poder triunfar en la lucha siempre igual y, en sí, carente de sentido, que sostienen las élites por el poder. Pero si toda conciencia política es sólo expresión de una situación eminentemente individual, si entre generaciones y clases, partidos y naciones, no existe ninguna conexión de sentido, en ese caso no puede haber, ni en la política teórica ni en la práctica, ningún *status vivendi* que actúe espiritualmente como intermediario entre todos aquéllos, ninguna base de discusión, ninguna conducta racionalmente moral, sino únicamente un obrar que aspire a vencer al adversario y aun a aniquilarlo. La apoteosis del poder político puro y desnudo, que corresponde a tan desilusionadora actitud, aparece en la

obra de Georges Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1906-1907). En Alemania fue popularizada por Oswald Spengler, quien, en el segundo volumen de su *Decadencia de Occidente* (1922), considera la guerra como la protopolítica de todo lo viviente: “la lucha, no de principios sino de hombres, no de ideales sino de caracteres raciales, por el ejercicio del poder, es lo primero y lo último”. Y, finalmente, Carl Schmitt ha arreglado estas doctrinas para el fascismo alemán, estableciendo, como categoría fundamental de lo político, la oposición amigo-enemigo, debiendo ponerse el acento en el concepto de enemigo, que debe estimarse “como algo existencialmente distinto y extraño” y a quien, en caso de conflicto, hay que exterminar (*Begriff des Politischen*, 1931) (cf. *infra*, p. 265).

La práctica política del momento puede darse por satisfecha con esa concepción, pero sobre tal base es imposible que pueda haber en el futuro una cultura política, ni, en general, cultura alguna, ni en lo práctico ni en la teoría. A nuestro parecer, trátase aquí de la cuestión vital de la ciencia del Estado, del problema de si su autodestrucción es algo necesario por razones histórico-sociales o histórico-espirituales, o no. Si todo pensamiento humano es sólo la expresión de una situación individual histórico-social, la fundación de una ciencia teórica (aunque tal denominación le sería impropia) sólo puede consistir en suministrar las ideologías que, para su vestimenta, precise el poder político que se ha impuesto de un modo cualquiera. Si se ahoga por completo el espíritu en la lucha por el poder político y si en ella no se le deja ninguna autonomía, advendrá, como ineludible consecuencia, la anarquía teórica, y también la práctica, y su correlativa forma autoritaria, la dictadura. La ciencia política sólo podrá aportar verdades generalmente obligatorias si le es posible mostrar, a través de todos los cambios histórico-sociales, ciertas constantes idénticas. Esta cuestión fundamental fue planteada ya por Marx para la esfera del arte y contestada afirmativamente: “la dificultad —dice— no consiste en comprender que el arte y la épica griegos se hallan vinculados a ciertas formas de la evolución social. Lo difícil está en el hecho de que ellos guarden aún para nosotros goce artístico y, en cierto sentido, valgan como norma y modelo inasequibles” (*Kritik der politischen Oekonomie*, p. XLIX). Esta legalidad peculiar del espíritu, que aquí se admite, no se limita, sin embargo, en modo alguno, al dominio del arte. Si se acepta aquella reducción del espíritu a mera función, como propugna la filosofía de la vida, no cabe explicar cómo es posible que lo que, sobre temas políticos, nos dicen un Aristóteles, un Hobbes o incluso un Marx pueda tener validez para los pensadores del día siendo tan diversas las situaciones políticas. Y aún menos podrá explicar el irracionalismo activista, que quiere ver en todas las teorías políticas autoengaños ilusionistas; por qué, de entre la multitud de concepciones políticas, se ha considerado, en el correr de los tiempos, a unas como obligatorias y verdaderas y a otras no.

Es verdad que, en todas las épocas, la ciencia política ha cumplido también la función de fundamentar o atacar situaciones de supremacía política; pero, con ello, no se agota su total función. Así, por ejemplo, el hecho de que la doctrina política del abogado hugonote Bodino se propusiera afianzar la monarquía absoluta francesa del siglo XVI, no excluye el que, a través de su obra, haya esclarecido de singular manera ciertas verdades

permanentes de la vida política. Si podemos aprender aún algo de Bodino, si la historia es algo más que un conglomerado confuso de situaciones momentáneas sin conexión entre sí, se debe a que existen, de hecho, constantes idénticas en el acontecer político, sustraídas para la razón práctica a la relatividad histórico-sociológica. La más sustancial de estas constantes es la naturaleza humana, que no hay que concebir, ciertamente, a la manera del derecho natural racional, como algo anterior a la sociedad y a la historia, sino al contrario, como una naturaleza que lleva su impronta. La prehistoria podrá interesarse por otras formas humanas e infrahumanas, pero la historia política sólo puede tener que ver con un hombre que, a diferencia de los animales, transforma el mundo que le circunda según sus pensamientos y aspiraciones. De esta suerte, la ciencia del Estado, como, en general todo conocimiento histórico-sociológico, tiene que partir de una conducta humana que, según una acertada frase de Marx (capítulo I), “pertenece exclusivamente al hombre”.

La conciencia que transforma con sentido el mundo circundante, guiada por marcadas leyes ideales, pertenece, como algo necesario, al ser peculiar del hombre. Esta naturaleza del hombre que sale y se destaca de lo meramente dado puede ser, para la historia natural, una variable, pero para la historia de la cultura es una constante. Por otra parte, las realidades naturales y culturales que encuentra el ser del hombre consciente transformador del mundo, y que condicionan su obrar en forma de leyes, revelan también, aunque en medida muy diferente, una constancia histórico-sociológica, gracias a la cual, precisamente, es posible la cultura. Trátase de aquellas innumerables condiciones naturales y culturales que han impreso su sello en el ser y en la conciencia del hombre y que constituyen el cimiento de su actual conducta histórico-social. Según que la base de abstracción sea más restringida o más amplia, así habrá más o menos supuestos constantes, tales como ciertas realidades antropológicas, geográfico-climáticas, nacionales, sociales y técnico-económicas. Todas ellas, no obstante las diferenciaciones de clase, se extienden a todos los grupos, en este terreno común, y muchas permanecen inmutables para periodos de tiempo prácticamente casi ilimitados. Factor esencial en la política de Rusia, tanto de la zarista como de la soviética, ha sido el hecho de que ese país no posea suficientes puertos libres de hielos, así como el que no haya vivido el Renacimiento europeo. En toda historia, tanto natural como cultural, que está produciéndose, actúa la ya producida. El hombre es siempre producto y productor de su historia, forma impresa relativamente constante que viviendo se desarrolla. Lo devenido no es algo simplemente pasado, que aparezca frente al sujeto histórico como un objeto extraño a él. Pero si, por esta razón, todo espíritu es expresión de una concreta situación de vida, también es cierto que se eleva, consciente o inconscientemente, sobre ella, pudiendo conservar su validez, con independencia de su génesis, para situaciones esencialmente distintas. Siempre que en la historia fue posible captar espiritualmente ciertas características de una realidad política, y no se interrumpió, en forma definitiva, la conexión de mediación social, nuestros conocimientos políticos se han enriquecido con uno más, que puede mantener su legalidad propia a través de las cambiantes situaciones de vida y poder. La peregrina afirmación de Spengler de que, en la historia “real”, haya

ejercido quizás menos influjo Arquímedes, con todos sus descubrimientos científicos, que el soldado que lo mató en el asalto a Siracusa, puede, ciertamente, ser muy adecuada para contribuir a la quiebra de la conexión cultural del Occidente, pero aun cuando fuera una realidad esa “decadencia” de nuestra cultura, ejercería Arquímedes en la misma herencia del Occidente un influjo incomparablemente mayor que su asesino. Por este motivo también cumple a la ciencia política la función, llena de sentido, de trabajar por una descripción, interpretación y crítica, verdaderas y obligatorias, de los fenómenos políticos.

2. DESARROLLO Y OBJETO DE LAS CIENCIAS POLÍTICAS

BLAKEY: *History of Political Literature from Earliest Times*, 1854; MOHL: *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaftler*, 1855-1858; JANET: *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 4ª ed., 1913; POLLOCK: *An introduction to the history of the science of politics*, 1893; REHM: *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, 1896; GIERKE: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. III, 1881, vol. IV, 1913; GIERKE: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 3a. ed., 1913; W. A. DUNNING: *A History of Political Theories Ancient and Medieval*, 1902; W. A. DUNNING: *From Luther to Montesquieu*, 1905; W. A. DUNNING: *From Rousseau to Spencer*, 1920; MERRIAM-BARNES: *Recent Times*, 1924; H. J. LASKI: *Political Thought in England from Locke to Bentham*, 1920; HELLER: *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*, 1926; G. JELLINEK: *Allg. Staatslehre*, 5a. ed., 1929; FLEINER: *Politik als Wissenschaft*, 1917; KJELLÈN: *Grundriss zu einem System der Politik*, 1920; FEILCHENFELD: *Völkerrechtspolitik als Wissenschaft*, 1922; CROCE: *Grundlagen der Politik* (edic. alem.), 1924.

Desde los tiempos de la antigüedad clásica se nos viene transmitiendo, de palabra o por escrito, un cúmulo de doctrinas y conocimientos a los que hoy se da el nombre común de ciencias políticas, sin que haya sido posible determinar, de modo preciso e inequívoco, el objeto o el método de esta singular ciencia enciclopédica. No aparece claro, en tal designación, ni el concepto de lo político ni el de ciencia, porque no se puede hablar ni de una esfera de problemas claramente delimitada ni tampoco de métodos específicos de esa ciencia.

El problema de la diversidad de ramas de las ciencias políticas y la discusión de lo que ellas deben ser, por su objeto y método, se encuentran hoy, sustancialmente, en el mismo estado en que se hallaban en los últimos tiempos de la antigüedad helénica. La πολιτικά significaba, para los griegos —quienes, en el periodo clásico, sólo conocían de modo inmediato el Estadocidad—, todos los fenómenos estatales, tanto las instituciones como las actividades. La necesidad de una instrucción especial, mediante una doctrina teórica, para llegar a dominar esta política, se pondrá de manifiesto en aquellos casos en que sean, también, admitidos a la actuación política quienes no pertenezcan al estrecho círculo de los iniciados en las ancestrales enseñanzas, transmitidas por tradición. Por esta razón, no se conocieron en el antiguo Oriente las ciencias políticas y, por ello también, sus comienzos en Grecia coinciden con los de la democratización de Atenas y de los

Estados-ciudades de Sicilia. Como primeros maestros de la política, encontramos, entonces, a los llamados sofistas, tales Protágoras y Gorgias, que enseñaban la política como una especie de arte para la vida del individuo, como una técnica política cuyo fin esencial era la carrera política del discípulo y que, por esta causa, podía limitarse a exponer la manera de emplear los medios necesarios para alcanzar ese fin. La base de aquella enseñanza estaba constituida por una formación enciclopédica general que comprendía rudimentos de matemáticas, medicina, botánica, zoología y astronomía, así como de economía y pedagogía y conocimientos sobre el arte de la guerra y sobre diversos pueblos. En sus esfuerzos por preparar, de la mejor manera, a sus alumnos para la política del momento y dotarlos de las habilidades necesarias para la acción política, los sofistas dedicaron especial atención a la retórica, como arte de hablar en público, por la que el discípulo aspiraba a influir sobre la multitud para llegar a un puesto dirigente. No trataba de capacitarse para el más acertado desempeño de determinadas misiones o puestos públicos, sino, como dice el Protágoras platónico, ser instruido, en general, sobre “cómo se debe hablar y obrar en los asuntos del Estado para llegar a ejercer el máximo influjo”. El objetivo de toda formación científica era la *ἀρετή*, en la que se identifica lo bueno con lo inteligente y lo malo con lo sandio.

En cuanto doctrina de cómo se puede ser más útil en el servicio del Estado, como doctrina cívica, esta técnica es, luego, objeto de profundo desarrollo por parte de Sócrates. En vez de una mera instrucción para la conquista del poder por el individuo, Sócrates presenta una ética política que no se agota con la enseñanza sobre el empleo de los medios políticos, sino que investiga los principios para el obrar político, estableciendo objetivos éticopolíticos y sentando, como norma suprema, la absoluta dedicación del individuo al Estado. Con esto se vincula en Sócrates, necesariamente, el problema de delinear la imagen ideal del Estado perfecto, con lo que se vino a crear, para innumerables continuadores, el modelo de una filosofía moral del Estado.

La problemática política y ética aparecen en Grecia indisolublemente unidas, debido al hecho de que la *polis* helénica era un grupo religioso y político a la vez. Lo que Platón hace, en este aspecto, es también, fundamentalmente, ética política y metafísica política, así como filosofía de la historia del Estado. La cuestión predominante de su *República* sigue siendo la del Estado ideal, moralmente el mejor. En *Las leyes*, sin embargo, se acerca a una consideración más empírica del mundo político, pues, en ellas, aparece el ideal de un Estado más próximo a la realidad dada, el segundo en el orden de la bondad. El tipo de una ciencia política más semejante a la nuestra lo creó, en Grecia, Aristóteles, al dar el salto de la especulación lógica y metafísica al campo de lo empírico. No significa esto que haya renunciado al conocimiento del Estado mejor, como último propósito de la ciencia; sino que trata de conseguir ese último objetivo después de haber recogido, de modo análogo a como se hace en las ciencias naturales, un extenso material de hechos que le permite conocer perfectamente la realidad empírica, la cual ha de tener en cuenta para la determinación del último objetivo deontológico. A Aristóteles debemos una descripción y crítica, extensas y exactas, de las constituciones políticas históricas de los atenienses y espartanos, de los cretenses y fenicios. Al estudiar más de cien

constituciones históricas, ha venido a ser el fundador de la ciencia histórico-descriptiva de la política. En él apunta, también, la explicación sociológica de los fenómenos estatales por las transformaciones de la sociedad y, en este sentido, atribuye las innovaciones en la organización política de Atenas a las luchas políticas y sociales entre nobles y plebeyos, entre pobres y ricos. Y tampoco descuida los ingredientes científico-jurídicos de una amplia teoría de la política, dado que su crítica de las constituciones presta también detenida atención a las ordenaciones relativamente permanentes del Estado.

Vemos, pues, que ya en la antigua Grecia se desarrolla una ciencia política que presenta, en sus objetos y métodos, una gran variedad. Según el punto de vista particular de las correspondientes direcciones de la investigación, nos encontraremos con una técnica del poder, un arte cívica o filosofía moral, con una metafísica histórica, una sociología o una disciplina especial. Todos estos tipos existen hoy también, sólo que, debido a la mayor amplitud intelectual e histórica de nuestra conciencia, su diferenciación y especialización es mucho mayor. Solamente fue desconocida de los griegos una de las perspectivas del problema: la doctrina dogmático-jurídica del Estado; porque, aunque Aristóteles realizó importantes investigaciones de derecho comparado, la cultura griega no llegó a conocer una teoría general del derecho político, y lo mismo les sucedió, en el fondo, a los romanos. Ella es, propiamente, una creación de la baja Edad Media.

Como es sabido, las formas del pensamiento antiguo han ejercido enorme influjo en las concepciones políticas medievales. Pero en una decisiva cuestión vino el cristianismo a paralizar, hasta hoy, la antigua concepción de la *polis*, dado que, para la antigüedad clásica, el Estado era un grupo a la vez político y religioso. El cristianismo, religión monoteísta que exalta el valor del alma del individuo, tenía que considerar inadmisibles la idea del Estado como una comunidad total y, por consiguiente, también religiosa; sólo podía admitir un Estado limitado en sus funciones, por lo menos en lo concerniente a la esfera religiosa. Con lo cual hizo su aparición el problema que constituyó el tema central del pensamiento político medieval: la cuestión de las relaciones entre el poder espiritual y el secular, entre el pontificado y el imperio.

No cabe hablar, al principio, en esta contienda, de una ciencia de la política. En el cristianismo antiguo predominaban hasta tal punto los intereses religiosos sobre los demás, incluidos los políticos, que no puede hablarse entonces de una discusión política. Así, cuando san Agustín se ocupa del Estado, no lo hace en un sentido político, sino que por *civitas* entiende una forma general de vida, aplicable tanto a este mundo como al otro. Es en la contienda eclesiástica gregoriana cuando, por primera vez, las luchas por el poder político reciben expresión literaria. Tanto en el campo del poder espiritual como en el del temporal hay teólogos que sostienen el combate con argumentos teológicos; se quiere decidir sobre la base del derecho natural cristiano, considerado como una emanación de la voluntad divina. Pero el contenido de este derecho natural está, en lo sustancial, constituido por concepciones jurídicas canónicas y de la antigüedad hebrea, griega y romana, así como de los pueblos germanos. La cuestión cardinal era la de si sólo el poder papal era de institución divina o si también lo era el del emperador, o si éste procedía de los hombres y nacía, por consiguiente, del pecado. Según se admitiese una u

otra solución, el emperador estaría subordinado al papa o sería su igual. Manegold von Lauterbach (*circa* 1085), al derivar el poder temporal del pueblo, saca de esta *potestas populi* la conclusión de que le es lícito al pueblo expulsar a los tiranos, siendo el derecho de aquél tan superior “quanto hominum a natura distat porcorum”. Y Juan de Salisbury (1159) reclama para los sacerdotes incluso la potestad sobre los príncipes, en lo que se revela el fuerte influjo del modelo del Estado judío.

En los últimos tiempos de la Edad Media se produce una progresiva secularización del pensamiento. La divulgación de los escritos originales de Aristóteles (*circa* 1200) influyó grandemente en las discusiones políticas. Mientras, hasta entonces, la derivación del poder imperial del pueblo daba a aquél el peor título y conducía a someterlo al papado, a partir del siglo XIV se emplea el mismo argumento para defender la independencia del emperador respecto al pontífice. En esta disputa interviene, también, la jurisprudencia romana conducida por Bártolo y Baldo. En lo fundamental, la bibliografía política de aquella época consagra su atención a dos problemas. El primero es el de si el papa tiene el derecho de nombrar y deponer al emperador romano, como en 1314 había pretendido Juan XXII; y el segundo, relacionado con el anterior, es si el emperador manda sobre toda la cristiandad y, por tanto, también sobre todos los príncipes extranjeros, lo que cobró actualidad con motivo de la contienda entre Bonifacio VIII y Felipe *el Hermoso* de Francia. La fundamentación del poder temporal sirve ahora, también, para justificar la independencia de los príncipes territoriales respecto al emperador.

