

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

FRANCISCO SUÁREZ: *Principatus Politicus*. Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña. «Corpus Hispanorum de Pace», vol. II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1965; CCI + 176 páginas.

En 1613 se publicaba en Coimbra la *Defensio Fidei*, el alegato de Suárez contra Jacobo I de Inglaterra. El libro III de la *Defensio*, titulado *Principatus politicus*, expone nítidamente la concepción suareciana del orden político, en especial en los nueve capítulos de su primera parte. Ahora, gracias a los buenos cuidados del Padre Elorduy y de Luciano Pereña, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas ha publicado, en edición minuciosa, esa primera parte del *Principatus*, en versión original latina y traducción española, con compulsas de textos, y extensa introducción a cargo del Padre Elorduy. La importancia de la obra y la personalidad de Suárez consideramos hacen a esta publicación acreedora a una recensión de cierta amplitud en la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS.

La filosofía política de Francisco Suárez se va desarrollando en el *Principatus politicus* como una primorosa urdidumbre filosófica, apoyada, sin embargo, en las realidades sociales y políticas. Suárez se ha propuesto enfrentarse a la doctrina del «derecho divino de los reyes» que propugnaba Jacobo I, y que sirvió de base al absolutismo monárquico europeo hasta que Cromwell y la *Gloriosa*, en Inglaterra, y la Revolución francesa, en el continente, van a dar al traste con el orden feudal. En un momento en que el pensamiento católico se reconcilia con el orden democrático surgido de la Revolución francesa, la concepción política de Suárez vuelve a presentarse ante nosotros llena de significado, enlazada a la tradición europea del derecho natural que serviría de motor a la revolución de Occidente. La *Pacem in terris* resulta así la etapa última de una evolución intelectual que, iniciada en la Escuela española del Derecho natural y de gentes, pasa por la Escuela europea del Derecho natural racionalista y los ideólogos de la revolución democrática, para fundamentar el moderno Estado de derecho.

En primer lugar, no considera Suárez necesario el régimen monárquico para la obtención del «bien común» de la sociedad, «nam ad regimen et conservationem civilis societatis humanae non est absolute necessarius unus monarcha» (I-5). Rechaza el pensador español la fundamentación del poder real en el derecho divino, porque «el poder político es de derecho natural; luego procede de Dios como autor de la naturaleza» (I-7), pero no directamente por mandato divino. Por el contrario, el poder no corresponde en principio a una determinada persona, o grupo de personas, sino a la totalidad de la comunidad: «Atque hinc evidens etiam est... potestatem hanc praecise spectatam, ut est ab auctore naturae quasi per naturalem consecutionem, non esse in una persona, neque in aliqua peculiari communitate sive optimatum sive quorumcumque ex populo, quia ex natura rei solum est haec potestas in communitate, quatenus ad illius conservationem necessaria est, et quatenus per dictamen rationis naturalis ostendi potest: sed ratio naturalis solum ostendit esse necessaria in tota communitate et non in una persona vel senatu; ergo prout est immediate a Deo, solum intelligitur esse in tota communitate, non in aliqua parte eius» (II-7). Es decir, que aunque el poder político procede inmediatamente de Dios, no reside como tal en el príncipe, sino en la comunidad, en el pueblo, y «el poder político supremo es una propiedad natural de la comunidad política y... precisamente por este motivo pertenece a la totalidad de la comunidad, a no ser que sea transferido a otro mediante una nueva institución; porque en virtud de la razón no tiene lugar otra determinación [distinta de la democracia] ni exige otra más inmutable» (II-8). De lo que se deducirá que «nullum regem vel monarcham habere vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediate a Deo vel ex divina institutione, politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione» (II-10).

Es decir, sólo de la voluntad de los hombres depende la forma concreta de gobernarse una comunidad política, no pudiéndose fundamentar, por tanto, un régimen monárquico en principios teocráticos absolutos. Suárez no ha hecho esta declaración de pasada; sino que insiste en ella: «Per homines immediate datur potestates regibus, quorum dignitas per illam institutionem creata est» (II-13). Y al ser una institución humana, el mismo pueblo que confirió el poder al rey podría recobrar ese poder mediante el ejercicio del derecho de revolución: «Si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti; hac enim nunquam se privavit» (III-3).