La nota más característica de las relaciones de poder, en la Europa de la Edad Moderna, la constituye la disolución de la unidad del imperio medieval en una multiplicidad de Estados independientes, nacionales y territoriales. La bibliografía política de la Edad Media se había ceñido, de modo tan exclusivo, a la justificación religioso-normativa, que casi nada podemos extraer de ella sobre la realidad política de aquellos tiempos. Es con el Renacimiento cuando empieza a desarrollarse el pensar empírico, también en lo político. El moderno Estado soberano nace de la lucha de los príncipes territoriales para la consecución del poder absoluto dentro de su territorio, contra el emperador y la Iglesia, en lo exterior, y con los poderes feudales organizados en estamentos, en lo interior. Ciertamente que el pensamiento de la Edad Moderna continúa, todavía, justificando el poder del príncipe, que entonces se había fortalecido considerablemente, con argumentos ético-religiosos; junto a ellos aparece, con creciente fuerza, una teoría de la política completamente secular. De manera especial, se emancipa el derecho natural de la teología y ya no se le considera como un mandato divino, sino como interna necesidad de la razón. Ya en 1501 formula el alemán Gabriel Biel aquella atrevida afirmación de que habría un derecho natural, cognoscible por la razón humana y obligatorio por sí mismo, aun cuando Dios no existiese o la divinidad fuera irracional e injusta. Maquiavelo y todos los autores de la razón de Estado que de él arrancan llegan, incluso, a eliminar toda clase de límites normativo-morales que puedan trabar la autoridad del príncipe, y sólo lo someten a las normas técnicas del poder, a la *ratio status*. En cuanto a Bodino, si es verdad que admite, todavía, el *jus divinum et naturale*,

como obligatorio para la *suprema potestas*, no acepta, en cambio, que pueda serlo el derecho positivo. La cuestión de las relaciones entre el poder espiritual y el temporal pasa a un segundo plano, y el problema que se plantea entonces y que viene siendo, hasta hoy, el fundamental, tiene carácter político inmanente, y es el de la disputa por el poder entre el soberano y el pueblo. En los primeros tiempos presenta, en verdad, todavía, carácter religioso la lucha que, como consecuencia de la Reforma, se entabla en torno a la cuestión de la soberanía del pueblo o del monarca. Los príncipes reclaman para sí, como un derivado de su soberanía política, el poder de imponer a sus súbditos la creencia religiosa; y, en contra de esta pretensión, luchan los monarcómacos, tanto católicos como protestantes, al defender la libertad de religión sobre la base de la soberanía del pueblo. Como antes había sucedido, ambos bandos utilizan como armas, en la lucha, concepciones jurídicas de origen hebreo, grecorromano, cristiano y germano. Así, la teoría política de los escritores de la Reforma apela, con preferencia, al testimonio de los profetas judíos, a la alianza de Dios con el pueblo elegido y la de David con las tribus de Israel en Hebrón. La sumisión del soberano al derecho positivo se fundamenta con la frase de Aristóteles: “*lex facit regem*”, aunque es notorio que, en su autor, esa frase tiene sólo el carácter de un postulado moral. La tesis medieval “*populus maior principe*” se emplea como prueba de que el príncipe manda, no por derecho propio, sino como representante del pueblo. El derecho feudal germánico y las capitulaciones alemanas del electorado sirven de base para justificar que el soberano se halla limitado, de manera contractual, por ciertos derechos de los súbditos. La doctrina del contrato político, es decir, una tesis completamente inmanente, viene a ser, de esta suerte, la concepción que domina a las dos partes contendientes. Es verdad que la idea del origen contractual de la autoridad política se encuentra ya en la época de Gregorio VII, pero en la Edad Media se ciñe exclusivamente a la doctrina del establecimiento contractual de la autoridad en el Estado. Y hasta Richard Hooker, no se convierte en una doctrina del nacimiento democrático del Estado. En oposición a esta doctrina, los defensores de la soberanía del monarca se apoyan, con preferencia, en aquella frase del Nuevo Testamento: “*non est enim potestas nisi a Deo*”. Como es natural, los monarcómacos tienen que admitir este principio; pero tratan de eludir las consecuencias absolutistas a que pudiera conducir, mediante la tesis; “*electio deo, constitutio populo tribuitur*” (Junio Bruto). Pero de esta afirmación deduce Barclay que el soberano, elegido por Dios aunque nombrado por el pueblo, no puede nunca ser depuesto por éste, sino que sólo Dios puede castigarlo; a lo que el calvinista Altusio replica que la facultad que posee el pueblo para darse una autoridad tiene su fuente inmediata en Dios, mientras que la designación del soberano sólo mediatamente cabe referirla a la voluntad divina.

Con tal modo de argumentar, en el que ambas partes invocan siempre los mismos dogmas, la disputa, evidentemente, no podía proseguir. Para fundamentar la soberanía del monarca, se hacía inevitable, si se quería mantener la polémica dentro de los lindes teológicos, desplazar por completo al pueblo de toda intervención en la designación del soberano, o bien había que encontrar, fuera de toda justificación teológica, una base política inmanente. El primer camino, todavía teológico, es el que siguen, en Francia,

Bossuet y Fénelon, y, en Inglaterra, Salmasio y Filmer. Pero la segunda dirección, completamente nueva, que da al poder del Estado y del soberano una fundamentación esencialmente independiente de la ético-religiosa, se inicia con Hobbes (*De cive*, 1642), quien puede ser considerado como el fundador de las modernas ciencias políticas. Aunque de tendencia absolutista, Hobbes renuncia, por completo, a la tesis de que el soberano sea de institución divina. En su tiempo era, sin embargo, la tradición bíblica todavía tan fuerte que el capítulo XI del *De cive* está lleno de citas de la Sagrada Escritura; pero estos testimonios bíblicos referentes al poder ilimitado del soberano tienen en Hobbes valor secundario y más bien cumplen una finalidad decorativa. Lo primario y decisivo en este autor es su fundamentación absolutamente inmanente partiendo del fin del Estado, que es, para él, la ley suprema de su ser y deber ser. Hobbes entiende por tal fin la función sociológica del Estado, el aseguramiento de la “*pax et defensio communis*” entre los hombres que lo integran. A pesar de su matiz absolutista, sostiene rotundamente: “*civitas enim non sui sed civium causa instituta est*”. La función social-inmanente del Estado sirve también en Hobbes para dar fundamento a casi todos los preceptos del derecho natural con lo que, al hacerlos derivar del fin del Estado, les atribuye un origen político-sociológico y no lógico-formal. No vamos ahora a analizar si Hobbes consiguió fundamentar el derecho propio e irrevocable del soberano a su poder, mediante sus dos contratos, el contrato social por el que cada individuo promete a los demás someterse al mismo jefe, y aquel otro por el que cada miembro cede al jefe el derecho, que en estado de naturaleza posee, de regirse a sí mismo. Lo importante es que, con la doctrina contractual de Hobbes, el Estado recibe, por primera vez, una fundamentación inmanente, es decir, referida a la función de la organización estatal en el seno de la totalidad social. Hobbes no pretendió explicar empíricamente, con su doctrina contractual, el nacimiento histórico del Estado, sino que sólo quiso afirmar que la necesidad de un poder político absoluto debía justificarse partiendo de la esencia del propio Estado. Lo más genial de su teoría fue su método, tomado de las ciencias naturales de la época, que aspira a explicar y justificar lo existente partiendo, únicamente, de las fuerzas que laten en su interior.

Dos son las grandes corrientes de la bibliografía política de los siglos XVII y XVIII que, cada una a su modo, han promovido el desarrollo de la ciencia política moderna. De un lado —cosa, por otra parte, muy comprensible— los trabajos consagrados, de modo directo, a la descripción empírica y a la explicación causal de la realidad política; pero, de otro lado, también —lo que ya no es tan comprensible— la corriente jusnaturalista del pensamiento político. Al buscar esta corriente una fundamentación racional-normativa de las relaciones de poder político legadas por la tradición, al lado de la de carácter causal, contribuyó, en gran medida, en virtud de esa racionalización del mundo político, al desarrollo del pensamiento político empírico. Es verdad que, en la base del derecho natural, hay una confusión entre lo racional-normativo y lo histórico-causal. Así, la doctrina de Locke, que tanto influjo ejerció y que, por lo demás, se apoya en la idea hobbesiana de la función social del Estado, ha pretendido explicar, de hecho, el nacimiento histórico del Estado mediante un contrato. Por otra parte, la reducción de las

instituciones políticas a la voluntad de los particulares entraña también, sin duda, el grave peligro de un racionalismo e individualismo unilaterales. Los efectos de este unilateralismo aún no han desaparecido por completo de la ciencia. Hasta hace poco se aceptaba el sofisma, que no es raro encontrar todavía, de que a la función objetiva social del Estado o de cualquier institución política, corresponde siempre una intención de los hombres que forman parte de ella, conscientemente dirigida a ese “fin”. El derecho natural de la Ilustración cometió el grave error de considerar la totalidad del mundo político como una obra humana arbitraria e intencional. Pero a pesar de todos estos inconvenientes, la concepción jusnaturalista representa un importante estadio en el desarrollo de las ciencias políticas modernas, pues a ella se debe que, desde los tiempos del Humanismo y del Renacimiento, se afirme, de modo cada vez más fuerte, la tesis de que la realidad política sólo puede comprenderse, interpretarse y justificarse como actividad humana. El hecho de que la política jusnaturalista no haya referido ya los fenómenos políticos —como se hizo en la Edad Media y aun por los mismos monarcómacos— el vago concepto de pueblo, ni tampoco, como Bodino y Altusio, a la unión de familias, sino que más bien haya tratado de analizar tan equívocos conceptos, lejos de ser una grave falta, como se vino sosteniendo desde el Romanticismo, implica un esencial progreso en la esfera del conocer. El único error en que incurrió, aunque éste sí fue de largas consecuencias, consistió en considerar al *homo politicus* creador del Estado como un ser abstracto que obra de modo absolutamente libre, independientemente de todas las condiciones concretas de naturaleza y cultura, de la geografía, familia, nación, clase y tradición. El derecho natural racional de Locke a Rousseau y de Pufendorf a Kant ha ignorado, casi por completo, la enorme importancia que tienen esas dos imponentes conexiones de hechos que son la sociedad y la historia, y, por tal motivo, atribuyó al hombre primitivo, inventor consciente del Estado, ciertas cualidades que son exclusivas del hombre que vive en sociedad y que sólo adquiere gracias a ésta y a una larga historia.

Para comprender y explicar el mundo político como la obra del hombre histórico-social, quien no siempre obra por fines racionales, se necesitaba un amplio material empírico-histórico, sociológico y psicológico. Tal concepción constituye, en la esfera de las realidades humanas, el objetivo de todas las ciencias desde el siglo XVI al XIX. Sus métodos y resultados son aplicados al conocimiento de los procesos políticos por aquella otra gran corriente del pensamiento político que se orientaba más hacia el ser político real que hacia el deber ser jusnaturalista. La línea de esta dirección del pensamiento aparece jalonada por los nombres de Maquiavelo, Bacon y Bodino, y alcanza su más alto nivel en el siglo XVIII con Montesquieu. Este autor, en su célebre *Esprit des lois* (1748), recoge los postulados del Estado de derecho, tal como aparecen en Locke; pero los presenta, lo mismo que las demás formas de organización política, como condicionados por las características geográficas y climáticas del territorio y por el modo de vida, carácter, economía y religión de la población, acompañando, además, para probar sus asertos, un rico material de observaciones concretas histórico-sociales. Es Montesquieu quien, por primera vez, realiza, al menos de un modo programático, el intento de explicar el Estado

y la actividad política por la totalidad de las circunstancias concretas, naturales y sociales. Por la misma época, en Inglaterra, David Hume (1741-1742) desterraba, de modo expreso, todo dogmatismo religioso y ético de los estudios políticos, y el propio ideal político ya no lo estimaba absoluto y de validez universal, sino que lo hacía depender de la situación política de un Estado concreto, en su caso, el inglés.

Por mucho tiempo continuaron teniendo validez simultánea en la teoría de la política el método racional normativo y el histórico-sociológico, y aún hoy aparecen unidos en muchos investigadores franceses y angloamericanos. Es indudable, sin embargo, que, desde comienzos del siglo XIX, la consideración histórico-social aparece decididamente en primer plano y las ideas jusnaturalistas sólo se atreven a aparecer, de ordinario, bajo un disfraz sociológico. Los cambios políticos e ideológicos contribuyeron a la victoria de la postura empírico-positivista. En la política práctica, la racionalización jusnaturalista había llegado a ser peligrosa para las relaciones de poder existentes, aun en los casos en que el escritor fuese de tendencia conservadora. La doctrina de Hobbes según la cual el fin del Estado constituía la ley suprema de éste, así como la concepción kantiana del contrato político como piedra de toque para determinar la juridicidad de todas las instituciones del Estado, tenían que dar lugar a una crítica racional de los poderes políticos existentes. Pero cuando el mundo se vio sacudido, asustado e incluso desengañado por la Revolución francesa; cuando vio que sus exigencias de libertad e igualdad para todos los hombres y el culto a la diosa razón conducían, en lo interior, al régimen del terror, y, poco después, en lo exterior, al imperialismo napoleónico, surgió una tendencia del pensamiento político que hizo que los escritores, no sólo los contrarrevolucionarios, sino también los mismos revolucionarios, se percatasen de los numerosos y complejos factores histórico-sociales que condicionan la actividad política. La vieja cuestión: soberanía del dominador o soberanía del pueblo, sigue siendo el tema central de discusión de la teoría política, pero se la trata desde puntos de vista metódicos completamente distintos. Como la política doctrinaria había defraudado sobremanera, el problema de las relaciones entre la razón y la sociedad, de una parte, y entre la razón y la historia, de otra, se convierte en el problema central de la filosofía política. Este problema se presenta a la ciencia política empírica bajo la forma de cómo pueden nacer las determinaciones de objetivos políticos de situaciones políticas dadas y cómo pueden realizarse aquéllos en las condiciones histórico-sociales dominantes. La confianza que el derecho natural había tenido en la razón aparece sustraída por un escepticismo general que sólo deja un muy reducido margen a la razón humana frente a la sociedad y la historia. La filosofía política de Hegel, en la que aparece, junto a la metafísica idealista, una visión singularmente clara de la realidad política, ejerció un poderoso influjo tanto en el pensamiento conservador como en el revolucionario. Su máxima: “todo lo racional es real y todo lo real es racional”, fue aceptada lo mismo por el nacionalismo que por el marxismo. Las demandas políticas y las instituciones que pretenden validez general son miradas, por lo menos, con desconfianza, y, en todo caso, se hacen depender, en lo sustancial, de la realidad histórico-social, tanto por parte de las políticas izquierdas como de las derechas. En 1835 aparecieron dos obras que representan, de una manera

característica, el nuevo tipo de ciencia política. La *Política sobre la base y medida de los objetos reales* de Dahlmann expresa, ya en el título, su postura metódica, y la misma actitud sigue Tocqueville en su *Democracia en América*, aplicándola al caso de la pretensión de igualdad y de sus supuestos concretos en Norteamérica. La ciencia política aparece, finalmente, imbuida de un empirismo y positivismo antimetafísicos, e incluso antifilosóficos, cuya forma más consecuente afirma que todo deber ser puede deducirse del ser real y que todos los objetivos políticos legítimos propuestos a la voluntad pueden ser extraídos del análisis de los hechos de la experiencia. Y, en último extremo, los materialistas históricos, lo mismo que los idealistas, renuncian a oponer a la realidad una idea, al ser un deber ser. Su pretensión es descubrir, a través de las tensiones políticas del presente, las tendencias formadoras del futuro, estando dispuestos a aceptar como verdadera y legítima toda tendencia que se realice en el porvenir.

En la actualidad, la ciencia política presenta cierta limitación en cuanto a su objeto, pero sus métodos se han multiplicado sobremanera. Sólo cuando se reconozca a lo político su legalidad relativamente peculiar, podrá decirse que existe un objeto específico del conocimiento político. Si, por el contrario, se concibe lo político como un mero reflejo adjetivo de la esfera religioso-metafísica de la naturalístico-económica o de cualquiera otra, no es posible una ciencia de la política por falta de un objeto propio de conocimiento y sólo podrá existir, todo lo más, como una rama de la teología, la economía, etc. Y esto es aplicable lo mismo, por ejemplo, a la doctrina del Estado según san Agustín, que a la concepción económica de la historia de Marx y Engels.

El objeto de las ciencias políticas cambia, más a causa de los problemas y complicaciones, de carácter concreto, históricosociológicos que plantea la misma vida política, que según los intereses subjetivos y los puntos de vista personales de cada investigador. El planteamiento de los problemas en la teoría de la política no nace, pues, del hecho de que el investigador “lleve” sus preocupaciones subjetivas a la realidad política, sino de la circunstancia de que, en esta realidad, ha aparecido algo que, desde un punto de vista objetivo, es cuestionable y precisa de explicación. En los tiempos actuales, la problemática de la ciencia política aparece reducida debido a que, desde hace alrededor de un siglo, el interés especulativo se ha orientado, casi exclusivamente, hacia la cuestión del ser político empírico, y sólo en grado mucho menor paró atención en la de lo que debe ser el Estado. Ya desde el Renacimiento la teoría tiene que renunciar, según la opinión dominante, a apelar a la intervención inmediata de fuerzas sobrehumanas, es decir, divinas, en la descripción e interpretación de la realidad política, lo que significa que tiene que partir de una concepción inmanentista del mundo político, aun en los casos en que el investigador profese una religión trascendente y admita que la voluntad divina se encuentra, como causa remota, detrás de todas las acciones políticas. Toda especulación lógica y ética que vaya más allá queda desplazada de la problemática de la ciencia de lo político por estimarse no científica.

Otra limitación del círculo de problemas de la ciencia política, que guarda relación con la precedente, resulta del hecho de que nuestra ciencia no se propone hoy, en modo alguno, abarcar todo lo concerniente al Estado. Es indudable que lo político aparece

influido y condicionado por la totalidad del ser humano y que, a su vez, también influye y condiciona esa totalidad. Pero en tan amplio sentido no constituye lo político un objeto aprovechable para una ciencia política empírica. No todo lo político, ni aun todo lo estatal y ni siquiera toda actividad del Estado, pertenece a la esfera de problemas a que consagra su atención la actual ciencia política en cuanto disciplina especial. La ciencia política se ocupa por principio —y esto no es un juicio deontológico sino existencial— únicamente de aquellas actividades políticas y formas institucionales de actividad que suponen un ejercicio autónomo de poder, que no aparece predeterminado de cabal manera mediante precisas reglas jurídicas normativas. La mera aplicación de las reglas jurídicas existentes, actividad política que nada nuevo engendra, que no supone una dirección creadora de los asuntos públicos, en el sentido de introducir una transformación esencial en la distribución del poder del Estado sobre la base de decisiones autónomas, esa actividad, pues, y la institución en que encarna pueden, en algún caso, ser políticas pero, normalmente, no forman parte del objeto de la ciencia política. Así, pues, esta ciencia se ocupa, preferentemente, de los problemas que surjan en torno al gobierno y a la legislación, y no dedicará su atención, o sólo lo hará en muy especiales circunstancias, a los de la jurisdicción y administración. En los casos, sin embargo, en que los órganos judiciales y administrativos se hallen capacitados para alterar, en forma sustancial, la distribución del poder político mediante decisiones autónomas, como es el caso —para citar sólo un ejemplo muy conocido— de la Suprema Corte Federal de los Estados Unidos; o bien, cuando la actividad judicial o administrativa suponga una traba o un estímulo para el gobierno o la legislación, como en las dictaduras, en que se realiza la concentración de los poderes, en uno y otro caso tales formas de la actividad estatal se incluyen, inmediatamente, en el círculo de problemas pertenecientes a la ciencia política.

El amplio campo de materias que abarca la actual ciencia política descriptiva puede detallarse, aproximadamente, del modo que sigue: en el centro aparece el problema de la organización y división del poder político y el de su adquisición, ya exponiéndolo con referencia a un Estado concreto, ya haciendo una exposición comparativa de una pluralidad de caracteres estatales concretos, ya, en fin, como una teoría sistemática del Estado en una estructura estatal más o menos general, por ejemplo en el moderno Estado occidental. Luego vendría la descripción y explicación de esta organización de poder en sus conexiones causales con las condiciones geográfico-climáticas, raciales y otras de carácter natural y con las peculiaridades económicas, militares, morales, religiosas, nacionales, etc., de la población, y también, y aun en primer lugar, su conexión con la constitución jurídica del Estado. También comprendería la crítica de esta constitución, así como de la total constitución política. Incluiría, asimismo, la descripción de las más importantes formas de autoridad política, de la organización y acción de los grandes grupos dentro del Estado (teoría de los partidos); la exposición del papel que desempeñan las ideas políticas en la formación y desarrollo de los cuerpos políticos; las relaciones de los poderes políticos organizados con los grandes poderes sociales, especialmente, en nuestros tiempos, las clases sociales y, también, con la Iglesia, la opinión pública, la prensa, así como, y de modo destacado, con las potencias económicas, enormemente

influyentes (capital financiero, industrial y agrario, sindicatos); y, finalmente, habría de referirse también al Estado en sus relaciones con los poderes internacionales y los otros Estados, ya se trate de relaciones federativas, confederativas o cualesquiera otras exteriores y de derecho internacional. En la moderna ciencia de la política predominan las cuestiones de política interior sobre las de política exterior, lo que se explica, de un lado, por el débil grado de racionalización logrado hasta el día en los procesos políticos exteriores y, de otro lado, por una notoria falta de comprensión para ese sector de la vida política, patente en los tiempos recientes. Los problemas jurídicos sólo interesan a la ciencia política en cuanto el derecho, como orden social escrito o no escrito, venga a legitimar, fundamentar o limitar, de modo efectivo, el poder político, y en cuanto ordene, de modo real, las relaciones de poder de los órganos estatales entre sí y con los habitantes del territorio o con otros Estados. Así, pues, constituye una parte de las ciencias políticas la doctrina político-sociológica del derecho, pero en manera alguna la jurisprudencia dogmática.

A pesar de todas las coincidencias en cuanto al método y de la general apelación a los hechos positivos del empirismo histórico-sociológico, la ciencia política moderna no ha conseguido aquella ausencia de prejuicios y aquella objetividad que fueran de desear; antes revela, tanto en su aspecto expositivo como en el crítico, una gran variedad de opiniones, mayor, sin duda, que en los siglos pasados. Las imágenes que se ofrecen, no sólo en lo referente a objetivos políticos e ideales para el futuro, sino incluso al emprender la descripción de la realidad política presente, son completamente diferentes, dependiendo ello de la importancia que se atribuya, para el presente y el porvenir, a los hechos de que se trate. Nadie niega, en principio, que la realidad política sea un constante devenir histórico-social. Pero, en cambio, se discute si el motor, relativamente no accionado por ningún otro, de tal devenir es el Estado, la nación, la clase, la raza, el genio o la masa, la geografía o la economía. En esta parte histórica, lo único que cumple hacer, respecto a tales discusiones —y sin repetir lo que se puede decir en otro lugar— es referirse a manifestaciones semejantes en el pasado. Debemos citar aquí las concepciones elaboradas en la época romántica y dirigidas especialmente contra el racionalismo y atomismo del pensamiento político jusnaturalista. Constituye la base común de todas ellas la afirmación de que lo históricamente realizado es un artículo de fe irracional y, por consiguiente, sobre el que no cabe discusión. Toda discusión científica queda descartada si, tal como lo hizo la escuela histórica, toda la vida política es referida al espíritu del pueblo, que obra de modo lento, inconsciente y orgánico y es esencialmente irracional. El punto de partida de esta doctrina, como en la concepción medieval del Estado, es un vago concepto del pueblo, que no quieren analizar empíricamente por estimar que tal propósito es puro atomismo racionalista. Lo mismo cabe decir de aquella otra doctrina que afirma que el Estado es un fin en sí, y califica de utilitarismo racionalista la cuestión del fin del Estado.

3. LA TEORÍA DEL ESTADO EN LA REALIDAD ESTATAL

DAHLMANN: *Politik*, 1835; MOHL: *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 1859; TRIEPEL: en *Verwaltungsarchiv*, vol. 5, 1897, pp. 314 ss.; REHM: *Allg. Staatslehre*, 1899; G. JELLINEK: *Allg. Staatslehre*, 3a. ed. alem., 1919; R. SCHMIDT: *Allg. Staatslehre*, 1901; KELSEN: *Allg. Staatslehre*, 1925; WALDECKER: *Allg. Staatslehre*, 1927.

La actual teoría del Estado no puede aceptar aquella estrecha delimitación en su problemática que conocieron las dos últimas generaciones. Pues las teorías del Estado de esa época dejaron sin examinar gran parte de los más importantes problemas teóricos y prácticos, como los de la naturaleza, función y unidad del Estado, el de sus relaciones con la sociedad, la economía e, incluso, con el derecho, los del Estado de clase, de la opinión pública, de los partidos políticos, etc.; o bien, si se ocuparon de ellos, lo hicieron en medida insuficiente.

Para poner bien en claro nuestro punto de vista sobre las relaciones entre la teoría del Estado y la vida estatal, vamos a considerar, como un problema previo, la propia problemática de nuestra ciencia. ¿Cómo surge esta problemática? ¿Sucede, acaso, que el investigador lleva, de modo arbitrario, a la realidad que se trata de conocer, aquellas cuestiones que a él personalmente le interesan, o sea que las preguntas que se hace dependen de su subjetivo capricho, sin rastro de una necesidad objetiva y sin más traba que la de los imperativos lógicos y el influjo de lo que, habitualmente, se estima como dominio de su especialidad? ¿O, por el contrario, son las propias interrogantes de carácter objetivo, de la realidad estatal que nos rodea, las que crean nuestra problemática, de tal forma que, en último extremo, es la misma vida estatal la que nos plantea los problemas, imponiéndonoslos, bien que con fuerza y según matices variables?

Sin titubeos, nos declaramos opuestos a la concepción que atribuye un origen anárquico-subjetivo a nuestra problemática. Y ello no sólo porque la vemos contradicha por la historia real de la cuestión, sino, además, porque descubrimos que tal concepción se basa en un completo desconocimiento de la función vital social de toda ciencia, en una falsa comprensión de la relación que existe entre el pensar y el querer, entre el sujeto y el objeto de conocimiento.

Quien acepte plenamente el carácter subjetivo de nuestra problemática debe, en consecuencia, admitir que la realidad social es un caos desarticulado que sólo puede ser ordenado gracias a los puntos de vista valorativos que aporte el investigador. La especial constitución del objeto de conocimiento que ello supone, según la cual todo objeto, no sólo el lógico-matemático sino también el histórico, es producido por el sujeto de conocimiento, tiene que admitir la existencia de un ser de ficción que interroga y conoce estando situado fuera de la realidad social; no puede utilizar el hombre vivo y real, que es el único que existe y que, aunque cultive la teoría del Estado, se halla siempre inserto en esta concreta realidad estatal gracias a la cual se ha formado y a la que, a su vez, ayuda a formar, en cuanto existe en y con ella y a la que encuentra siempre en sí, con placer o con desagrado, como buena o mala, aquietadora o cuestionable. Todo conocimiento sobre el Estado tiene que partir del supuesto de que la vida estatal incluye siempre al que investiga; éste pertenece a ella de un modo existencial y no puede nunca abandonarla. No es el Estado un objeto extraño al sujeto que interroga, algo que, especialmente, se halle

“frente a él”; por el contrario, lo que constituye la esencia de tal relación es la identidad dialéctica de sujeto y objeto.

Toda cuestión pura tiene, por eso, su origen en la cuestionabilidad relativamente objetiva de la vida, fácticamente convivida por nosotros. Las cuestiones arbitrarias engendran problemas aparentes; los problemas serios y fecundos son extraídos siempre de la misma vida del Estado. De la capacidad que la teoría del Estado muestre para responder a tales cuestiones y para ayudar a vencer dificultades concretas y explicar oscuridades reales de la vida práctica del Estado depende, únicamente, la justificación de su existencia. Sucede, sin embargo, que a causa del alto grado de desarrollo de la teoría y de la práctica sociales de nuestros tiempos, sólo puede ser determinado el valor práctico de un problema y de su solución mediante amplios rodeos y por el especialista.

Con lo expuesto queda dicho que nunca haremos teoría del Estado por amor a la teoría. No puede haber en nuestra ciencia cuestiones fecundas ni respuestas sustanciales si la investigación no tiene un último propósito de carácter práctico. Una concepción errónea, pero muy extendida, afirma que una tarea científica es tanto más perfecta y profunda cuanto más distante y ajeno permanezca el espíritu que conoce frente a su objeto. La prueba definitiva de que lo contrario es lo cierto la ofrece la historia de la teoría del Estado en Alemania, en los últimos cien años. En la primera mitad del siglo pasado, las figuras más destacadas de la teoría del Estado, en Alemania, eran los exponentes de una clase que luchaba en el palenque político y, casi en su totalidad, políticos prácticos. Desde hace dos generaciones la burguesía alemana aparece políticamente saturada y los tratadistas alemanes de teoría del Estado, que se jactaban de no tener nada que ver con la política práctica, dedicaron los mayores esfuerzos a “despolitizar” su disciplina. ¿Hay todavía quien pueda abrigar alguna duda sobre cuál de esas dos corrientes de teoría del Estado fue más fructífera, más profunda y de más valor para la vida, la de los políticos Dahlmann, Stahl, Stein y Mohl o la de los apolíticos Gerber, Laband, Jellinek y Kelsen?

Estos últimos autores pretendían, queriendo como engañarse a sí mismos, que les era posible eludir la problemática política de su tiempo; pero, de hecho, se vieron forzados a aplicar soluciones históricamente desplazadas a los problemas tradicionales o, al contrario, a adoptar soluciones tradicionales sin recoger, con ellas, las cuestiones a que respondían. Nació, de esta suerte, una teoría del Estado cuya parte más valiosa, cultivada sobre todo por Georg Jellinek, era una historia de conceptos; pero el trabajo principal se dirigió hacia la teoría “jurídica” del Estado que venía a parar en una teoría por la teoría, por cuya necesidad nadie preguntaba y para la cual tampoco podía encontrarse en la realidad nada que la hiciera precisa.

El único que, en esta época, suscitó la cuestión de para qué se necesita una teoría del Estado ha sido R. Schmidt, y ello es un innegable mérito de este autor. Si no se alcanza a poner en claro esta cuestión de su necesidad, la teoría del Estado no puede determinar su problemática de modo concreto y por fuerza ha de vagar en lo impreciso. Para R. Schmidt la teoría del Estado basa su necesidad en el hecho de ser una ciencia auxiliar de la ciencia del derecho. “Comprende —dice— todo lo que el legislador necesita para

poder llegar a establecer un derecho determinado de carácter político, y lo que el funcionario precisa para su racional aplicación” (I, p. 6). No hay inconveniente en declararse completamente de acuerdo con tal punto de vista si se extiende el concepto de la ciencia del derecho en la medida correspondiente y se prescinde de una consideración del Estado excesivamente burocrática.

De este modo de plantear el problema surge algo que se echa de menos en otras muchas teorías del Estado y ello es su mirada consciente dirigida hacia la propia vida estatal. De hecho, ciertamente, las teorías del Estado de todos los tiempos, aun aquellas que se decían expresamente generales en el sentido de una universalidad espacial y temporal, se limitaban, tanto en el material utilizado como en su problemática y en sus perspectivas políticas, al aquí y ahora, claros e inequívocos, del investigador, aunque éste creyera moverse en el terreno de la más pura teoría y no tuviera el más insignificante propósito político. Esta creencia, sin embargo, ha originado considerable confusión.

Dado que no consideramos posible una olímpica emancipación de nuestro conocer científico respecto a la realidad histórico-social, tenemos que establecer, por motivos tanto teóricos como prácticos, una expresa limitación espacial y temporal de la materia de nuestro estudio. El objeto de nuestra teoría del Estado es, por ello, únicamente el Estado tal como se ha formado en el círculo cultural de Occidente a partir del Renacimiento.

Contra la limitación temporal que nosotros establecemos objetará, tal vez, el historicismo que un fenómeno sólo puede comprenderse de modo cabal si se llegan a descubrir todas sus transformaciones *ab origine*. Tal opinión, según la cual toda investigación de cosas del presente requeriría, como base imprescindible, un conocimiento de lo pasado, en lo posible ilimitado, debe ser considerada, por diversas razones, como un prejuicio; prejuicio, por lo demás, tan antihistórico cuanto que es un resabio de la metafísica racionalista del progreso y de la evolución del siglo XVIII. Pues ni lo primitivo e indiferenciado puede ser la clave para explicar lo posterior y diferenciado —lo contrario es, justamente, lo cierto—, ni tampoco puede afirmarse que en todos los casos en que ha habido un cambio histórico tuvo lugar también una evolución. De esta suerte, el Estado de la Edad Moderna tiene tan poco que ver con el medieval —si es que se puede hablar de un Estado en la Edad Media—, tanto en lo concerniente a su estructura como a su función, que, en este caso, sólo puede hablarse de cambio y no de evolución. Lo mismo cabe decir respecto a las relaciones entre la estructura del Estado antiguo y la del medieval (cf. Jellinek, pp. 7 s., 22 s., 42 s.).

Los límites del conocimiento histórico son, en general, mucho más estrechos de lo que creía, por ejemplo, Gustav Schmoller, cuando puso al frente de sus *Elementos de la doctrina general de la economía política*, la frase de Goethe según la cual se encuentra a oscuras e inexperto “quien no sepa dar razón de tres mil años”. El propio Schmoller se vería en no menguado aprieto si hubiera de tomar en serio lo que esa frase expresa. Pues toda historia es, aun para los más eruditos historiadores, tan sólo un fragmento; periodos de luminosa claridad alternan con otros que permanecen en penumbra y aun con algunos que yacen en completa oscuridad. Pero, además, la historia, incluso para los historiadores más objetivos que tratan de exponer “lo que ha sido” con estricta fidelidad, es siempre

“historia del presente”, es decir, vista desde nuestra perspectiva actual (cf. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, pp. 1 ss.).

Dirigiéndose nuestra investigación hacia el Estado del presente, la cuestión del origen del Estado no es, por eso, decisiva para nosotros. La contienda entablada en torno a este problema, y en la que se utilizan oscuros conceptos y endeble hipótesis, no presenta mayor interés para el estudio del Estado de nuestro tiempo. Porque el afirmar que la estructura presente o futura del Estado depende, en forma decisiva, del hecho de que su nacimiento primario deba atribuirse a la lucha de clases o de razas o a otra causa, no pasa de ser un prejuicio historicista más. Es de realidad notoria que una formación política con un origen único puede desarrollarse, transformarse y cambiarse de muy diversos modos.

La limitación de la teoría del Estado al mundo político del círculo cultural del Occidente aparece también fundamentada y justificada, al menos en parte, por la perspectividad sociológica de nuestro conocer. La vida estatal autóctona de los países no europeos nos es tan extraña culturalmente, y en buena parte, además, históricamente tan lejana y el material disponible tan fragmentario y reducido, que con facilidad nos exponemos al peligro de interpretar erradamente las instituciones estatales de los chinos o de los aztecas, por influjo de nuestras perspectivas occidentales; pero aunque lográramos su cabal conocimiento, ello sería de poca o ninguna ayuda para la solución de nuestros problemas.

Si la materia de nuestro estudio aparece condicionada, en todas sus relaciones, de un lado por el objeto y de otro por la perspectividad de nuestro pensar, lo mismo cabe decir de la sistemática de la teoría del Estado. Siguiendo el modelo de las matemáticas, el pensamiento europeo de la Edad Moderna, y sólo él, planteó, a todas y cada una de las ciencias en particular y al conjunto de ellas, la exigencia de un sistema racional en el cual cada miembro tenía que ser previsto y “producido” partiendo del principio fundamental. Es de gran importancia que nos percatemos de la absoluta imposibilidad radical e incluso del contrasentido que supone un sistema racional de la teoría del Estado. Tal sistema es, únicamente, aplicable en las matemáticas y en la lógica formal porque estas ciencias del pensar operan, tan sólo, con formas conceptuales “puras”. Pues siempre que el conocimiento tenga que habérselas con contenidos de conceptos, hay que aceptar como dados y en su facticidad esos contenidos y en modo alguno podrán ser estimados como “producidos” por nuestra razón. El propio Kant, no obstante declarar que el concepto matemático de la ciencia era el ideal absoluto, se dio cuenta perfecta, sin embargo, de que la razón pura no puede formular juicios sintéticos creadores de los objetos, por lo cual sus principios “no se pueden obtener directamente, partiendo de conceptos, sino que sólo pueden lograrse de manera indirecta, relacionando estos conceptos con algo completamente casual, es decir, la experiencia posible” (*Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, p. 564).

Dado, pues, que en la teoría del Estado, lo mismo que en la ciencia del derecho y en todas las demás ciencias que no operan sólo con formas mentales desnudas de realidad, los contenidos de los conceptos no pueden derivarse del principio de la formación racional y, por consiguiente, son irracionales, no puede haber en esas ciencias un sistema

cerrado de conceptos; el contenido irracional interviene siempre, aquí, en la formación y en la estructura de las diferentes formas particulares, lo mismo que en sus relaciones recíprocas y, por esta razón, también en la estructura de la sistemática. No es posible, en estas ciencias, un sistema en el sentido de una definitiva fijación sistemática de las cuestiones; porque aun las mismas ciencias cambian con las aspiraciones e ideas de los hombres.

La conexión sistemática por la que la teoría del Estado, como ciencia, ha de ordenar sus conocimientos no puede, pues, ser la de una concatenación lógica. Su construcción y la articulación de sus resultados serán determinadas, preferentemente, y hasta donde sea posible, por el objeto, es decir, por la relación que guarden los hechos concretos con la estructura del Estado. Cuando la teoría del Estado persigue una sistemática abstracta cae, fatalmente, en el error de ordenar arbitrariamente los contenidos reales que encuentra — precisamente por querer articularlos de un modo escrupulosamente lógico— y, con ello, violenta y sacrifica la conexión natural que nace del objeto, en beneficio de un fantasma.

II. MÉTODO DE LA TEORÍA DEL ESTADO

1. LA IMPORTANCIA DEL PROBLEMA DEL MÉTODO

DILTHEY: *Introducción a las ciencias del espíritu*, 2a. ed., México, 1949, y *El mundo histórico*, México, 1944;* M. WEBER: *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre*, 1922; TILLICH: *System d. Wissenschaften*, 1923; KELSEN: *Hauptprobleme d. Staatsrechislehre*, 1923; E. KAUFMANN: *Kritik d. neukant. Rechtsphilosophie*, 1921; HELLER: “Krisis der Staatslehre”, en *Arch. f. Sozial-Wiss.*, 1926, pp. 289 ss.; HOLSTEIN: *Arch. Ö. R.*, 1926, pp. I ss.; SMEND: *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928.