No nos debe llevar esta apreciación de la teoría democrática suareciana a ver en nuestro eminente filósofo una especie de profeta, como quiere el Padre Elorduy: «El análisis de Suárez se había adelantado más de trescientos años» (página XX), pero sí podemos advertir un claro proceso causal, lo cual es aún

más importante, que nos lleva de la Escuela española a la Escuela europea y racionalista del Derecho natural y al mismo *Contrato social* de Juan Jacobo Rousseau. En realidad, la ideología democrática estaba ya incubada en la Escuela española, aunque no se había llegado a una formulación plena; ni ésta era posible en la época de máximo apogeo de las monarquías absolutas. Ahora bien, nos parecen totalmente injustas las observaciones del Padre Elorduy sobre la aplicación de esta ideología matriz de la Escuela del Derecho natural al ideario de la revolución democrática de los últimos siglos: «Dos siglos más tarde, en la Revolución francesa y aun en el movimiento de la independencia de los virreinos españoles de América, las ideas democráticas de Suárez, de nuevo por conveniencias políticas, son utilizadas como favorables para el pueblo y contrarias a la nobleza. Ambas actitudes contrarias se basan en una interpretación partidista y facciosa del pueblo, que debe ser totalidad. El concepto suareciano de pueblo se funda en los principios eternos y absolutos de la sociabilidad humana. El pueblo como tal, prescindiendo de toda configuración política y entendido en toda su universalidad conforme a la revelación cristiana, tiene un valor anterior a la autoridad humana e independiente de ella. Al perfeccionamiento social progresivo en el orden natural y sobrenatural deben servir como medios las diversas estructuras políticas y jerárquicas. La autoridad ha sido puesta por Dios en la naturaleza y en la Historia para fomentar en el pueblo la unidad total del reino de Dios sometida al único poder absoluto, que es el dominio de Dios. Entre Dios y el pueblo está la jerarquía, escalonada en diversos grados» (págs. XX y XXI). Es curioso cómo el Padre Elorduy, después de tachar de «partidista y facciosa» la interpretación del pueblo por la ideología liberal y revolucionaria, construye una interpretación personal del pensamiento suareciano que no se encuentra confirmada por los textos originales (y por eso nos hemos cuidado de ir reproduciendo esos textos) y que responde en realidad a concepciones providencialistas y conservadoras expuestas en el siglo XIX por autores que poco tienen que ver con la tradición española del Derecho natural.

Porque ni Suárez reconoce jerarquías ni nos habla de la «unidad total del reino de Dios sometida al único poder absoluto que es el dominio de Dios». Por el contrario, los últimos capítulos de esta primera parte del *Principatus* van dirigidos a deslindar cuidadosamente el ámbito del poder espiritual del poder civil o temporal: «Dicendum est reges christianos habere potestatem civilem in suo ordine supremam, nullumque alium recognoscere directe superiorem intra eunden temporalem seu civile ordinem, a quo in actibus suae potestatis per se pendeant» (V-6). «At congregatio Ecclesiae licet sit unum corpus spirituale seu mysticum Christi, et in hoc genere habeat fidei, baptismalis et capituli unitatem; sed in se continet varia regna et republicas, quae

in politico genere nullam inter se habent unitatem» (V-11). «... non ergo promisit Christus Petro claves regni terreni» (V-14). «Atque ex his constat manifeste hanc potestatem spiritualem esse omnino distinctam a temporali... temporalis potestas ordinatur ad servandam reipublicae pacem et moralem honestatem... Potestas autem ecclesiastica ad aeternam salutem consequendam ordinatur» (VI-17).