LA NECESIDAD de investigaciones metodológicas surge de la situación en que se encuentra la teoría del Estado, lo mismo que la ciencia del derecho que en ella tiene su base. Cuando se habla, y con razón, de la crisis actual de la teoría del Estado no se debe ver en ella un fenómeno de decadencia, sino al contrario. La confusión caótica de las discusiones sobre temas de la teoría del Estado en la posguerra alemana significa, sin duda, en comparación con la situación precedente y con la que actualmente reina en el extranjero, un estadio espiritual más elevado, y si no cabe afirmar que ella represente un renacimiento científico, no puede negarse que constituye el síntoma de una problemática más hondamente vivida y de un sentido más serio para los problemas metodológicos. Así se reconoce también en el extranjero.

El impulso decisivo para ese hecho lo han constituido, evidentemente, las grandes revoluciones político-sociales que se produjeron, como consecuencia de la guerra, en Alemania, Italia y, más aún, en Rusia. Aquella seguridad de sí mismo que caracterizó el pensamiento político de la anteguerra sufre una grave conmoción. Habíase dispuesto, hasta entonces, de un conjunto de conceptos convencionales, procedentes todos, en medida mayor o menor, de la absolutización del Estado de derecho, liberal y burgués. Y aunque había discusiones científicas *intra muros*, los fundamentos de la construcción eran admitidos por todos; a tal punto que podía aceptarse de buena fe que todos los antagonismos existentes en la teoría del Estado no eran, en el fondo, otra cosa sino diferencias de claridad lógica.

Hoy no tenemos ya esta confianza lógica en la ciencia. Los fundamentos de la vida del Estado y del pensamiento sobre él, que nos había legado la tradición, se han visto conmovidos y, poco a poco, se abre paso la idea de que no tiene sentido científico discutir sobre resultados si no se está de acuerdo sobre los supuestos básicos. Hasta nuestros días era posible —aunque ello no resultara precisamente muy científico— que los contrincantes no se preocupasen gran cosa por poner en claro los supuestos teóricos, y deducían sus resultados de conceptos fundamentales formados de un modo

completamente ingenuo, porque todos creían ya saber perfectamente lo que era el Estado, el derecho, etcétera.

Una vez que los supuestos fundamentales se hacen problemáticos, se impone, en primer término, la necesidad de su examen y la de controlar la vía o método por medio del cual el pensamiento capta su objeto. Dentro del método hay que ocuparse de la relación que existe entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, del problema de la actitud cognoscitiva y los modos de trabajo y del modo de formación de los conceptos. Quien se haya dado exacta cuenta del método que sigue y haya comprendido por qué su antagonista científico hubo de llegar, por otro camino, a resultados distintos, podrá afirmar, de modo definitivo, que la oposición radica en los supuestos y, con ello, renunciará, cuando trate de cada cuestión, a citar las opiniones discordantes en notas profusas, cosa que constituye algo más que una falta de buen gusto en la ciencia alemana. Cuando, en cambio, se discute partiendo de los mismos o análogos supuestos metódicos, la metodología permite, evidentemente, llevar a cabo una crítica y un control inmanentes y llegar a una decisión lógica en el caso controvertido.

Pero también es necesaria la metodología a causa de que la teoría del Estado, especializada según una división de trabajo, se ve obligada por ella a ponerse en contacto con las corrientes fundamentales de la época y con la totalidad de su conciencia científica. El Estado es únicamente un contenido parcial de la compleja realidad de la vida, de la cual lo aísla la teoría del Estado. Pero los conocimientos que integran esta teoría sólo pueden tener valor si ese aislamiento se complementa con una constante referencia a la realidad total, ya que sólo en ella tienen vida y verdad.

El mérito de haber puesto sobre el tapete, en forma radical, la cuestión del método en los estudios de teoría del Estado recae, sin duda alguna, sobre Hans Kelsen y los seguidores de su teoría pura del derecho. Bien hace, en verdad, la teoría alemana del Estado al rechazar, casi sin excepción, el método kelseniano y sus resultados. Pero, con ello, no ha hecho gran cosa si no pone, frente a la metodología de Kelsen, otra más satisfactoria. Y esto ha sido lamentablemente descuidado hasta ahora.

La claridad que la metodología puede aportar a la teoría del Estado se ve, evidentemente, sobremanera obstaculizada por la circunstancia de que la filosofía contemporánea, que debía ayudar al logro de aquel propósito, se revela incapaz de hacerlo. El caso actual de Kelsen nos muestra que los neokantianos de la escuela de Marburgo rechazaban la vida histórico-social. La escuela suroccidental alemana nos ha dejado algunas investigaciones metodológicas en los trabajos de G. Jellinek, M. Weber y, sobre todo, de E. Lask, pero no concluyó su obra. Sugestiones singularmente valiosas contiene la crítica de la razón histórica tal como fue emprendida por Dilthey en sus últimos años. También debe mucho la teoría del Estado a la fenomenología de Husserl; ella nos enseñó a hacer pasar a segundo plano la cuestión de la existencia e interpretación de un fenómeno, y tratar, en primer término, de captar su esencia que inmediatamente aparece. Mediante el análisis fenomenológico de la conciencia, se llegan a conocer, sin duda, ciertas estructuras generalísimas psicológico-sociológicas cuyo conocimiento es también sumamente importante o, más bien, imprescindible, en cuanto supuestos de una

teoría del Estado. Sin embargo, el intento de aprehender fenómenos históricos como el Estado por medio de la intuición evidente de las esencias, conduciría siempre a la absolutización de las condicionalidades histórico-sociales. Los más importantes estímulos para la teoría del Estado vienen hoy de Hegel y su método. Sin embargo, del renacimiento hegeliano, que tantos invocan, tal vez no haya quedado mucho más, en lo metodológico, de lo que, en sustancia, habían llevado a cabo Marx y Engels, en la llamada izquierda hegeliana, ya a mediados del siglo XIX.

2. LA TEORÍA DEL ESTADO ES CIENCIA CULTURAL Y NO CIENCIA NATURAL

DILTHEY: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, 2a. ed., México, 1947; SOMBART: *Anfänge der Soziologie, Erinnerungsgabe für M. Weber*, I, 1923, pp. 3 ss., FREYER: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930; HELLER: art. "Staat", en *Hdwb. d. Soziologie*, de Vierkandt, 1931.

Una teoría científica del Estado habrá de intentar comprender a éste de un modo inmanente y renunciará, como ya lo había hecho la ciencia europea de la Edad Moderna, a apelar a fuerzas sobrenaturales. En oposición a cualquier interpretación trascendente del Estado y la justificación a ella anexa, que reclama necesariamente la intervención de factores suprahumanos, la concepción inmanente del mismo implica hacerlo derivar de la "naturaleza humana". El sistema de conocimiento llamado "natural", que aparece en el Renacimiento, pretende derivar lo mismo la religión que la moral, el derecho como el Estado, de la conexión causal condicionada, al menos en parte, por el mundo exterior, y que en el hombre opera. La concepción teológica de la sociedad, característica de la Edad Media, queda, con eso, liquidada. La concepción matemático-mecánica del mundo, que tantos triunfos se apuntó con Kepler y Galileo, aparece trasladada por Bacon a la esfera de la sociedad humana. La doctrina natural del Estado, así nacida, concebía la naturaleza humana como un esquema, regulado por leyes, de diversas "fuerzas" o "facultades" constantes del hombre, siendo esas fuerzas las que, bajo el influjo del "medio", es decir, de la geografía, la economía, la técnica, etc., creaban el Estado. Este esquema fundamental, en cuanto objetivo de una concepción inmanente de lo social, se ha mantenido sustancialmente hasta hoy, no obstante sus muchas y aun radicales transformaciones.

El problema más importante que se discutió dentro de esta concepción inmanente "natural", desde los siglos XVII y XVIII hasta nuestros días, fue el de si la naturaleza del hombre no es más que una parte de la naturaleza general o si, entre la naturaleza humana y la animal, existen fronteras profundas e infranqueables. Los "materialistas" eran monistas y se proponían conocer el reino animal y el humano con los mismos medios, es decir, los de las ciencias naturales. Entonces, como ahora, sostenían que no existe diferencia alguna esencial entre el Estado de los hombres y el "Estado" de las abejas, hormigas, castores y otros animales. Tal concepción tuvo su expresión más famosa en *La fábula de las abejas* del inglés Mandeville (1714), el mismo que llamó al hombre "the most perfect of animals". Esta doctrina de la sociedad y del Estado, de carácter

naturalista-materialista, ha llegado hasta nuestros días, e incluso, cierta literatura popular osa considerarla como singularmente moderna. Hay una línea que arranca de los materialistas ingleses y franceses de los siglos XVII y XVIII y que llega hasta aquella cuestión, propuesta como tema de certamen para el Congreso de monistas de 1900: ¿qué podemos deducir de los principios del transformismo en relación con la evolución política interna y la legislación de los Estados? (cf. las respuestas en *Natur und Staat*, 1903); y esa línea llega también hasta Karl Kautsky, quien, según su concepción “materialista, es decir, científico-naturalista”, sostiene que la ley darwiniana de adaptación al medio es una ley general de la naturaleza que debe aplicarse, también, como “teoría del medio”, a la sociedad humana, y, naturalmente, llega a decir que el principio “salus rei publicae suprema lex esto”, es válido lo mismo para las sociedades animales que para los hombres (*Materialistische Geschichtsauffassung.*, 1927, I, pp. 45, 436 ss., II, 630 ss.; cf. Korsch, *Material. Geschichtsauff.*, 1929).

No vamos a decidir aquí la cuestión general monismo-dualismo, sino, únicamente, el problema metodológico de si la conducta humana y la animal, con respecto al Estado y la sociedad, pueden ser estudiadas con los mismos procedimientos científicos. Desde luego, descartamos la posibilidad del monismo y, según eso, distinguimos las ciencias culturales de las ciencias naturales; y la distinción entre unas y otras la vemos, justamente, en aquello en que la viera —a diferencia de muchos marxistas— el propio Marx. Coincidiendo con él, tomamos como punto de partida una conducta que “pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad” (*El capital*, I, pp. 130-131).*

Con esto, aparece claro el principio de una separación objetiva entre ciencias de la cultura y ciencias de la naturaleza. La materia y el objeto de las primeras aparecen en todos los casos en que cabe concebir las transformaciones de la naturaleza como expresión y resultado de la actividad humana dirigida a un fin. La cultura aparece, así, como la inserción de fines humanos en la naturaleza, aunque cumple advertir que, al hablar aquí de fin, no entendemos esta palabra en un sentido racionalista-utilitario, sino en el concepto amplio en que, *v. gr.*, Dilthey la emplea. Según eso, los bellos dibujos que nos ha dejado el hombre de las cavernas constituyen también una conformación de la realidad según fines, en nuestro sentido.

El objeto de las ciencias de la cultura es, pues, aquella parte del mundo físico que podemos considerar como formación humana para un fin. No toda la realidad que el

hombre conforma interesa a los estudios de las ciencias de la cultura, sino tan sólo la que nos permite descubrir en ella la huella de la acción humana. El bloque de mármol que el hombre hizo saltar de la cantera no tendrá acaso tal condición; pero una vez trabajado por el artista, y aun también en cuanto haya recibido la menor señal de propiedad, presentará ya trazas inequívocas de la actividad teleológica del hombre, que no cabe confundir con las huellas animales.

No es sólo, sin embargo, el mundo circundante el que ha de ser concebido como algo producido y que deviene incesantemente a consecuencia de la formación teleológica del hombre, sino que este mismo, en cuanto ser social, y, por consiguiente, fragmento de cultura, debe estimarse en situación análoga. El máximo error del derecho natural radicaba, precisamente, en esta cuestión, porque al cambio de lo histórico contraponía una naturaleza humana que se creía que, en todo tiempo y lugar, respondía a la misma legalidad, y sobre esa naturaleza humana se construyó el *ordre naturel*. Esa tendencia a elevar a lo absoluto situaciones y formas humanas, considerándolas como algo inmutable y como teniendo el carácter de una ley de la naturaleza, responde a una profunda exigencia de seguridad que siente el hombre a quien, sin embargo, sólo es dado “ir de escollo en escollo”. Y puesto que hoy los contenidos sociales se estiman ya mudables, tratamos, al menos, de defender las formas sociales e individuales como una especie de naturaleza eterna.

No obstante, si queremos evitar muchos errores de la teoría del Estado y de la ciencia del derecho actuales, hemos de concebir al hombre y sus formas de conciencia como incluidas también, de modo permanente, en el curso de la historia, aunque haya de aceptarse como punto de partida una igualdad formal de predisposiciones en el género humano. Si se considera la naturaleza como “la existencia de las cosas, en cuanto está determinado por leyes generales” (Kant, *Prolegomena*, § 14), ni el Estado ni la sociedad podrán ser objeto de un conocimiento científico-naturalista, dado que nunca pueden considerarse como seres sometidos a leyes intemporales.

Hay que evitar, sin embargo, incurrir en la equivocación de creer que la delimitación de fronteras científicas entre la cultura y la naturaleza supone que la realidad aparezca desgarrada y hendida en esos dos campos. Por el contrario, es evidente que no existe una cultura independiente de la naturaleza y de sus leyes; pues la cultura nace, precisamente, del hecho de que el hombre se valga de las legalidades naturales para sus fines. La luz de nuestra habitación arde sólo en virtud de leyes naturales, que el hombre utiliza para vencer, por ellas, la noche que afuera, también por leyes naturales, reina. La cultura no es, pues, en modo alguno, una libre creación de realidad, condicionada únicamente por el poder del espíritu humano, sino una conformación de la realidad sujeta a las leyes psíquicas y físicas del hombre y de su material. Debiendo añadirse que el conocimiento de estas leyes por el hombre, la manera como son utilizadas, en suma, su acción social y su significación cultural es algo que cambia también con la historia.

La diferencia metódica que existe entre las ciencias de la cultura y las de la naturaleza radica en la diversa actitud del conocimiento humano frente a esas dos esferas de objetos. Nuestra relación con la cultura, como formación humana, es fundamentalmente

distinta de la que guardamos con la naturaleza. En aquélla el sujeto que conoce no se halla frente a un objeto externo y extraño, sino que el espíritu conoce vida espiritualizada, se conoce, en realidad, a sí mismo. “Sólo lo que el espíritu humano y el sentido humano han formado, impreso y tocado, sólo la huella humana nos enciende de nuevo. Lo que queda de tales expresiones o impresiones, de cualquier modo que sea, en cualquier lugar, nos habla, nos es comprensible” (Droysen, *Historik*, 1868, § 7).

Este “comprender” característico de las ciencias de la cultura constituye una especie singular de la aprehensión del objeto, y su singularidad consiste en que las transformaciones que tienen lugar en el mundo son concebidas desde el punto de vista de los fines del hombre. Comprendemos la cultura. Sólo porque nosotros mismos somos un pedazo de cultura. Sólo “por una trasposición basada en la plenitud de las propias vivencias” puede penetrar nuestra mente en las exteriorizaciones vitales de los demás (Dilthey, *Mundo histórico*, pp. 139-140).

Donde no haya ninguna traza humana psicofísica nada entenderemos y sólo podremos, a lo sumo, y ayudándonos de analogías más o menos vagas con la actividad teleológica del hombre, explicarnos algo de la naturaleza viva. Así sucede que, respecto a los animales, de ordinario sólo podemos descubrir una conducta mecánico-reactiva. Pero cuando se comprueban en ellos reacciones tendientes a un fin, lo que parece acontecer en algunas especies, la psicología animal emplea siempre analogías humanas, y de la propia fantasía reproductora del hombre se sacan consecuencias para la conducta de los animales. No cabe, en cambio, esperar que de la psicología animal pueda conseguirse una más profunda comprensión de la conducta del hombre en el Estado.

Nadie ha combatido de modo más certero y completo que Marx esa superstición, de tan difícil desarraigo (cf. también Oppenheimer, *System der Soziologie*, I, 1922, p. 69), que sostiene que el Estado y la sociedad pueden ser mejor comprendidos si se les compara con las sociedades animales. Para Marx, la sociedad civil es la más desarrollada forma de organización y, precisamente por eso, permite comprender todas las formas sociales” anteriores. “La anatomía del hombre es la clave de la del mono. Los indicios de lo superior en las especies animales inferiores sólo pueden comprenderse si lo superior es ya conocido” (*Kritik der pol. Ökonomie*, p. XLII). Aun cuando existieran en el mundo animal indicios de formas análogas al Estado, sólo podrían explicarse partiendo de lo superior y no al contrario.

La concepción inmanente del Estado no puede, pues, ser una interpretación suprahumana ni infrahumana del Estado, sino que tiene que ser, precisamente, humana. Pues sólo para el comprender humano “significan” algo estas formas psicofísicas de la realidad que se llaman Estado o cultura. El comprender es la manera específica de aprehender aquellos objetos que, si no son concebidos como formación teleológica humana de la realidad, carecen de existencia. Para quien no quiere comprender no existe la cultura. A semejante sujeto le será imposible captar los objetos: instrumento, casa, economía, Estado, o bien estos otros: trabajador, ciudadano, abeja-reina, porque todas estas formaciones sólo tienen sentido para el comprender humano. Siempre que se intentó estudiar el Estado desde un punto de vista científico-naturalista lo que se hizo fue

dar a la naturaleza, inconscientemente, significaciones de carácter humano-estatal. Cuando, por ejemplo, Neurath considera el Estado como un “conglomerado de hombres, calles, cárceles, armas, fábricas, etc.”, de acuerdo con su “fiscalismo”, lo único que podemos decir es que, para tal suerte de “ciencia unitaria sobre base materialista” también nos falta a nosotros la ingenuidad que Neurath echa de menos en muchos investigadores (*Empirische Soziologie*, 1931, pp. 44, 69, 73).

En apoyo de la consideración científico-naturalista del Estado se afirma que ella implica una superior certeza en el conocimiento y una objetividad mayor. Y esto no es exacto. Pues, al modo como lo han hecho primeramente con las significaciones culturales, estos investigadores suelen también, y aun con mayor motivo, imputar a la naturaleza valoraciones políticas antes de deducirlas de ella “según la ley”. Así, para el pacifista Kautsky existe en la naturaleza, de modo “normal”, un “equilibrio”; y esa naturaleza en la que no hay, antes de la sociedad humana, “guerra, crimen ni egoísmo”, viene a ser, en líneas generales, una especie de idilio pacifista (*op. cit.*, I, pp. 187, 231 ss., 279 ss.). En cambio, el rabioso antisocialista y biólogo Hertwig, también según la ciencia de la naturaleza y, por consiguiente, con la mayor objetividad, demuestra lo errado de un supuesto programa del partido social-demócrata (*Der Staat als Organismus*, 1922, pp. I s., 153 ss.).

3. LA TEORÍA DEL ESTADO ES SOCIOLOGÍA Y, COMO TAL, CIENCIA DE LA REALIDAD Y NO CIENCIA DEL ESPÍRITU

SPRANGER: “Zur Theorie d. Verstehens”, etc., en *Festschrift f. Joh. Volkert*, 1918, pp. 360 ss.; Kantorowicz: “Aufbau d. Soziologie”, en *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923, I, pp. 75 ss.; KELSEN: *Der soziolog. und der juristische Staatsbegriff*, 1922; SCHELER: *Die Wissensformen u. die Gesellschaft*, 1926; FREYER: *Theorie des objekt. Geistes*, 1928; MANNHEIM: “Ideologische u. soziologische Interpretation d. geist. Gebilde”, en *Jhrb. f. Soziologie*, II, pp. 424 ss.; LANDSHUT: *Kritik d. Sociologie*, 1929.