Es cierto que Suárez no ha construido una teoría de la democracia como pueda hoy construirla un Carl J. Friedrich, y que de Suárez a Rousseau hay mucho trecho. Pero esto no impide que en su concepción se encuentren los elementos básicos para una elaboración posterior, y que los movimientos democráticos latinos (como los de independencia americana) se hayan apoyado en sus propias concepciones, en las concepciones tradicionales españolas, para proclamar la rebelión y promover el establecimiento de un nuevo orden político y social, no jerárquico, y en que lo espiritual y lo temporal hayan quedado claramente separados, tal como reclamaba nuestra Escuela del Derecho natural y de gentes.

Hemos, así, de agradecer al Padre Elorduy y a Luciano Pereña la meritoria labor editorial que han llevado a cabo, no obstante nuestras diferencias con el primero en cuanto al sentido de la concepción democrática de Suárez. Al igual que Domingo de Soto y Francisco de Vitoria han servido de bandera en la lucha contra el colonialismo en el siglo XX, las ideas suarecianas del poder civil pueden aún servir de poderoso motor renovador, de puente entre las concepciones tradicionales del pensamiento español y las nuevas exigencias de los tiempos, en un mundo en transformación, en una Iglesia renovada y en una Europa que aspira a olvidar diferencias pasadas.

MANUEL MEDINA ORTEGA

ROBERT PAUL WOLFF, BARRINGTON MOORE (JR.) y HERBERT MARCUSE: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston, Beacon Press, 1965; VIII + 117 páginas.

El tema central de esta, superlativamente interesante, colección de ensayos está expuesto con gran claridad en las páginas iniciales del de Marcuse: si se entiende por tolerancia la eliminación de la violencia y de la opresión, cuando menos en la medida necesaria para librar al hombre de la crueldad y de la agresión, la tolerancia resulta ser una «pre-condición» de la sociedad humana y, como tal, un fin político en sí misma; la pregunta es entonces si las formas de tolerancia que nuestra sociedad industrial ha heredado del

siglo XIX son verdaderamente tales, es decir, si efectivamente producen, o tienden cuando menos a producir, la liberación de la violencia y de la opresión. La conclusión es negativa, y por lo mismo que lo es, la posibilidad de instauración de una verdadera tolerancia adecuada a los niveles culturales y políticos de nuestra era envuelve una paradoja aparente, que se formula así: «La realización de la tolerancia exige la intolerancia hacia las políticas, actitudes y opiniones [hoy] prevalentes... [porque]... se toleran hoy políticas, condiciones y modos de conducta que no deben ser tolerados, en cuanto que están impidiendo, si no destruyendo, las posibilidades de crear una existencia sin miedo y sin miseria» (págs. 80-81).

En el ensayo de Wolff (*Beyond Tolerance*, págs. 3 a 52), el ataque se dirige hacia la seudotolerancia que va envuelta en el sistema y en la ideología pluralistas características de la estructura política de los Estados Unidos. Los núcleos de poder que están en la base de la sociedad política pluralista rechazan ya de antemano la presencia en su seno de intereses, grupos, opiniones y pareceres respetables, altruistas y, en cualquier caso, existentes, y por ello mismo con un derecho, por así decirlo, innato a ser oídos de alguna forma. A la «plataforma de poder» sólo acceden los grupos poderosos, quedando en sus laderas, sin voz ni virtualidad política, los que no lo son, ocurriendo al propio tiempo el propio fenómeno con la plataforma de cada uno de los grupos.

El gran remedio parecería poder encontrarse en la actitud y en la actuación Estado como representante institucional genérico del público. No es así, sin embargo; y no lo es precisamente porque en esta llamada comunidad pluralista quienes hacen oír su voz han ahogado previamente las voces de otros, o dicho de otra forma: el Gobierno puede actuar como árbitro, y hasta lo hace con éxito «en el conflicto entre *poderes* en competencia», pero no puede arbitrar, como debiera, entre intereses concurrentes porque «*intereses* legítimos han sido ignorados, suprimidos, derrotados o han conseguido organizarse a sí propios para una acción efectiva» (pág. 47; las expresiones «*poderes*» e «*intereses*», subrayadas en el original). No es cierto, pues, se nos dice, que en la sociedad pluralista el Estado arbitre entre intereses legítimos políticamente, sino entre poderes que articulan parcelas de interés con independencia de su legitimidad.

Con ello la tolerancia no es sino una tolerancia hacia estructuras de poder ya existentes, y el pluralismo político que las soporta no es ya «completamente ciego» respecto de los males que afectan a la comunidad política como totalidad (que son justamente los males sociales que componen la «fea América»: la pobreza de determinadas minorías en una sociedad afluente, la destrucción del paisaje y de las bellezas naturales, la inseguridad en la

calle por la criminalidad creciente, la vida en los suburbios de las grandes ciudades), sino que «como una teoría de la sociedad obstaculiza la consideración de precisamente el tipo de amplias revisiones sociales que puedan ser necesarias para el remedio de aquellos males» (pág. 52), y que, en desdichada contradicción con el ideal de comunidad desarrollada económicamente, hacen de América un país más peligroso y menos agradable para habitar a medida que sus ciudadanos van adquiriendo más riqueza.

La aportación de Moore, la más breve de las tres (*Tolerance and the Scientific Outlook*, págs. 53 a 79), aparte de la angustiada cita de Yeats con que comienza («los mejores carecen de convicción y los peores están llenos de intensidad apasionada») se centra sobre estos dos temas:

Sobre cómo la tolerancia está teñida de un chauvinismo por virtud de la cual los sucesos y actitudes que en el seno de una comunidad se reputan intolerables son tolerados respecto de otras, cuando no se imponen violentamente a éstas, y sobre cómo algún defecto básico y de raíz existe en la pretendida tolerancia de la sociedad contemporánea que impide ver la madurez del proceso revolucionario que está viviendo el mundo, no ya en el sentido de que pueda llegar un momento en que cuente con los asentimientos precisos para estallar en su aspecto destructivo, sino en el más hondo y profundo de que se quiere ignorar que existen ya hoy perspectivas realistas de lograr un orden social «más racionalmente organizado... [y]... con menos dolor, sufrimiento y estupidez autogenerada» (pág. 76).

Con el ensayo de Marcuse (*Repressive Tolerance*, págs. 81 a 117) se ha comenzado esta nota y se ha puesto de relieve cuál era su eje y, en cierto modo, el de todo el libro. A lo dicho pueden añadirse las consideraciones de suma agudeza que el ensayo contiene respecto de temas tales como la actitud tolerante o intolerante ante los movimientos de Derecha o Izquierda políticas; la perversión de la tolerancia que supone el conceder sus privilegios a fuerzas que claramente juegan en sentido opresor y antisocial; o el reexamen del problema de la violencia y de la tradicional distinción política entre acciones violentas y no violentas; respecto de esta última, por ejemplo, «la no violencia no sólo se predica, sino que se exige del débil; es [en cuanto a éste] una necesidad más que una virtud» (pág. 102).

En su conjunto, los tres ensayos son representativos, sumamente representativos se podría decir, de la profunda crisis intelectual que están viviendo hoy los Estados Unidos en su autorreflexión sobre su civilización, sobre su cultura, sobre sus modos de vivir en comunidad y sobre sus formas reales de estructura y modos de ejercicio del poder político y social. La crisis latente la han precipitado, de un lado, el asesinato del Presidente Kennedy,

y con este episodio, como tal parece sentirse, la frustración, momentánea cuando menos, de la apertura hacia una nueva inteligencia de los problemas actuales básicos, y de otro, las conmociones permanentes y contenidas que representan la guerra en el Vietnam y la nueva contemplación de los problemas raciales en las campañas de «derechos civiles». Parece como si la autoacusación lo fuera contra una cierta actitud de complacencia que sólo mira los aspectos brillantes de una civilización, combinada con una cierta superficialidad en este análisis complaciente que se niega a ver las vertientes desagradables y la potencialidad destructiva o regresiva de las mismas. Hay en estos ensayos una rebeldía mucho más profunda y significativa que la denuncia de Galbraith sobre los *pockets* de miseria en la sociedad opulenta; el tono recuerda mucho más al muy crudo de G. Myrdal («la infracase de gentes sin esperanza», «el olor a podrido que se levanta desde los sótanos de la noble mansión»; *Challenge to Affluence*, Londres, 1964. páginas 29 y 53).