La doctrina dominante rechaza, casi unánimemente, la consideración de la teoría del Estado como una ciencia de la naturaleza. Pero justamente contra esta misma doctrina dominante hay que demostrar, con todo empeño, que tampoco el Estado puede ser objeto adecuado para un conocimiento del tipo que es característico de la “ciencia del espíritu”. Cumple tomar posiciones contra un “idealismo” que no aparece menos peligroso, ni en lo teórico, ni en lo práctico, que aquel “materialismo”; idealismo que afirma que el Estado, la economía y los demás sectores de la cultura constituyen “una esfera que no es corporal ni psíquica, sino que está integrada por formaciones de sentido no psíquicas, que es espíritu” (Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, 1930, p. 166).

La cuestión de si el Estado, en cuanto objeto de la ciencia de la cultura, hay que considerarlo como una estructura de sentido no psíquico, como espíritu objetivo, o, por el contrario, como una forma psico-física de la realidad, encierra extraordinaria importancia para la teoría del Estado y para la teoría del derecho. De la respuesta que se

le dé depende el juicio que haya de formarse sobre el carácter de la realidad y el modo de ser del Estado, el partido que haya de tomarse ante cada caso concreto. Y es, precisamente, a aquel “idealismo” al que referimos la inadmisibilidad de una teoría del Estado que considere éste como espíritu, idea, ideología, formación de sentido, orden normativo, abstracción, ficción o cosa parecida, con lo que le arrebatara el atributo de su realidad.

Tratemos, pues, de delimitar, primeramente, la esfera objetiva que puede corresponder al Estado. Para nosotros, la cultura es aquella porción del mundo físico que cabe concebir como formación humana encaminada a un fin. El hombre al labrar la tierra, construir casas, crear obras de arte o formarse a sí mismo o a los demás de modo consciente o inconsciente, es portador de cultura, posee y crea cultura. Frente a esta cultura subjetiva del hombre puede presentarse, como hace Simmel (*Philos. Kultur*, 1911, p. 278), una cultura objetiva en la que aparecen reunidas, como patrimonio cultural o espíritu objetivo, todas las formaciones del hombre emanadas de la conexión de sus vivencias, siendo indiferente que se hayan proyectado fuera de la psiquis, insertándose en la naturaleza, o no. Semejante objetivización de la cultura es admisible para determinados fines teóricos.

No se debe, sin embargo, pasar por alto el hecho de que todos los bienes culturales significan únicamente una posibilidad de la cultura y nunca su realidad. Todas las objetivaciones técnicas y estéticas de los griegos y romanos no constituyeron para los bárbaros un bien de cultura. La cultura está en el hombre y sólo en él (cf. Rothenbücher, *Ueber das Wesen des Geschichtlichen*, 1926, p. 78). El espíritu objetivo sólo cobra realidad como espíritu subjetivo y carece, en absoluto, de existencia si no es vivido y comprendido, con realidad psíquica, por los hombres.

Esto es aplicable tanto a las formaciones o estructuras culturales insertas en la realidad física como a las llamadas estructuras de sentido o conexiones de significación. Un idioma, un cuadro o un libro sólo tienen realidad, como objeto cultural, si son actualizados como cultura, en forma de realidad psíquica. Es evidente que los objetos de la naturaleza extra-psíquica que aparecen permeados por la formación cultural tienen también una existencia, que es independiente del hecho de que alguien lo piense y son — aparte de su calidad de bienes culturales— objetos de la realidad. En cambio los objetos ideales, como lenguaje, moral, derechos, etc., son, exclusivamente, objetos ideales y sólo tienen existencia al ser pensados y vividos.

Con lo dicho queda desplazado un peligroso y extendido error de la teoría del Estado por el que se atribuye al espíritu objetivo una esencia propia, científicamente comprensible e independiente de toda vivencia psíquica. Y no serían, según eso, los hombres vivos quienes poseen la cultura; ésta ya no sería la formación del ser humano sino un reino de conexiones de sentido corporeizadas, “formaciones objetivas sustraídas a la arbitrariedad y al casual capricho del individuo, y que aparecen ante éste como un poder real y coercitivo” (Vierkandt, *Stetigkeit im Kulturawandel*, 1908, p. 102).

Nada habría que objetar, en sí misma, a la afirmación de que, en todo estudio sobre la cultura, nos vemos obligados “a admitir una zona que no puede llamarse corporal ni

anímica [...]. Lo psíquico, que sólo se desenvuelve realmente en los individuos particulares, únicamente puede llegar a tener significación por el hecho de estar ligado a un modo supraindividual de formaciones de sentido no psíquicas” (Rickert, *Grenzen d. narurwiss. Begriffsbildung*, 1913, p. 181). Ese “ser ideal” intervendría —se afirma— en la formación de toda cultura; en nuestra propia estructura vital, sobre todo, hay espíritu objetivo “encerrado”; y por todas partes, “lo ideal aparece, en la cultura, entreverado con las realidades físicas y psíquicas” (Spranger, p. 365).

Si, con lo anterior, se quiere únicamente decir que, en toda actividad humana evolucionada, existe un plan humano “ideal” que, tal como es, sólo es posible gracias a una milenaria experiencia cultural de la humanidad, no se diferenciaría mucho este idealismo del materialismo marxista. No hay duda que si quiero comprar algo me anticipo “psíquicamente el resultado objetivo mediante una representación o serie de representaciones” (Spranger, p. 379). Lo que hay que ver es si de tal hecho debo concluir que existe un “ente ideal”, un espíritu objetivo al que se pueda atribuir una existencia independiente de toda realidad psico-física, o si este espíritu objetivo sólo existe en el espíritu subjetivo y no es, por lo demás, otra cosa que una abstracción científica.

La metafísica objetiva del espíritu, que va convirtiéndose, gradualmente, en una especie de misteriosa religión académica, se apoya, sobre todo, en las investigaciones lógicas de Husserl; estas investigaciones han revelado, con gran penetración, la independencia de las verdades respecto a los datos de la conciencia y de los conocimientos objetivos respecto a las vivencias psicológicas. La distinción se basa en el aislamiento de lo psicológico subjetivo respecto al contenido espiritual objetivo de sentido o significación de un juicio. Mientras que un juicio que se halle en la conciencia del hombre es algo individual y temporalmente determinado que los demás hombres sólo pueden vivir de distinto modo, todos los hombres viven la verdad de un juicio (verdadero) como algo idéntico, único e intemporal, es decir, como una verdad a la que le es indiferente cómo, cuándo y dónde es pensada (Husserl, *Log. Untersuchungen*, II, pp. 23 ss. y 247).

Lo que sucede con los procesos orientados hacia las verdades lógico-matemáticas debe suceder también —y éste es el *thema probandum*— con todos los demás y, por consiguiente, también con los procesos políticos del hombre. El contenido objetivo de significación de todas las formaciones culturales —se dice— debe ser independiente de los procesos psíquicos que las realizan. Las formaciones culturales vendrían a ser intemporales ya que, en su significación, no dependen de que sean o no comprendidas “por este o aquel sujeto concreto”. “Puede un hombre vivir en un Estado sin comprenderlo o llevarlo como una vivencia personal.” Las formaciones culturales tendrían que ser independientes de nuestras vivencias reales aunque nomás fuese por el hecho de que “sólo una parte mínima” de ellas entra en nuestras vivencias. “¿Cómo podría un Estado, aun refiriéndolo sólo a sus más visibles órganos y al orden jurídico válido en él, entrar en la esfera de vivencias de un individuo? El Estado, en esa esfera, no es más que uno entre muchos, existiendo, además de él, el arte, la ciencia, la economía,

la sociedad, la religión, cuyos contenidos jamás podrá agotar, en sus vivencias, un individuo” (Spranger, pp. 363 ss.). Así, pues, en las funciones del yo deben hallarse “acantonados procesos objetivos de pensamiento”; en su contenido significativo puede también participar otro yo, y ellos constituyen lo espiritual objetivo en el que pudieran encontrarse los “yos insularmente separados”, como en una comunidad (pp. 369 s.). Siempre se admite que el hecho de que las creaciones culturales no dependan de que sean vividas por los hombres constituye “el mayor enigma de la cultura”.

Antes de intentar su solución trataremos de darnos cuenta de la actitud intelectual que caracteriza a todos aquellos investigadores que sólo ven en la cultura un “objeto espiritual” (Dilthey, *Mundo histórico*, pp. 106, 170 s.). O. Spann, por ejemplo, al considerar todo lo social como espíritu y la sociología como “ciencia pura del espíritu” (*HWB d. Staatswissenschaften*, 7, p. 650), se encuentra, en este respecto, en la misma línea que Kelsen con su teoría pura del derecho, y en ella se hallan también las tesis de Spranger. Y otro neokantiano caracteriza, asimismo, lo social como “forma de sentido de la relación de espíritu a espíritu” (H. Oppenheimer, *Logik d. sozial. Begriffsbildung*, 1925, p. 71).

Basta la breve referencia anterior para darse cuenta de que la metafísica del espíritu de Hegel —por lo demás considerablemente realista—, hace tiempo interrumpida en su tradición, difícilmente pudiera incluirse en la doctrina que trata de eliminar de la cultura lo real. Los motivos de sociología del saber a que tal doctrina responde, se desprenden, tal vez, de las palabras de Dilthey, quien, admitiendo que la historia nos habla también de trabajo económico, de colonizaciones, guerras, fundaciones de Estados, etc., declara, sin embargo, que lo que a nosotros —es decir, a los intelectuales alemanes— principalmente nos mueve es lo “inaccesible a los sentidos”, lo que puede ser vivido y comprendido; “en torno a ellas gira todo el alboroto de la historia” (*Mundo histórico*, p. 102, y análogamente Rickert, *loc. cit.*). Esa conversión de la realidad social y política en “espíritu”, que llevan a cabo según el modo de las ciencias del espíritu, encuentra, acaso, su explicación psicológica en la actitud contemplativa de los eruditos, distante de la realidad, apolítica y burguesamente saturada, que se sumerge con fruición en el reino de las estructuras significativas, de las formas ya creadas y alejadas, por eso, del ruido de la historia, y que, frente al peligroso devenir de nuevas formas, muestra indiferencia, si no aversión.

Intentando una solución del enigma propuesto, no tardaremos en encontrarla al descubrir la existencia de dos confusiones inadmisibles; pues, de un lado, se equiparan, al menos metodológicamente, las formaciones sociales, como el Estado, con las estructuras o totalidades de sentido abstractas, como el derecho; y, de otro, se confunden las totalidades de sentido lógico-matemáticas con totalidades de sentido de carácter histórico.

Detengámonos primero en éstas. No hay duda que el objeto de las ciencias del espíritu son aquellas estructuras de sentido que tienen carácter de validez. Pero el supuesto de la validez, también para los contenidos de sentido lógico-matemáticos, es la base inicial real-psicológica. Decir que el contenido de significación podrá encontrarse, primeramente, en un juicio de la realidad, pero que —supuesta su verdad— es intemporal y no depende de si se ha realizado psicológicamente y en qué momento,

afirmar tal cosa es exacto para las proposiciones lógico-matemáticas, en cuanto formas puras del pensar, pero es falso para todas las demás conexiones de sentido. Éstas no tan sólo dependen de su actualización psicológica, sino que únicamente existen en los actos que dan realidad al sentido, no siendo otra cosa que “unidades de actos realizadores de sentido” (Tillich, p. 102). Es indudablemente cierto que el contenido significativo de un acto trasciende del correspondiente acto concreto y que la forma cultural que de tal modo nace —*v. gr.*, un saludo— no depende ya de su comprensión “por este o aquel sujeto particular”. Pero el contenido significativo jamás trasciende de la vida social real sin dejar de ser tal contenido significativo. Por lo menos para las ciencias de la cultura, no existe un espíritu que tenga una objetividad trascendente de lo social, es decir, una significación independiente de la vida humana. Si los “yos insularmente separados” necesitan del enlace mediante un tal espíritu “intercalado” en sus procesos mentales, la conexión social-estatal sería, en verdad, el máximo enigma de la cultura. El hecho, empero, de que nosotros vivamos, de ordinario, las formaciones culturales, no en el extraordinario volumen y plenitud de sus particularidades, sino por “fragmentos” o, mejor, según determinadas representaciones de la totalidad, nada nos dice respecto a su independencia psicológica.

La totalidad de sentido de carácter histórico no es nunca independiente de la realidad psico-física, sino que es, únicamente, un momento abstraído de esta realidad.

La otra inadmisibile identificación que dio lugar a ese insoluble problema ficticio fue la equiparación, al menos metodológica, de la formación social real a la conexión de sentido abstraída de la realidad. En rigor, ni Dilthey ni sus continuadores incurrieron en el error de no mantener objetivamente separadas las conexiones de sentido de los grupos de voluntad, la “organización externa de la sociedad” de “los sistemas de la cultura” (Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pp. 80 ss.), el Estado del derecho. La eliminación de esta fundamental distinción y el confundir el orden ideal con la organización real estaban reservados a la doctrina kelseniana. Sin embargo, Dilthey había ya vaciado de realidad al Estado, convirtiéndolo en espíritu, al formular un concepto de espíritu objetivo que comprende “desde el estilo de la vida, desde las formas del trato hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido, las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía”. (*Mundo histórico*, p. 232; cf. también Freyer, *Theorie*, 2a. ed., p. 64, y el lugar correspondiente de la 1a. ed.)

El mundo histórico-social veríase, de esta suerte, espiritualizado y convertido en el reino del espíritu. Al oír, aun hoy, a muchos teóricos expresarse en el sentido de corporeizar, si no personificar, el espíritu objetivo, pudiera creerse que ha tenido lugar la resurrección de la idea hegeliana del espíritu universal, el cual —para decirlo con las certeras palabras del joven Marx— como sujeto de la historia, hacía de los verdaderos sujetos históricos, de los hombres, predicados, a tal punto que, en último término, él mismo se convertía en “predicado de su predicado” (*Obras*, I, p. 426). El automovimiento hegeliano del espíritu se asemeja, como dice Stahl (*Rechtsphilosophie*, pp. 282, 272), al cuerno de postillón de Münchhausen cuyos propios tonos lo hacían sonar. No sólo en esta visión histórica, sino también en aquel método de las ciencias del

espíritu, el Estado vendría a ser, en el mejor de los casos, una idea y, a poco que descendiese de condición, quedaría convertido en mera ideología.

La formación social que se llama Estado debe ser diferenciada tajantemente, no sólo desde un punto de vista objetivo sino, además, metodológico, de toda estructura de sentido. El Estado no es espíritu objetivo y quien intente objetivarlo frente a su sustancia humana psico-física, verá que no le queda nada en las manos. Pues el Estado no es otra cosa que una forma de vida humano-social, vida en forma y forma que nace de la vida.

A los dos objetos, formación de sentido y forma social, corresponden dos actitudes del conocimiento completamente distintas y, en consecuencia, dos caracteres y métodos científicos absolutamente diferentes. Ya H. Kantorowicz (pp. 80 ss.) había reclamado una separación semejante entre ciencia de la realidad y ciencia del sentido. Con ello coincide, en parte, el programa de Scheler de una sociología real opuesta a la sociología cultural (Scheler, pp. 2 ss.). Más recientemente, H. Freyer intentó delimitar, en conexión con el materialismo histórico, la “sociología como ciencia de la realidad” frente a las ciencias del *logos*. En 1904, M. Weber había proclamado la existencia de una ciencia social como “ciencia de la realidad” con la misión de comprender, en sus peculiaridades, la circundante realidad de la vida en que estamos insertos (*Wissenschaftslehre*, p. 170). Pero, previamente, había vaciado, por decirlo así, de realidad su ciencia de la realidad, al limitarla a lo comprensible, a contenidos de sentido, al espíritu objetivo.

La distinción entre aquellos dos caracteres científicos se hace necesaria debido a que la construcción dialéctica de la realidad social reclama de nosotros dos actitudes en el conocer completamente diferentes. Toda actividad social del hombre es una unidad dialéctica de acto y sentido. La ciencia de la realidad parte, en su consideración de la actividad, del acto, y de la conexión “actual” de la realidad hacia su objeto. La ciencia del sentido aísla el contenido de significación o sentido, e investiga la conexión de sentido en su legalidad específica, sin relación alguna en lo posible, con la “actualización” real.

Ambos caracteres científicos habrán de ocupar nuestra atención como teoría del Estado y como ciencia dogmática del derecho. La misión de la teoría del Estado es investigar el Estado en cuanto realidad. Si su objeto es el Estado, resulta obvio que no ha de referirse sólo a una conexión de sentido o a un contenido afectivo que tenga su expresión en el Estado, ni tampoco a las causas psíquicas de la actividad estatal, únicamente, sino que ha de proponerse la aprehensión de esa formación de la realidad que se llama Estado. Es, por esta razón, ciencia sociológica de la realidad y no ciencia del espíritu o del sentido.

No quiere ello decir que la ciencia de la realidad haya de renunciar a la interpretación del sentido. La realidad social sólo conoce la unidad de sentido y acto, y es realidad social y cultura únicamente porque es vida empapada de espíritu. El Estado no es, ciertamente, una conexión de sentido, pero tiene un sentido. En el apartado anterior hemos visto que no existe un objeto Estado sin la comprensión de su sentido. Ahora debemos, sin embargo, mostrar que la comprensión del sentido, en la ciencia de la realidad, presenta un carácter completamente diferente del de las ciencias del sentido.

En la teoría del Estado, como ciencia de la realidad, el sentido se capta partiendo de la conexión de la realidad, mientras que en la ciencia del derecho, como ciencia de sentido, el sentido se aprehende partiendo de la conexión de sentido. Quien quiera determinar científicamente el sentido del Estado, por fuerza habrá de apoyarse siempre, en última instancia, en la conducta real del hombre y los objetivos que se propone. Por esta razón, los fines subjetivos de los individuos y el “fin” del Estado deben ser separados con escrupulosidad suma. Entendemos por fin el efecto de la voluntad calculado de antemano, es decir, aquello que se propone psíquicamente alcanzar un sujeto real de un modo concreto, ya sea consciente o inconscientemente. Cuando hablamos del fin objetivo o, mejor, del sentido del Estado, queremos referirnos no a los numerosos fines que, con el Estado, se proponen conseguir todos o la mayoría de los hombres, sino a aquel “fin” que debe cumplir el Estado en el seno de la conexión social real, que aparece actuada por hombres y sobre los cuales, a su vez, opera.