Existan o no estas actitudes, y existan o no con la intensidad con que nos son descritas, sea real o ficticio el maniqueo, verdaderamente este libro es un ataque frontal y despiadado al mismo. En la introducción que firman los tres autores: «Para todos nosotros, la teoría y la práctica de tolerancia dominantes no son sino máscaras hipócritas para cubrir realidades políticas infamantes. El tono de indignación se eleva agudamente de ensayo a ensayo... Hay un sentimiento de cruda injusticia que surge de la mente y del corazón» (página VIII).

M. ALONSO OLEA

P. ARNAUD y otros: *Rousseau et la philosophie politique*. Presses Universitaires de France. Institut International de Philosophie Politique. París, 1965; 255 páginas.

De la filosofía política de Rousseau se han dado, como es bien sabido, numerosas e incluso contradictorias interpretaciones, basadas, fundamentalmente, en su concepto del hombre, en su idea del contrato social y en el sentido de la llamada voluntad general: existe, así, la tesis de Rousseau precursor de los modernos totalitarismos junto a la versión de Rousseau demócrata liberal, y la tesis de Rousseau revolucionario junto a la versión de Rousseau conservador y antiprogresista. Estas actitudes se encuentran representadas también en esta serie de trabajos presentados al Coloquio del Instituto Internacional de Filosofía

Política, celebrado en París los días 23 y 24 de junio de 1962, y que ahora, reunidos, aparecen en forma de libro.

* * *

Para BERTRAND DE JOUVENEL (*Rousseau, évolutioniste pessimiste*) el ginebrino Jean-Jacques es, sin duda, un hombre conservador y antiprogresista: «Rousseau es el filósofo antiprogresista por excelencia», escribe Jouvenel; las ideas prácticas de Rousseau en materia social son, añade, esencialmente conservadoras; ya que no se puede volver atrás —al estado de naturaleza— detengamos al menos el progreso: éste podría ser el lema del Rousseau, evolucionista pesimista, de Jouvenel. Su oposición al racionalismo de los filósofos de la Enciclopedia, su ataque a las ciencias y a las artes, su preferencia por el artesanado y la agricultura y el menosprecio de la industria y el comercio, son puntos que toma en consideración Bertrand de Jouvenel para su interpretación.

Puede muy bien decirse que ésta se fundamenta más en los dos *Discursos* de Rousseau (sobre las ciencias y las artes y sobre la desigualdad) que en el *Contrato social*, fijándose más, por tanto, en el ataque de Rousseau a la sociedad histórica de su tiempo —que ha corrompido al hombre natural— que en su construcción ideal, expresada como superación en el *Contrato social*. El análisis de Jouvenel, sin dejar de acertar en algunos rasgos del hombre Rousseau, peca, pues, de superficial e incompleto; su concepción de Rousseau conservador exige, así, una consideración más completa y detallada de la obra de éste.

* * *

PIERRE BURGELIN matiza mucho en su trabajo (*Hors des tenebres de la nature*) la tesis del conservadurismo de Rousseau; en primer lugar, señalando cómo, a pesar de su enemistad con «los filósofos», Rousseau no es ajeno a la razón, al siglo de las luces; cultura y naturaleza están en él implicados. Precisamente el resultado de las luces será permitir la edificación de un nuevo orden al cual tiende Rousseau como objetivo último; un nuevo orden —descrito en el *Contrato*— que supere el estado de cosas de la realidad histórica que ha corrompido al hombre natural.

Esto es lo decisivo para empezar a entender a Rousseau; distingue tres fases: una, el hombre en el estado de naturaleza; dos, el hombre en sociedad, corrompido por ella (el paso de una a otra y el ataque a la fase número dos se encuentra en sus dos *Discursos* mencionados); tres, el nuevo orden expuesto en el *Contrato social*. Rousseau piensa que no es posible volver atrás.

volver de la fase dos, social y de corrupción, a la fase una, estado natural de aislamiento y felicidad; en ese sentido, señala Burgelin, Rousseau no es un reaccionario: sabe que no es posible volver atrás y, por ello, construye su ciudad ideal, su nuevo orden; lamenta que el progreso sea inevitable porque él ha sacado al hombre del estado de naturaleza; pero se opone a esa realidad histórica queriendo fundar ese orden nuevo que haga que el hombre vuelva a encontrarse a sí mismo.

Es importante señalar la conexión razón y voluntad general, dirá Burgelin, volviendo a vincular a Rousseau con su siglo; y junto a ello insiste en el sentido utópico, ideal, de la ciudad del *Contrato social*, pero que «es una idea reguladora para juzgar a los Estados concretos». Rousseau estaría, por tanto, en esta perspectiva de oposición a un progreso concreto histórico de su tiempo pero, a la vez, de construcción de una ciudad ideal difícilmente realizable, según él mismo pensaba; el juicio sobre Rousseau deberá tener siempre en cuenta ambas perspectivas; sólo así su calificación como conservador o revolucionario podrá adquirir pleno valor y sentido.

* * *

En esta perspectiva, es importante el trabajo de HANS BARTH, *Volonté générale et volonté particulière chez J. J. Rousseau*; comienza haciendo presentes dos hechos: uno, las obras de Rousseau (especialmente el *Emilio* y el *Contrato social*) fueron condenadas y quemadas en París y Ginebra por considerar incitaban a la revuelta contra el orden público; su crítica a la sociedad corruptora del hombre natural y su superación en el nuevo orden —ya que la vuelta atrás es imposible— se interpretaron en ese sentido revolucionario, contrario al *statu quo*; segundo hecho: «Antes de la Revolución (francesa) el *Contrato social* —dice Hans Barth— no había ejercido ninguna influencia notable»; «se puede decir —añade— que el *Contrato social* pasó casi inadvertido». «Fue necesario que llegara la Revolución para que se produjera un cambio en ello. Quienes querían darle un fundamento teórico se pusieron a la búsqueda de precursores y allí apareció Rousseau»; «entre 1789 y 1796 se publicaron más de veinte reimpresiones del *Contrato social*» y Rousseau pasa a ser considerado como uno de los padres de la Revolución; sin embargo, como señala Barth, poco antes nadie pensaba en él como autor cercano al jacobinismo.

Las interpretaciones de Rousseau son, pues, muy discordantes; para unos, dice Barth, es el precursor del Estado de Derecho (la ley está por encima de los hombres y el Estado se fundamenta en la razón), mientras que para otros no es sino un excéntrico solitario que sueña una utopía política precursora de

los modernos totalitarismos. Barth, muy acertadamente, centra su análisis en el concepto de *voluntad general*, que, como se sabe, constituye el concepto-eje de la filosofía política de Rousseau, quien escribe: «La voluntad general no puede equivocarse, es siempre recta, tiende siempre a la conservación y al bienestar del todo y de cada uno, constituye la fuente de las leyes y la regla de lo justo y de lo injusto»; no sin razón, Hans Barth habla de esta regla suprema como algo de carácter divino, emanación de una justicia superior que viene de Dios; aquí encajarían, quizá, las posibles aproximaciones, no excesivamente fundamentadas, de Rousseau con la filosofía política y ética tradicional y tomista. Pero la voluntad general de Rousseau debe ponerse en relación con su teoría del pacto social.

«La voluntad general es una realidad común a todos, presente en todos», escribe Barth; «debe ser tan perfectamente conforme con la naturaleza humana que ningún individuo la sienta como una ley extraña, impuesta desde fuera; al contrario, todo hombre debe poder comprenderla como su propia ley que emana de su ser interior»; frente a ella, la *voluntad de todos* no es sino mera suma de las *voluntades particulares*. El punto importantísimo que ahora se plantea es: ¿De dónde procede, cómo se reconoce la voluntad general?