Esa comprensión del sentido, que realiza la ciencia de lo real, tiene que ser comprensión de la realidad social. El comprender parte siempre, como Spranger acertadamente declara, “de la totalidad de los factores participantes y sólo logrará poner de relieve los diversos momentos particulares si procede de la conexión del todo” (p. 392). No hay duda que, para el modo de comprensión característico de la ciencia del sentido, no existen “factores”, pues no se trata aquí de una actividad que se desarrolle en la realidad; sino de interpretaciones, construcciones o conclusiones dogmáticas, en o partiendo de la conexión de sentido, que tiene una legalidad relativamente específica, en cuya conexión la obra de arte, el precepto jurídico o cualquier otra formación del espíritu tienen su lugar y su función. Pero si queremos determinar el sentido del Estado no conseguiremos gran cosa con una intuición de las esencias en el reino ideal de las unidades de significación, o cualquier otra pura comprensión de sentido. La totalidad de la que hay que partir, necesariamente, para poder comprender el sentido del Estado, según el modo de la ciencia de la realidad, es la convivencia humana real, “la producción y reproducción de la vida real” (Engels, *Dokumente d. Sozial.*, II, p. 71). Según una consideración no metafísica, el sentido del Estado sólo puede ser su función social, es decir, la misión que tiene que cumplir como “factor”, como unidad de acción en la conexión de actividad social. “Comprender” este sentido no significa otra cosa sino “explicar” el Estado por la conexión social total en la que se encuentra. La opinión que, con Dilthey, llegó a ser dominante, según la cual sólo en las ciencias naturales habría un método explicativo-causal, pues en las del hombre sólo es admisible la categoría del comprender, constituye un error característico de ese proceso de “desrealización” de la realidad social y de la confusión entre la formación de sentido y la formación social. En O. Spann se ve bien claro a lo que puede conducir una sociología según la ciencia del espíritu, que, para ser consecuente, tiene que prescindir de la categoría de la causalidad, es decir, desterrar el concepto de efectividad de la realidad cultural y la base real de la “conexión de lo real”. A lo que nos dice aquel autor, en la economía y otras zonas de la vida cultural, nada hay que se desenvuelva “como agente, como material, como operante”. Todo es espíritu; no hay más que “ramificaciones de la totalidad”, y la historia

se convierte, de conexión de causa-efecto en conexión de sentido, de un encadenamiento de hechos en un silogismo de conceptos. La batalla de Waterloo, por ejemplo, no puede ser considerada, en modo alguno, como la “causa” que produjo la quiebra del régimen napoleónico; el único significado que puede aquí tener la “causa” es: “razón de un obrar estatal, u otro, conexo por un sentido y, por consiguiente (!), razón conceptual y no causal o real” (Spann, *Kategorienlehre*, 1924, pp. 6 s., 13, 294 s.). La confusión entre estructura de sentido y formación social, entre la lógica y la vida aparece aquí clara.

La conexión de sentido puede, en verdad, concebirse partiendo del “movimiento del pensamiento”, que es relativamente autónoma, pero la forma social sólo puede serlo partiendo del movimiento del hombre que actúa como una constelación, constantemente cambiante, de fuerzas efectivas. En la estructura de sentido no acontece nada, es historia acontecida; en cambio, la formación social es historia que está sucediendo y operando. Las formaciones sociales son grupos de voluntad y, en ellos, la voluntad humana actúa como causa final; su estructura ideológica no excluye, en manera alguna, la causalidad, antes la tiene por base. Sin duda que en las ciencias de la cultura no se trata nunca, en último término, con referencia a la cuestión causal, del problema de las leyes causales más generales, sino de las conexiones individuales concretas a las que podemos atribuir este o aquel fenómeno. Mientras la causalidad, en el terreno de la física, expresa relaciones de equivalencia puramente cuantitativas, es decir, que en el efecto nunca hay más de lo que la causa contiene, la causalidad, en el terreno histórico, significa que en el efecto hay algo nuevo con respecto a la causa, o sea, que se trata de una relación de producción cualitativa. Si Napoleón, después de la batalla de Waterloo, renuncia a la corona, se suicida o huye al extranjero son cosas que no estaban, ciertamente contenidas en el hecho de la batalla, aunque ésta, sin duda, ofreció fundamento real para esas tres posibilidades.

Para la ciencia del sentido, el problema de la causalidad carece de significación. Sus conexiones de sentido son, para ella, por ejemplo, bajo la forma de jurisprudencia dogmática, formas válidas y definitivas y plenamente emancipadas, en lo posible, de las condiciones reales de su aparición; es decir, independientes, en primer término, del proceso real de producción, de las condiciones de ambiente y real-psicológicas de su nacimiento, y, en segundo término, libres también, hasta donde sea posible, del sujeto de conocimiento; pues tampoco éste mantiene una relación de conocimiento de carácter existencial con la formación objetiva de sentido —por lo menos según la exigencia metódica— sino que esa relación es, en lo posible, pura. El jurista que llega a conocer un precepto jurídico no se debe sentir obligado por éste, sino que, únicamente, debe, comprendiéndolo, interpretarlo y, valiéndose de ciertos medios, insertarlo sistemáticamente en un todo jurídico.

En la actitud respecto al conocimiento que es característica de las ciencias de lo real, no existe ni la separación entre el que conoce y lo conocido, ni la oposición de un objeto independiente del sujeto. La formación social que queremos conocer somos nosotros mismos. Y no cabe que vengamos aquí a dar en la concepción de la conexión de sentido objetivizada, ni existe aquí ninguna teoría pura, porque estamos unidos existencialmente,

como dijimos, con el objeto de conocimiento; porque estamos incluidos colaboramos en el grupo social y mantenemos con él indestructibles relaciones de ser y voluntad. Frente al universal, aunque justamente por eso irresponsable, *tout comprendre*, de la actitud que adoptan las ciencias del sentido, aparece aquí el *ethos* característico de la ciencia de la realidad, que no se dirige, exclusivamente, a nuestro intelecto, sino además y en toda circunstancia, como luego veremos, a nuestra responsable decisión de voluntad.

Así, pues, la ciencia del sentido y la ciencia de la realidad, la jurisprudencia dogmática y la teoría del Estado, aparecen, tanto por sus objetos cuanto por sus métodos, claramente separadas.

No obstante, o justamente a causa de esta separación, cumple manifestar que la emancipación del conocimiento propio de las ciencias del sentido, respecto a la realidad social, no es jamás absoluta. Hemos distinguido entre conexiones de sentido lógicomatemáticas e históricas y no vamos ahora a examinar si esta distinción será, asimismo, sólo relativa. La separación de las conexiones de sentido históricas, y también de todas las jurídicas —que nunca son formas “puras”, sino que siempre aparecen condicionadas por la realidad—, respecto de su fundamento real y del sujeto de conocimiento, sólo es posible en una relativa medida; su conocimiento nunca puede ser, por tal motivo, “pura” ciencia del sentido. Una interpretación exclusivamente inmanente y sólo sometida a las leyes específicas de la correspondiente zona del sentido, será siempre insuficiente y requerirá ser completada, porque ninguna conexión histórica de sentido puede comprenderse cabalmente si no se tiene en cuenta la historia de su nacimiento y la situación básica psicológico-sociológica de la que ha surgido.

Así tiene que ser, porque las estructuras de sentido de carácter histórico, contra lo que corrientemente se sostiene, trascienden sólo en muy relativa porción del devenir histórico. No hay contenido de significación alguno que, al cabo de un tiempo mayor o menor, no haya experimentado un cambio, en su significación, más o menos importante. Si se objeta que ese cambio no afecta la “esencia” de aquella totalidad de sentido, ello implica que se ignora la correlación dialéctica entre ser y conciencia; se objetiviza aquella “esencia” —la cual se pretende trasciende de la realidad histórica, aunque, en realidad, aparece concebida de diverso modo por la conciencia de cada momento— y se hace de ella la cosa en sí. No se puede sostener que el precepto jurídico “todavía está ahí, si bien se ha obtenido de él algo distinto”, es decir, su significación, su contenido de sentido, se ha convertido, ciertamente, en una cosa distinta, pero “su ser objetivo” continúa siendo el mismo (Rothenbücher, p. 5). Pues la formación de sentido no tiene otro ser que su modo de ser concreto, que la significación actual que lo acompaña. Y el contenido de significación tampoco es independiente de su manifestación real. Si se ha disgregado el bloque de piedra del que se había hecho la obra escultórica, esta última ha quedado destruida en todos sus aspectos, incluso en su contenido de significación. Lo que se hace, tanto en las formaciones de sentido como en las formaciones sociales, no es suprimir el tiempo sino, tan sólo, “estancarlo” (en contrario, Freyer, *Soziologie*, p. 84).

Con todo lo que antecede, no queda destruida la autonomía metódica de la ciencia del sentido, que considera sus formaciones de sentido como algo inmanente y las hace

“valer” como formas que se apoyan en sí mismas. Debido al hecho de que todo objeto de conocimiento se engendra sólo mediante su aislamiento de una totalidad compleja, toda ciencia se ve obligada a emplear, en algún punto, al lado de sus métodos autógenos, procedimientos de trabajo heterogéneos, que tienen carácter autógeno en otras esferas. La ciencia del sentido sostiene su autonomía en virtud del peculiar y exclusivo objetivo de su conocimiento, puesto que los préstamos que toma de la ciencia de la realidad los utiliza únicamente como un medio para el fin de su específica interpretación y para la cabal comprensión de la conexión de sentido.

Como la totalidad de sentido no es, pues, más que un momento parcial abstraído de la realidad social, esta realidad admite y reclama, además de la interpretación según la ciencia del sentido, una interpretación sociológica de las formaciones de sentido. El Estado, lo mismo que las demás formaciones sociales, sólo puede ser interpretado según la ciencia de lo real; en cambio para la formación de sentido, y especialmente para el derecho, aquellos modos de interpretación constituyen algo científicamente necesario. La interpretación sociológica de los contenidos espirituales de la cultura no los considera a éstos de un modo inmanente, sino como una forma en la que se manifiesta la propia realidad social. Por este motivo, la interpretación propia de la ciencia de la realidad se preocupará por descubrir la relación que pueda haber entre las conexiones de sentido y el ambiente en que nacen, y comprender, hasta donde sea posible, su sentido en cuanto función social, es decir, hacerlas captables por los conceptos de la ciencia de la realidad.

Más adelante hemos de consagrar un capítulo al complicado problema de las relaciones entre el Estado y el derecho. Aquí, sin embargo, declararemos que la teoría del Estado no puede contentarse con una simple coexistencia de ambas interpretaciones sociológica y jurídica, sino que, como ciencia de la realidad, deberá dedicar su atención a la investigación del proceso denominado “método jurídico”, al que incumbe también una activa función social (cf. *infra*, pp. 329-330).

De este modo la teoría del Estado es, en todos sus aspectos, una ciencia sociológica de la realidad que, considerando el Estado como una formación real, histórica, se propone comprenderlo y explicarlo causalmente mediante la interpretación de la “conexión de actividad” histórico-social.

4. LA TEORÍA DEL ESTADO ES LA CIENCIA DE ESTRUCTURAS Y NO CIENCIA HISTÓRICA

TROELTSCH: “Der Historismus und seine Probleme”, en *Obras*, III, p. 192; LUKÁCS: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923; MANNHEIM: “Historismus”, *Arch. f. Sozialwiss.*, vol. 49, p. I; STERN: “Die sog. Seinsverbundenheit d. Bewusstseins”, *Arch. f. Sozialwiss.*, vol. 64, p. 492; ZIEGLER: “Ideologienlehre”, *Arch. f. Sozialwiss.*, vol. 57, pp. 657 ss.

Según una consideración inmediata y, por consiguiente, ingenua, la realidad social toda y, en primer término, su *status* político, el Estado, presentan el carácter de una rígida entidad objetiva. No se conciben las formaciones sociales como algo que ha devenido y

que deviene, no se le reconoce su condición de formas de la actividad humana. La mayor parte de la enorme masa de vivencias de nuestros antepasados, que actúa en nosotros como experiencia y formación, ha penetrado tan sólo en nuestro saber inconsciente. Sobre la base de estas experiencias, todas las formaciones sociales y formas espirituales posibles guían la corriente de vivencias del hombre en cuanto ser de cultura, y casi siempre sin que se aperciba de ello, por los cauces predeterminados por el lenguaje, las costumbres, el derecho, la familia, el Estado, etc. Se comprende, por eso, que la conciencia inmediata considere todas aquellas formas y formaciones sociales como algo que no ha devenido, como algo inmutable, regido por leyes eternas. Pues “la reflexión sobre las formas de la vida humana, así como su análisis científico, abre un camino contrapuesto al de la evolución real. Comienza *post festum* y, por ello, con los resultados del proceso de evolución completamente terminados. Las formas [...] presentan ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres traten de darse cuenta, no del carácter histórico de tales formas, que estiman más bien invariables, sino de su contenido”. Aparécese así, en fin, a los hombres su propio movimiento como un “movimiento de cosas a cuyo control están, en vez de ser ellas quienes las controlen” (Marx, *El capital*, I, pp. 83 s.). Si el pensamiento acepta tal concepción, se falsea por completo el carácter de la realidad social (cf. Lukács, pp. 57 ss., 94 ss., 198 ss.).

La conciencia ingenua debe ser superada por la crítica histórico-dialéctica. Si así se hace, aquel rígido mundo de cosas aparece, esencialmente, como historia, como un acontecer humano, como actos concretos de hombres reales en relaciones reales. El Estado pierde entonces su carácter estático y se convierte en un fragmento de la historia que está aconteciendo. Cumple advertir que, frente a esta constante transformación de la historia, no existe tampoco una conciencia humana invariable. Hay que admitir, sin duda, a pesar de toda historización, una estructura humana fundamental que permanece a través de los cambios. La idea de la unidad del género humano habrá de mantenerse dentro de muy amplios límites, salvo que se acepte la creencia histórica milagrosa de una transformación radical de la esencia del hombre encaminada ya hacia lo infrahumano, ya a lo sobrehumano. Resulta, sin embargo, indiscutible que todos los contenidos de conciencia y todas las formas de actividad y aun las mismas cualidades físicas del hombre se hallan sometidos al cambio histórico-social, cambio que suele provocar en la conciencia ingenua una sensación de asombro y de inseguridad.

Tan pronto como la crítica histórica desplaza esa conciencia ingenua, se desvanecen aquellas formas a las que se había atribuido condición de fetiches, de cosas; las formaciones sociales se muestran como procesos vivos entre hombres y los hechos que, según la concepción estática, se presentaban trascendiendo por completo de lo histórico y social e impenetrables a todo influjo humano, se revelan como formas históricas de la actividad humana. La historia aparece, ya sea ciencia, ya sea acontecer, como “lo que la humanidad sabe de sí misma, su autoconocimiento” (Droysen, p. 38).

La misión específica de la ciencia de la historia consiste en exponer este carácter de proceso de los fenómenos sociales. De esta suerte le pertenece la categoría fundamental del sucederse, de la serie temporal, del movimiento incesante y de la transformación

permanente de todas las formas de la actividad humana. Pero la teoría del Estado no es ciencia histórica y, por esta razón, resulta esencialmente inaceptable una teoría del Estado que, al modo de la de R. Schmidt, nos dé un resumen histórico del “desarrollo” del Estado, el cual, según eso, se considera, de uno u otro modo, como algo constante; y también debe estimarse equivocada una teoría del Estado que considere como clave de su construcción la integración, es decir, el proceso de renovación permanente (Smend, pp. 18 s.), pues en la multitud de los procesos de integración, que se suceden unos a otros, tiene que disolverse y desaparecer lo único que puede ser objeto de la teoría del Estado, a saber, la unidad del Estado que se afirma a sí mismo en todo cambio.

En cierto sentido, aquella ingenua concepción del *status* político viene a tener ahora aplicación, en un grado más elevado, para la teoría del Estado; ha de utilizar ésta, como punto de partida, un aspecto de la realidad social completamente distinto del de la serie temporal y no menos necesario que él. Por otra parte, sucede que toda “pura” consideración histórica, si no recibe la ayuda de ese otro aspecto, no sólo es insuficiente sino incluso imposible. Pues toda historia es historia de algo; no existe una “historia en general”. La corriente de la historia, lo mismo que la corriente de vivencias del individuo, no puede ser concebida como una totalidad indiferenciada en movimiento, sino que se nos muestra como una estructura, sobremanera diferenciada, de funciones y formas que se condicionan recíprocamente. Cuanto más alto sea el grado de civilización, tanto más fuerte será la integración y diferenciación de esta estructura. La ciencia de la historia no puede hacer otra cosa sino describir la sucesión y la momentánea coexistencia de las diversas actividades y objetivaciones de carácter político, económico, religioso, etc. Y menos podrá renunciar a tal diferenciación una historia universal que, en la actualidad, apenas existe más que como aspiración.

Lo que, sin embargo, el historiador y, con frecuencia, también el teórico del Estado olvidan fácilmente es el hecho de que las formas históricas de actividad, como el Estado, la Iglesia o la economía, no pueden nunca ser comprendidas y, mucho menos, interpretadas utilizando los medios lógicos de la ciencia histórica, es decir, con la categoría de la serie temporal. Sólo puede aprehenderse por medio del análisis de la interrelación que actualmente existe en la estructura social efectiva, por medio, diríamos, de un corte transversal practicado en la corriente de la historia. Este corte no nos revela un caos sino una conexión ordenada de efectividad, con algún grado de estabilidad, en cuya conexión las formas particulares, con una mayor o menor permanencia también por su parte, llevan a cabo funciones que se condicionan recíprocamente. Únicamente si logramos distinguir, en el conjunto de la realidad histórica, diferentes funciones y estructuras, presentará aquella corriente un aspecto ordenado y será entonces posible hacer, en la inagotable diversidad de hechos, una selección llena de sentido.

Con lo expuesto queda demostrado que es posible encontrar en la realidad histórica el punto de partida de la teoría del Estado como ciencia de estructuras. No puede olvidar, en ningún momento, que el Estado es algo que deviene; pero tampoco puede desconocer que el Estado da forma a este devenir político. Ha de darse cuenta de que le cumple llevar a cabo, justamente, aquello que la ciencia de la historia no puede realizar por sus

medios, a saber, la consideración del Estado como estructura histórica y como función, dentro de la totalidad de la estructura concreta histórico-social. Bajo el aspecto de la ciencia histórica, el devenir aparece, para emplear una frase de Hegel, como la verdad del ser. En cambio, bajo el aspecto de la teoría del Estado, ciencia de estructuras, el ser no aparecería, en modo alguno, como la verdad del devenir. Si tal creyéramos, vendríamos a dar por bueno lo que la teoría del Estado y la ciencia del derecho han venido haciendo, especialmente en la última generación, a saber, la absolutización del Estado del momento. Las categorías políticas, por el contrario, son históricamente mudables y las mismas funciones y, con mayor motivo, la estructura del Estado actual, dependen de la historia. Toda historia es un proceso único, una corriente cuya dirección no admite regresión, y la estructura estatal que pueda existir dentro de una determinada estructura social general es, esencialmente, inaplicable para cualquier otra situación histórica. “El Estado verdadero” de O. Spann (3a. ed., 1931) no contiene nada de verdad porque no es una realidad vinculada a lo temporal o al hombre; sin embargo, se le señala espiritualmente su articulación —por lo menos tal se pretende— como forma eternamente igual de una estructura fundamental eternamente igual (cf. Freyer, *Soziologie*, pp. 75 ss.).