La voluntad general, dice Barth, «es una realidad preexistente, una realidad que escapa a lo empírico del individuo»; y añade: «En ninguna parte dice Rousseau que la voluntad general resulte del pacto»; vuelve la idea de la voluntad general como algo que tendría, en cierto modo, un carácter casi divino. Como escribe Hans Barth, para Rousseau «no puede nunca asegurarse que una voluntad particular sea conforme con la voluntad general más que después de haber sido sometida al sufragio libre del pueblo»; es fundamental observar que de lo que se trata en este pasaje de Rousseau es de constatar si una o muchas voluntades particulares coinciden o no con la voluntad general que parece continuar siendo algo preexistente.

En este sentido dice Barth, mostrando bien las dificultades últimas de la interpretación del concepto de voluntad general en Rousseau: «Añade, además, Rousseau que el pueblo, si bien no puede ser corrompido, puede, sin embargo, ser engañado sobre su verdadera voluntad, de modo que la expresión que se manifieste a través de ella haga conocer no la voluntad general, sino solamente la voluntad de todos.» Evidentemente se cae en un círculo vicioso, comenta Barth. «Dentro de la filosofía política de Rousseau puede darse que una mayoría promulgue una ley que pretenda ser conforme a la voluntad general, es decir, razonable y justa, y que, sin embargo, no exprese sino la voluntad de todos, es decir, una suma de voluntades particulares exclusivamente.» Ante esto cabe, en efecto, preguntar: «¿Quién debe reconocer de modo infalible y en toda circunstancia la voluntad general?» «Para superar esta dificultad funda-

mental Rousseau no da ninguna solución válida», dice Barth, y ello es lo que abre el capítulo de las diversas interpretaciones de Rousseau. Este se limita a decir que él quiere aplicar su filosofía política sólo a pequeñas sociedades y no a grandes países; «al final de su vida —señala Barth—, Rousseau tuvo un sentimiento vivo de la insuficiencia del *Contrato social*»; parece que sus últimos años fueron de creciente desengaño y pesimismo ante las posibilidades de la política y, al propio tiempo, de cada vez mayor aislamiento personal.

* * *

Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire es el título del trabajo presentado por IRING FETSCHER intentando explicar esa ambivalencia existente en el difícil Jean Jacques. «Estoy convencido —escribe Fetscher— de que Rousseau no tenía intención alguna de impulsar la revolución»; «su instinto pequeño-burgués y conservador» le lleva a defender actitudes económicas y de trabajo realmente anacrónicas incluso para su tiempo. Por otra parte, excluye Rousseau la representación política y de ahí que su sistema —democracia directa— no resulte aplicable sino a muy pequeños Estados; insiste también Fetscher en que para Rousseau «no resulta posible obtener la voluntad general a través del voto de una población que, en su mayoría, no conoce más que su voluntad particular».

Este conservatismo de Rousseau no le impide pensar que «encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre sea el gran problema de la política»; problema que, no obstante, considera insoluble e imposible de instaurar ese imperio de la ley (entiéndase bien: ley como derivación de la voluntad general). Dice Fetscher que los discípulos de Rousseau olvidaron las precauciones y reservas pesimistas de éste y llegado el momento supieron sacar consecuencias revolucionarias de su doctrina; el pueblo, según éstos, venía a expresar indefectiblemente la voluntad general, desapareciendo así esa imposibilidad de salvar con certeza el abismo entre la voluntad de todos y la voluntad general.