El problema de la teoría del Estado consiste, pues, en concebir el Estado como una estructura en el devenir. Pues, por una parte, sólo existe el Estado si hay hombres que, en determinada situación y mediante sus actos reales de voluntad, operan para que llegue a ser. Pero, por otra parte, todos esos actos presentan un enlace y ordenación especiales, mediante los que se ordena su pluralidad en la unidad característica del todo activo que es el Estado. Si esta estructura tiene cierta permanencia, la teoría del Estado habrá encontrado ya su objeto; pero como dicha estructura o forma del Estado se halla constantemente inmersa en el río de la historia y sometida a un cambio incesante, aunque, de ordinario, apenas perceptible, no puede ser concebida como una forma cerrada. La historia fluye a través de ella. Por eso es absolutamente ineludible que la teoría del Estado busque, en lo devenido, lo que deviene, las tendencias de la evolución de la estructura del Estado.

5. LA TEORÍA DEL ESTADO Y LA POLÍTICA

R. SCHMIDT: art. “Politik”, en Stengel-Fleischmann, *Wrtb. d. d. Staats- u Verw. Rechts.*, III, 1914, pp. 83 ss.; LAUN: “D. Staatsrechtslehren u. d. Politik”, *Arch. Ö. R.*, vol. 43, pp. 145 ss.; TRIEPEL: *Staatsrecht u. Politik*, 1926; Karl MANNHEIM: *Ideología y utopía*, trad. esp., Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

De acuerdo con la concepción general de la vida y la actitud intelectual de las últimas generaciones, se creía que era posible trazar una tajante línea divisoria entre la política, como ciencia práctica y de valoración, y la teoría del Estado, como ciencia teórica y no valorativa. Nosotros no compartimos tal creencia y, por el contrario, la estimamos consecuencia de la nunca bastante censurada separación radical entre el sujeto y el objeto, gracias a lo cual pudo desconocerse, en la teoría del Estado, la relación que existe

entre lo teórico y lo práctico. El deslinde de los campos pertenecientes a esas dos ramas de la ciencia no es tarea fácil porque no existe general acuerdo sobre la nomenclatura y el reparto de sus competencias. El problema sería sencillo si por teoría general del Estado se entendiera, únicamente, el análisis dogmático de los conceptos generales positivos del derecho político, pero éste sólo es lógicamente posible en una teoría del Estado sin Estado, es decir, cuando se identifica a éste con el orden jurídico (Kelsen, *Staatslehre*, 1925). En los demás casos, las fronteras entre la ciencia política y la teoría del Estado son imprecisas. Como resabio del pensamiento jusnaturalista fue usual hasta hace poco equiparar la teoría del Estado con la filosofía del Estado, oponiendo ésta a la ciencia empírica de la política. Pero dado que la teoría del Estado se vale también de métodos empíricos, tal oposición carece de sentido.

Hoy predomina la opinión de que la ciencia política se diferencia de la teoría del Estado en que la primera es una ciencia práctica y valorativa, y la segunda teórica y libre de valoraciones. Tal distinción se apoya en la tesis de que existe una absoluta separación entre los juicios políticos del ser y los del deber ser, lo que, en tal forma planteado, no es exacto. Únicamente si esa oposición significa que unos y otros presentan distinto acento, encerraría algo de verdad. Podría, acaso relacionarse con la caracterización que hace Aristóteles del político: θεωρητικὸς τῶν ὄντων, πρακτικὸς τῶν δεόντων. Pero la distinción no se refiere a la de la ciencia política y la teoría del Estado, sino, en general, a la que existe entre la teoría y la práctica políticas. La teoría del Estado es también, en realidad, una ciencia práctica y no una ciencia libre de toda valoración y de toda política; y, por su parte, la ciencia política, en cuanto es ciencia, es también teoría. El ser y el deber ser aparecen tan entrañablemente entrelazados en todas las ciencias de la sociedad como la teoría y la práctica. No implica esto, sin embargo, desconocer la legalidad relativamente específica de los conocimientos políticos teóricos. Cualquier conocimiento o saber sólo tendrá valor para el político práctico si puede ser utilizado como arma, de manera inmediata, en la lucha política del día; por esta razón, hace, sobre todo, apelación al sentimiento y a la voluntad del hombre. En cambio el teórico de la política estima cada idea por su valor para el conocimiento y no, como el práctico, por el influjo que, a modo de propaganda, pueda ejercer en la conducta humana. No le está permitido al investigador de la política utilizar el conocimiento como instrumento actual de la dominación política, sino que, para él, ha de significar siempre una formación espiritual de sentido que debe conservar su autonomía relativa a través de las cambiantes situaciones políticas de poder. La voluntad de poder del teórico de la política debe subordinarse a su voluntad de conocimiento y, por esta razón, habrá de atender más a la fuerza intelectual del juicio que a la capacidad de exaltación ética o emotiva del hombre. El objetivo del político práctico consiste en el logro de una conexión ordenada de la actividad política; el del teórico de la política es una conexión ordenada del conocimiento político. Pero de tal distinción entre la teoría y la práctica participan, en igual modo, la ciencia política y la teoría del Estado, aun cuando los conceptos, más concretos, de la ciencia política puedan estar más cerca de lo práctico.

La especial naturaleza del Estado y de las demás formaciones sociales es lo que hace

que una ciencia de la política cuyo contenido consistiera en juicios de valor, prescindiendo de los juicios del ser, sea tan poco posible como una teoría del Estado que sólo contuviera juicios del ser sin ningún juicio valorativo. El devenir del Estado se concreta, en cada momento, en un ente actual; pero este ente presenta singular carácter, ya que es un querer humano-social, una realidad social, por ser actividad humana. En esta realidad del orden del ser, que siempre trasciende del presente y se proyecta en el futuro, nos encontramos existencialmente incluidos, es decir, con nuestra existencia total, con nuestro sentir, querer y pensar; en ella ocupamos un lugar, grato o adverso; por medio de éste mantenemos relaciones con dicha realidad y tenemos de ella cierta imagen; y, sobre todo, intervenimos de determinada manera, voluntariamente, en su evolución. No podemos conocer una realidad social si no participamos, a la vez, en su formación. Y tal situación no podría ser, en lo fundamental, alterada ni siquiera por una humanidad dotada de mayor sentido crítico para el conocer, a quien fuese dado realizar la proeza de convertirse en un sujeto puro de conocimiento, libre de todo influjo de la voluntad, y mantenerse, por sí solo, fuera de esa realidad. Pues una vez realizado tal prodigio, ese fantasma confinado fuera de la realidad no podría vivirla y pensarla más que como la puede pensar el hombre real, es decir, como realidad.

Los mojones con que se quiso jalonar la línea divisoria entre la política como disciplina valorativa y la teoría del Estado como disciplina que no se preocupa por juicios de valor procedían de aquella tendencia antihistórica que hacía del Estado una cosa rígida y de la que lo privaba de realidad, según los postulados de la ciencia del espíritu. Así, para Bluntschli (*Allg. Staatsl.*, VI, p. 2), G. Jellinek (p. 15) y otros muchos, la teoría del Estado y la doctrina del derecho político tendrían como misión estudiar el “orden estatal en reposo”, el Estado “como algo fijo y regulado”, y en cambio, la política se ocuparía del Estado “en su vivir”. Tal distinción es, sin embargo, radicalmente inaceptable porque el Estado, al igual que toda otra forma de la actividad política, sólo existe como institución en tanto se renueva de modo constante mediante la acción humana. La razón más seria para adscribir lo estático a la teoría del Estado y lo dinámico a la política radica en que la primera considera como su principal tarea la indagación de ciertos conceptos que tienen carácter básico para la ciencia política. En este sentido la teoría del Estado vendría a ser la parte general y de conceptos de la ciencia política teórica. Con lo cual se explicaría el carácter más concreto y cercano a la vida de la ciencia política, y el más preciso en sus conceptos y más claro en sus métodos de la teoría del Estado.

El propio Georg Jellinek se daba perfecta cuenta de que todos los procesos importantes de la vida del Estado han sido, antes de su nacimiento y en éste, objeto de consideraciones y decisiones políticas, y de que toda acción estatal acarrea efectos políticos. Y aún más: reconocía, incluso, que una absoluta abstracción de toda política conduce a “resultados vacíos” en los que se comprueba la ausencia de toda traza de forma viva (p. 16.) A pesar de eso, Jellinek permanece aferrado a los prejuicios de la doctrina científica de su tiempo. En vez de rechazar esa disociación de la teoría y la práctica, del orden estatal en reposo y en movimiento, acepta esos “resultados vacíos”, al parecer como algo ineludible, y pretende, únicamente, “completarlos” mediante la

observación de lo político.

Georg Jellinek reitera constantemente el intento de salvar la separación entre la teoría del Estado y la política, al menos en lo externo. El sueño de la época, o sea la eliminación radical de lo político de la teoría del Estado, se hace realidad en Hans Kelsen, y, por cierto, *ad absurdum*. Sólo podía creer en la realización de tal sueño quien osara negar al Estado la condición de realidad histórico-política. Tal hizo Kelsen —siguiendo la línea de la doctrina dominante de Gerber y Laband— al convertir el Estado en un orden normativo ideal, según los postulados de la ciencia del sentido, y al absolutizar, estimándolas como trascendentes de la historia, las formas jurídicas, privadas, en lo posible, de contenido; no obstante lo cual, como fácilmente se comprende, tales formas no pueden renunciar a su vinculación con lo presente. Con lo cual el experimento kelseniano vino a conducir, por modo paradójico, a una teoría del Estado sin Estado, ciertamente, pero no a una teoría del Estado totalmente emancipada de lo político.

La razón de esta singular pirueta se encuentra en la imposibilidad de separar el sujeto del objeto, sobre lo cual no nos cansaremos en insistir. El ser del Estado es, cabalmente, su devenir a través de actos de decisión política constantemente renovados, es su devenir en la lucha política entre poderes reales de voluntad, ante los cuales no es posible que el sujeto de conocimiento mantenga una absoluta neutralidad. Este modo de ser del Estado es lo que hace que los juicios puros del ser, libres de toda valoración y semejantes a las proposiciones lógico-matemáticas, sean completamente inadmisibles. No es, por eso, extraño que una teoría del Estado que, de acuerdo con los postulados de la ciencia del sentido, hace abstracción del acontecer real, de la vida estructurada, que es en lo que únicamente consiste el Estado, venga a encontrarse con que todo lo estatal se le ha volatilizado, yendo así a dar en la teoría del Estado sin Estado. El hecho de que esta teoría contenga todavía una concepción del derecho político que, aunque relativista y sin contenido, aparece claramente teñida de un tono liberal, es cosa que debe Kelsen a la circunstancia de que no se coloca como un sujeto “puro” de conocimiento, desligado de toda voluntad, fuera y por encima de toda realidad histórico-política, sino —bien que en manera ciertamente insegura— dentro de ella. Por lo demás, el propio Kelsen ha confesado, con absoluta sinceridad, en sus *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911, p. XI), la tendencia antisocialista de su restricción del concepto del Estado. “Ya que los resultados a que llego [dice el pretendido purista de la teoría del derecho] se aproximan a los de la vieja teoría liberal del Estado, no trataré, en forma alguna, de defenderme de la observación que se me puede hacer de que en mi obra se perciben síntomas de ese neoliberalismo que parece apuntar por todas partes.”

Por lo que con Kelsen ha sucedido llegamos a la conclusión de que la pretendida emancipación de la teoría respecto a la realidad política no limpia la teoría del Estado de lo político aunque sí la vacía de lo estatal; y si no la hace libre de toda consideración valorativa, la priva, en cambio, de todo valor. Como la teoría del Estado y la política no se pueden separar, tampoco se precisa que esta última venga a completar la primera, como piensa Georg Jellinek. Los juicios del ser, de la teoría del Estado son, en cierto modo, también juicios deontológicos. El ente Estado, como acaecer humano cuyo sujeto-

objeto somos nosotros mismos, sale de sí mismo mediante su contenido de voluntad y se proyecta en el futuro. Este contenido de voluntad se forma mediante un contenido político de valor, que no hay que buscar en una zona separada de la realidad del Estado, sino exclusivamente en la voluntad del hombre que actúa políticamente; los hombres, unidos en comunidades de voluntad y de valores por sus aspiraciones y concepciones políticas, se proponen conseguir algo para el futuro.

Quien quiera describir el ser del Estado, por fuerza ha de tener en cuenta las comunidades de voluntad y de valores que se actualizan en el presente del Estado y además referirse a su futuro. Pues toda representación presente de la estructura del Estado, cuya actualización se realiza en modo constantemente renovado, nace únicamente del hecho de que estimamos a un determinado poder de voluntad, frente a los demás, como el formador del futuro, es decir, que entre diversas tendencias de evolución, señalamos una como únicamente válida para el futuro, pudiendo ella ser, en relación con la situación presente, reaccionaria, conservadora o revolucionaria.

El citado Georg Jellinek había visto también hasta qué punto era imposible hacer una afirmación sobre el ser del Estado —como luego veremos— sobre su derecho, sin llevar a cabo una valoración de la importancia que puedan tener para el futuro los poderes de voluntad política. En manera desconcertante, empero, declara nuestro autor que esos poderes de voluntad de carácter político reciben “su contenido y su objetivo, mediante la indicación de lo políticamente posible”, de las investigaciones propias del derecho político, y no en primer término de las de carácter científico-social. Si esto es así, resulta insostenible su aseveración de que la política se dirige esencialmente hacia el futuro, y en cambio la teoría del Estado, como ciencia de lo que existe, se orienta hacia lo presente y lo pasado. La verdad es que no puede componerse una imagen del Estado en la actualidad sin una representación de lo por venir. Por tal motivo, la conexión entre la teoría del Estado y la política no es algo arbitrario, sino necesario; y sin un conocimiento de lo políticamente posible queda “excluida” la posibilidad de una fructuosa investigación del derecho político y, con mayor motivo, la de una investigación de sociología del Estado. Ello es lo que hace que el más somero análisis permita descubrir, en los representantes del “método jurídico puro”, a pesar de pretenderse apolíticos, una capa de “firmes conceptos políticos” como base de sus investigaciones (Jellinek, pp. 14, 16, 17).

El juicio sobre lo posible político se obtiene de la valoración de lo político real, es decir, de las diversas tendencias actuales de evolución. Por eso no hay nadie que, ante las fuerzas que actualmente contienden, pueda permanecer como un mero sujeto de conocimiento, sin ninguna relación volitiva con ellas; ni puede haber tampoco nadie que no vea la realidad política también “bajo el aspecto de su posible mutabilidad” (Landshut, p. 67).

De todo ello se desprende cuán impropio es esa antidualéctica oposición absoluta entre ser y deber ser, acto y sentido, voluntad y norma, tanto al diferenciar la teoría del Estado de la política como al distinguir la actitud del teórico político de la del práctico. Pues del mismo modo que la política práctica es, únicamente, el arte de lo posible, la teoría sólo recibe “su contenido y su objetivo”, teniendo en cuenta lo políticamente

posible. Ni la teoría ni la práctica pueden deducir sus ideas maestras del espíritu puro; una y otra han de extraerlas de las motivaciones psicológico-pragmáticas de los hombres reales. Si las tendencias políticas del futuro pueden “preverse”, como piensan los marxistas, mediante las tensiones dialécticas del presente, o si a lo actual se opone, en una mayor o menor concordancia con determinadas tendencias, un ideal para el futuro, es cosa que no tiene mayor importancia en este caso. Pues, de todos modos, la visión que del futuro tiene el dialéctico teórico es, también, una orientación valorativa que trasciende de la realidad, es decir, de lo presente, o sea, una “utopía” en el sentido de Mannheim (*Ideología*, p. 173), a la cual no puede renunciar. Porque sólo por el hecho de que la actualidad se le haga cuestionable, debido a ciertas tendencias que en ella actúan, puede plantearse un problema. Y únicamente por el hecho de considerar válidas determinadas tendencias de la evolución llega a encontrar una idea rectora que le permita orientarse, elegir e interpretar.

Resulta completamente fuera de lugar el intento de conseguir un alto grado de emancipación de la teoría respecto a toda consideración valorativa, por medio de la reunión de todos los puntos de vista políticos que pueden existir (como hace Mannheim, pp. 150 s.). Con una mera adición relativista de todas las posibilidades de orientación, lo único que se obtiene es desorientación. La suma de los programas de los partidos no conduce a una posición segura por encima de ellas, sino a la recíproca acumulación de todos los puntos de vista, con lo que se va a dar, necesariamente, en aquello a que lleva todo relativismo, es decir, al agnosticismo.

El conocimiento de la realidad política y su valoración se hallan, pues, entrañablemente unidos. Tanto el teórico como el práctico de la política encuentran siempre ante sí, de modo ineludible, la cuestión de determinar cuál de las diversas tendencias del presente habrá de conformar el futuro. Tales decisiones, naturalmente, no han de referirse a señalar si el querer formativo de la actualidad política es moralmente bueno, estéticamente bello o aparece como valioso según cualquier otro criterio de valor; lo único que hacen es descubrir, en tales tendencias, el “próximo estadio de la historia del mundo”.

La ciencia política precisa, esencialmente, de una teoría del Estado, ya de modo expreso o como algo tácitamente supuesto. Si quiere ser una verdadera ciencia, ha de procurar emplear las palabras Estado, derecho, poder estatal, Constitución, soberanía, territorio, pueblo, etc., según acepciones inequívocas y sin contradicciones. Pero tan necesaria como la teoría del Estado para la ciencia política, lo es la filosofía del Estado para ambas. Es filosofía toda actitud del pensar respecto al mundo considerado como unidad. Sin una inserción ideal de lo estatal en la universal conexión de una concepción del mundo, aunque sólo sea como algo sobrentendido, no es posible una ciencia política. Incluso aquella ciencia política que pretende ser no más que una ciencia puramente empírica y absolutamente antimetafísica de la realidad, posee siempre su propia filosofía y metafísica. Pues necesariamente ha de tomar posición frente a ciertos fundamentales problemas, ya que, prescindiendo de cuestiones gnoseológicas, y por lo menos de hecho, si no expresamente, debe pronunciarse, por ejemplo, sobre si el hombre procede en la

política, por regla general, con bondad o con maldad, racional o impulsivamente, si en la historia yace un sentido y si se debe creer en un progreso ascendente del hombre, en un destino humano, o no. Precisamente aquellas formas de la ciencia política que pretenden rechazar, del modo más categórico, toda filosofía, caen en la especulación metafísica al plantearse el problema de la realidad “verdadera” de los procesos políticos y resolverlo al modo naturalista o materialista. Porque no es sólo metafísica aquella teoría del Estado que, como se pensaba en la Edad Media, introduce factores superiores al hombre en la consideración de lo político, sino que también lo es aquella que proclame que las “últimas” fuerzas que impulsan el mundo político son causas infrahumanas y que los procesos políticos son simples epifenómenos de tales causas. La ciencia política empírica encuentra únicamente una pluralidad de determinantes del acontecer político. Al reducir todas esas determinantes a una unidad y hacer de ésta, a su vez, otra determinante suprema, sea o no de naturaleza espiritual, que a todas las demás domina, ha abandonado ya el terreno de la experiencia. Por esta razón deben considerarse también como especulaciones metafísicas la antropología política y la geopolítica, por cuanto sostienen que la verdadera realidad que determina toda política es, en un caso, la sangre y, en otro, la tierra. Y es también metafísica el materialismo histórico de Marx y Engels, al pretender explicar todos los procesos políticos, en último extremo, por los cambios técnico-económicos. Es verdad que a la ciencia se le señala, como un ideal, la explicación monista, pero, obsérvese bien, justamente como un ideal que, en cuanto tal, no es susceptible, por las vías de lo empírico, de una plena realización, sino tan sólo de un acercamiento. Cuando la teoría política busca responder la cuestión de un *ens realissimum*, de un motor que nadie mueve, en los procesos políticos, viene a caer, en realidad, en lo teológico y a convertirse en sucedáneo de una religión monoteísta. La moderna ciencia política no se distingue, según eso, de la filosofía política por el hecho de mantenerse alejada de toda filosofía y metafísica, sino tan sólo por su propósito de exponer todo lo que la experiencia política pueda descubrir por medios empíricos y sin apelar a la especulación lógica y metafísica.

Como, en todo lo hasta ahora expuesto, hemos insistido constantemente en el carácter indisoluble de la conexión entre lo teórico y lo práctico, entre la teoría del Estado y la política, es necesario que proclamemos ahora, con singular énfasis, la relativa autonomía de la actitud teórica; pues hay, en verdad, una gran diferencia entre la actitud del teórico y la del práctico de la política. Es evidente que el pensamiento político se halla, en último extremo, ligado a los antagonismos políticos. No puede, por eso, verse absolutamente libre de toda valoración; pero sí puede serlo más o menos. El teórico se esfuerza constantemente por subordinar su voluntad de poder a su voluntad de conocimiento. Para el práctico, en cambio, el saber y el conocer sólo tienen importancia en cuanto puedan ser inmediatamente utilizados como arma para la lucha política. No estima un conocimiento por su valor de tal, sino por la acción real que puede ejercer, mediante su influjo de propaganda, sobre las voluntades de los hombres. Es innegable que el teórico tampoco puede prescindir de las valoraciones; pero, para el práctico, la justeza de sus ideas conductoras se deduce de la práctica, es decir, del éxito que puedan

tener, para lo cual ha de apelar más al sentimiento y a la voluntad que al intelecto. Los argumentos del teórico no van dirigidos, en primer lugar, a nuestra capacidad de entusiasmo, a nuestro afán de actividad o a nuestra conciencia moral, sino a nuestro juicio racional. No es, para aquél, el conocimiento un instrumento actual de dominación, sino una formación de sentido que guarda una autonomía relativa frente a las cambiantes situaciones de poder. La cuestión que se formula no queda resuelta mediante la conquista o el afianzamiento de su posición de poder, sino sólo —para decirlo, justamente, con palabras del filósofo de la “voluntad de poderío”— con la honradez intelectual; ésta ha de sofrenar su voluntad de acción. Por este motivo, la idea-guía presentará tan sólo, para el teórico, el carácter de un hilo conductor del conocimiento, de hipótesis para su labor, hipótesis que ha de ser constantemente controlada y modificada; nunca tratará de defender, por encima de todo, su “utopía”, antes bien, estará siempre dispuesto a verse contradicho por la realidad empírica. En la práctica política, la distinción entre prédica, propaganda o agitación, de un lado, y teoría, del otro, sólo en muy raros casos plantea dificultades de alguna monta.

La hipótesis-guía de nuestra teoría del Estado consiste en la afirmación de que es insostenible la estructura clasista del Estado actual y que, por consiguiente, se aceptan como válidas las tendencias de evolución que a ella se oponen. Y precisamente por el hecho de que estas tendencias ponen en tela de juicio la realidad y la unidad del Estado, la cuestión cardinal de la teoría del Estado debe ser la de si es posible, y de qué modo, el Estado actual como una unidad que opera en la realidad histórico-social, como una estructura real e histórica.

6. LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS EN LA TEORÍA DEL ESTADO

RICKERT: *Kultur- und Naturwissenschaften*, 1915; COHN: *Theorie der Dialektik*, 1923; SCHELTING: “Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber”, *Arch. f. Sozialwiss.*, vol. 49, p. 714; WERTHEIMER: *Über Gestalttheorie*, 1925; PETERMANN: *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersch Gestalttheorie*, etc., 1929; HELLER: “Zur staats- und rechtstheoretischen Problematik”, *Arch. Ö. R., non seq.*, vol. 16, pp. 321 ss.; K. MANNHEIM: *Zur Logik d. konkreten Begriffs*, 1930; SCHINDLER: *Verfassungsrecht und soziale Struktur*, 1932; STOLTENBERG y KOIGEN: en *Verhandlungen d. VII. deutschen Soziologentages*, 1931.

La teoría del Estado es ciencia de la realidad. Aspira a conocer la realidad específica de la vida estatal que nos circunda. Sucede, sin embargo, que toda ciencia es una ordenación y transformación de lo real en la mente. No hay ciencia alguna que pueda reflejar inmediatamente la realidad en toda su enorme variedad, cumpliéndole sólo representarla en conceptos, mediante procedimientos intelectuales. ¿Cómo han de ser, pues, esos conceptos a fin de concebir adecuadamente el Estado y, sobre todo, si se quiere evitar que se le arrebatase su carácter de realidad?

Para una ciencia que, de modo consciente o inconsciente, se oriente en sus procedimientos hacia las ciencias formales del pensamiento o hacia las ciencias exactas

de la naturaleza, tiene que aparecer como imposible la formación de conceptos por nosotros requerida. Para una tal ciencia sólo existen, de un lado, la “ley” general y, de otro, el “caso” singular. El concepto “Estado occidental de la Edad Moderna”, que no es ni una ley ni un caso incluido en una ley, no podría ser recogido por ella.

En las proposiciones lógico-matemáticas y en las leyes de la física matemática, el pensamiento puede prescindir por completo del ser real —así, al menos, lo admitiremos— y, por consiguiente, no se precisa tener en cuenta, en esos terrenos, la realidad individual. Todo lo individual aparece reducido a lo general, suprimida toda cualidad individual al disolverse en determinaciones mentales puramente formales o en relaciones de intercambio no cualitativas; cada parte es sólo una cantidad del fenómeno total; y lo que le acontece al todo se determina por lo que son cada una de sus partes y por el modo como se reúnen para componerlo. La enorme impresión causada por los éxitos de la investigación de las leyes de la naturaleza, hizo que, a partir de Bacon, la manera de construir los conceptos mediante generalizaciones, que a aquélla corresponde, se extendiera, como modelo ideal, a otras regiones, incluso a la ciencia de la convivencia humana.

Pasando por alto el hecho de que a la física moderna no le bastan ya los meros conceptos-leyes, el fin de su conocimiento consiste, ciertamente, en obtener conceptos genéricos universales. No acontece así en las ciencias de la cultura. Como esa formación de conceptos mediante generalizaciones deja fuera, por principio, toda la realidad histórica, Rickert opuso a tal modo de formar los conceptos, característicos de las ciencias naturales, otro de tipo individualizador, peculiar de las ciencias de la cultura. “La misma realidad [dice el autor citado] es naturaleza si la contemplamos teniendo en cuenta lo general, e historia si atendemos a lo singular e individual” (pp. 2 ss., 60). Contrapónese aquí a la naturaleza, como la “existencia de las cosas en cuanto aparece determinada por leyes generales” (Kant, *Prolegomena*, § 14), una historia que presenta una conexión serial temporal de “individuos históricos”.

Sin embargo, la representación mental de la realidad social no puede lograrse ni con conceptos-leyes ni con conceptos individuales. Con conceptos-leyes no es posible aprehender ni una realidad cultural ni una realidad natural. Pues toda realidad es, sin excepción, individual, desde la última hoja de un árbol al hombre. La individualidad es algo irracional, y por muchos círculos concéntricos de conceptos genéricos que se establezcan, nunca podrá ser aprehendida en ellos. Como lo que a las ciencias de la cultura principalmente interesa es la realidad histórico-social individualizada, aunque las leyes y los conceptos genéricos de carácter general sobre la cultura pueden proporcionar ciertos supuestos fundamentales para el conocimiento de esa realidad, en ningún caso, sin embargo, pueden proporcionar este mismo conocimiento.

Si, por el contrario, se aplica consecuentemente la historización a la formación de los conceptos y se acepta sin reservas la máxima: “la forma carece de valor si no es la forma de su contenido” (Marx, *Nachlass*, I, p. 319), resulta imposible toda conexión superior, y el individuo permanece en su individualidad, pudiendo ser sólo contemplado pero ya no comprendido; ni siquiera podríamos representarnos una conexión serial histórica, y

mucho menos una teoría del Estado.

En rigor, apenas si existe una sola ciencia que pueda darse por satisfecha con esa posición entre ambos modos de formación de los conceptos, generalizadora e individualizadora. La teoría del Estado, que tiene como objeto el Estado occidental de la Edad Moderna, reclama una forma conceptual que, sin ser indiferente para con el contenido histórico concreto, no venga a confundirse con la individualidad del Estado real y particular; es decir, una forma que capte los rasgos característicos esenciales de una estructura histórica de la realidad, pero que tenga una validez que trascienda de lo meramente singular.

Es a Georg Jellinek a quien se debe —aunque ello se olvide con frecuencia— el haber puesto por primera vez de relieve la necesidad de que, tanto la teoría del Estado como el derecho, se valgan de tal modo de formar los conceptos. Cuando, en 1904, Max Weber analizaba con todo detalle (pp. 186 ss.) la formación de conceptos según tipos ideales, Jellinek había perfilado (pp. 30 ss.), con suma exactitud, su concepto de tipo, que no es, como el concepto de ejemplar de una especie, un simple representante ilustrativo de la ley. Jellinek analiza en su obra, con singular acierto, lo mismo el carácter individual-histórico que la validez que trasciende de lo singular, e incluso la importancia heurística de sus conceptos-tipos, y el procedimiento por el cual se llega a obtenerlos. El concepto típico-ideal no es, para Jellinek y Weber, un concepto concreto, no representa una realidad sino sólo el resultado de una abstracción que aísla y, a la manera lógica, idealiza. Pero, a diferencia de Max Weber, para quien la sociología debe formar tipos ideales, en lo posible “puros”, y buscar las “reglas generales del acontecer” (*Economía y sociedad*,* 1, pp. 18 s.), Jellinek pone de manifiesto lo estéril de una generalización llevada demasiado lejos (pp. 37 s.).

La formación de conceptos según tipos ideales, especialmente tal como aparece en Max Weber, no puede satisfacer las exigencias de la teoría del Estado, y ello por varios motivos. En primer término, el tipo ideal de Weber no puede representar el Estado como una estructura objetiva de la realidad, sino que por Estado entiende, tan sólo, una síntesis subjetiva mental realizada arbitrariamente por el sujeto de conocimiento. A través de la breve exposición que Weber hace del “caso más complicado e interesante”, es decir, el problema de la estructura lógica “del” (en modo alguno concretado) concepto de Estado, resalta claramente lo inaplicable de su tipo ideal a una ciencia de la realidad, que el propio autor propugna. Pues, según su parecer, no corresponde a la idea “Estado”, en realidad empírica, nada más que “una multitud de acciones y pasiones humanas difusas y discretas, de relaciones fáctica y jurídicamente ordenadas, en parte de carácter único y en parte que se repiten según ciertas reglas, todas las cuales se mantienen unidas mediante una idea, la creencia en normas que valen o que deben valer y en relaciones de poder de hombres sobre hombres”. Pero el concepto científico del Estado es “siempre naturalmente, una síntesis que *nosotros hacemos para ciertos fines del conocer*” (*Wissenschaftsl.*, pp. 170, 200 s.). Lo que, con otras palabras, quiere decir que al concepto del Estado, según el tipo ideal, no corresponde ninguna unidad real, sino que es una ficción o síntesis mental que el estudioso, procediendo soberanamente, puede

construir o abandonar a su placer, y para la cual utiliza un conjunto, carente de sentido, de actividades difusas, y una idea que las enlaza de cualquier manera. Nosotros conocemos ya el trasfondo gnoseológico de tal modo de formar conceptos: es aquella oposición, antidialéctica y reñida con la realidad, de un sujeto de conocimiento que, viniendo de afuera, “se acerca” al objeto, extraño a él, y mediante cualesquiera ideas de valor, completamente subjetivas, extrae de algo “absolutamente impreciso” una cosa arbitraria, puesto que depende exclusivamente de su consideración (p. 204). El hombre real, sin embargo, no vive jamás la vida social real como un caos o como algo absolutamente impreciso, sino como una estructurada conexión efectiva, en la que figura incluido; dentro de ella, el hombre no crea el Estado mediante una síntesis subjetiva, sino que se lo encuentra como una formación objetiva y real.

Con sus bases gnoseológicas, hemos de rechazar también los fundamentos psicológicos de la construcción conceptual de Weber. Pues aquel subjetivismo anárquico, para el que no existe una formación objetiva de la realidad social, se apoya, en último extremo, en la concepción que atribuye carácter de agregado a la realidad psíquica y, según la cual, el yo se engendra, de un modo sintético, por la suma de las sensaciones recibidas. Esta psicología ha sido ya superada por el concepto de estructura de Dilthey, el principio de la síntesis creadora de Wundt, la tesis freudiana de la determinación llena de sentido y, finalmente, por el concepto de forma (*Gestalt*) de Ehrenfels.

Para caracterizar, en la misma denominación, el procedimiento antisintético que seguimos para la formación de nuestros conceptos de teoría del Estado, hablaremos de concepto-formas o concepto-estructuras (cf. Tillich, pp. 59 s.). En cierto sentido, el concepto-estructura viene a ser lo mismo que el concepto típico-ideal. Es, así, toda forma algo general y particular a la vez; por sus leyes estructurales, aparece como determinante de otras estructuras, pero por medio de su individualidad, se separa de ciertas otras. El Estado occidental de la Edad Moderna tiene determinadas leyes de estructura que caracterizan la estructura del Estado alemán, francés, italiano; pero su peculiaridad individual lo diferencia de todas las demás estructuras de Estados de otros tiempos y círculos de cultura. Cuanto más general es el concepto-estructura, tanto más se acerca al concepto-ley, y cuanto más concreto, tanto más se aproxima al concepto histórico individual.

Lo característico de la forma, en lo que no coincide ya con el concepto-tipo, lo ha hecho ver de modo muy claro Ehrenfels valiéndose del ejemplo de la melodía transportada. En una melodía semejante, los “elementos” han cambiado por completo y, sin embargo, la melodía es idéntica. No cabe, pues, sostener que la melodía se construya como algo secundario, nacido de la suma de los fragmentos particulares sino que debe aceptarse que lo que en el individuo existe depende esencialmente de cómo sea el todo.

No puede pasarse por alto que la seductora argumentación de la teoría de la forma entraña, para la formación de conceptos de la teoría del Estado (y también para la propia psicología, cf. p. 300), el peligro de una objetivización corporeizadora. Si la forma no puede ser comprendida reduciéndola exclusivamente a sus “elementos” y a las leyes de éstos; si la forma, pues, no puede ser reducida a mera función y relación, tampoco

pueden ser considerados los miembros como funciones del todo, sino que conservan su vida propia y, mediante ésta, determinan, por su parte, la totalidad de la forma. Hay que recordar la diferencia que existe entre la melodía, como formación de sentido, y el Estado, como formación social. Esta última no es algo que se pueda desligar de los hombres, sino que es vida formada, y son sólo los actos de la voluntad humana los que actualizan, en forma constantemente renovada, la conexión estructural Estado, las motivaciones psíquico-reales que lo llevan. El carácter psicológico-histórico del concepto estructural concreto que se llama “Estado”, señala, pues, estructuras sociales reales, realizadas psíquicamente por hombres, y que son formas abiertas a través de las cuales circula el tiempo.

Con el concepto de forma se evitará, sobre todo, considerar la formación social como un agregado espacial, susceptible de ser dividido en partes; pues ni la estructura se puede derivar de los “elementos” ni éstos de aquélla. Sino que todo lo que se diga de los “momentos” —como, en lo sucesivo, los llamaremos siguiendo a Hegel— habrá de decirse también, necesariamente, de la conexión de forma, y viceversa. Con esta exigencia, sin embargo, viénesse a dar en insoluble contradicción con el modo analítico de formar los conceptos; o, dicho más exactamente, ese modo se revela, para nuestro fin de conocimiento, insuficiente, y tenemos que apelar a otro, a saber, al modo dialéctico de pensar. Y no porque el modo dialéctico de formación de conceptos no se base también en la separación y análisis del objeto, ya que todas las operaciones de aislamiento y análisis conservan, como grados necesarios aunque dialécticos del proceso del conocimiento, su derecho relativo. La diferencia está en que esos grados no deben estimarse definitivos, sino que han de ser desplazados y reclamados de nuevo por un grado superior del conocer, e incluidos luego en el conjunto, que es lo único que posee verdad y realidad.

No es sólo la conexión estructural la que puede encontrar, en el procedimiento dialéctico de pensar, algo que satisfaga plenamente sus exigencias. Todos los pares de opuestos, que ya hemos utilizado, como sujeto-objeto, sentido-acto, cuerpo-alma, psíquico-físico, ser-devenir, etc., sólo pueden ser comprendidos como oposiciones dialécticas. Estas separaciones, que realizamos con nuestro pensar discursivo, aparecen relativamente justificadas, pero siempre a condición de que sean referidas al todo y no se consideren como separaciones definitivas, pues, como tales, carecen de todo valor para el conocimiento, por cuanto vendrían a falsear la imagen de la realidad. La relación dialéctica consiste, pues, en que dos afirmaciones, que no pueden referirse la una a la otra ni ambas a una común raíz lógica, aparecen, sin embargo, unidas en un objeto real en el que, junto a la una, se halla siempre la otra.

La especial índole de este procedimiento dialéctico entraña una seria dificultad de exposición. Esta dificultad radica en el simple hecho de que no se puede decir todo al mismo tiempo y, no obstante, así debiera poder hacerse para satisfacer plenamente las exigencias de la conexión dialéctica, en la que cada afirmación tiene que relativizarse por referencia a las demás. Si comenzamos la exposición con una descripción de los momentos particulares de la estructura —lo que, naturalmente, nada tiene que ver con el

individualismo— no podemos describir, al mismo tiempo, el todo, que es, sin embargo, una condición del modo de ser de los miembros; y lo propio sucedería invirtiendo los términos. Por esta inesquivable dificultad es por lo que, justamente, hay que tener siempre muy presente el carácter dialéctico de la formación conceptual.

Constituye el propósito de la teoría del Estado la descripción e interpretación del contenido estructural de nuestra realidad política; el Estado no debe ser concebido ni como una conexión racional de leyes ni como una conexión de sucesión lógica o temporal. Pero, indudablemente, en la forma estatal operan leyes, y, de otra parte, su estructura es una forma abierta que permanece a través de los cambios históricos. Por tal razón, tanto los conceptos genéricos como los individuales son, en la teoría del Estado, no sólo posibles, sino incluso necesarios; pero su función es, sin embargo, aquí, la de servir únicamente como medios para un fin, que es el de concebir el Estado como forma, como una conexión real que actúa en el mundo histórico-social.