* * *

Esta voluntad general, presupuesto supraempírico —metafísico, si se quiere—, voluntad siempre recta y justa, voluntad que se impone a todos de modo *absoluto* (absoluto quiere decir aquí incluso en el ánimo interno) y que, sin embargo, no se sabe quién debe encargarse legítimamente de expresar, ha sido la base de las interpretaciones totalitarias de Rousseau; Talmon en su obra sobre la democracia totalitaria ha insistido en Rousseau como precedente

de esta actitud; CARL J. FRIEDRICH asume aquí la tarea de reivindicar, frente a esa tesis, el sentido liberal-democrático, o sea constitucional, de la obra roussoniana; en su trabajo (*Law and Dictatorship in the "contrat social"*) intenta mostrar cómo esa sujeción a la voluntad general en rigor no llega a los excesos del totalitarismo, sino que se sitúa más bien en el marco de obediencia a la ley propia de la democracia constitucional. Señala asimismo Friedrich, en ese mismo sentido, cómo para Rousseau lo decisivo es el imperio de la ley.

* * *

Radicalmente contraria a esta tesis de Friedrich es la de LESTER G. CROCKER en su trabajo *Rousseau et la voie du totalitarisme*. Para éste hay en Rousseau un totalitarismo de la voluntad general. Bertrand Russell había aproximado Hitler a Rousseau y Roosevelt y Churchill a Locke; Crocker, contraponiendo totalitarismo a sociedad pluralista e (lo cual es excesivo) individualista, insiste aquí en que «no ver las tendencias y las afinidades totalitarias de las teorías socio-políticas de Rousseau, significa negarse a ver lo que hay en ellas o dejarse cegar por su insistencia sobre el gobierno popular y la soberanía popular».

La voluntad general, que es siempre recta y justa, no puede oprimir a nadie haga lo que haga: ésta sería la actitud de Rousseau; «una tiranía de la voluntad general es, para él, una *contradictio in terminis*». Precisamente Crocker lo que señala es la injustificada identificación que entre «ser» y «deber ser» se produce en Rousseau. Este escribe: «El soberano, por el hecho de serlo, es siempre lo que debe ser.» Lester Crocker señala las consecuencias totalitarias de semejante identificación.

El problema vuelve a estar en la participación del ciudadano en la producción de esa voluntad general, participación que, como hemos visto, es muy relativa; en el sufragio lo único que se aclara es si las voluntades individuales están o no de acuerdo con la voluntad general; si no lo están, dichas voluntades particulares serían mera voluntad de todos, pero no voluntad general. Además, aun siendo mayoritaria, la voluntad general sería totalitaria, dice Crocker, en cuanto que niega explícitamente la posibilidad de minorías de oposición. Rousseau llega a hablar, Crocker lo recuerda aquí, de la necesidad de un «guía» para el pueblo, un guía que oriente al pueblo hacia la voluntad general.

«La voluntad general, como hemos visto —escribe Crocker—, no es una decisión empírica, sino más bien un ente metafísico (que, por tanto, jamás se equivoca), un ente que existe antes del voto y a pesar del voto, y que éste tiene como misión «descubrir». La voluntad general es siempre recta, pero la

voluntad del pueblo puede no serlo. «Pueblo» y «voluntad general» no son la misma cosa como en las sociedades liberales.» No entramos aquí en las insuficiencias individualistas y «americanistas» del liberalismo de Crocker; refiriéndonos exclusivamente a Rousseau, encontramos su justa crítica a la misión del guía: «Ya antes del voto, la voluntad general es conocida con toda evidencia por algunos elegidos (legisladores, guías) cuya función es la de "guiar"» (...). ¿Qué queda entonces para *decidir* en la votación? Nada, contesta Crocker. Aunque el pueblo pueda rechazar la proposición, viene verdaderamente intimidado a confirmarla. Y si no sigue la «información» dada por los «guías» será muestra evidente de hallarse en el error o corrompido; en cualquier caso, su voz no será ya la voz de Dios y ni siquiera la voluntad general».

* * *

La voluntad general se impone absolutamente, por ser siempre recta y justa, obligando a todos los ciudadanos a alinearse a ella: *Cela qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcerá d'être libre*. Adoptando como título de su artículo esta conclusión de Rousseau, JOHN PLAMENATZ se opone a que se la interprete, como vemos hacia Crocker, en sentido totalitario, señalando que Rousseau alude a un concepto más importante de libertad que el manejado por Hobbes, Locke o Montesquieu; señala particularmente dos condiciones de esa libertad: que la sociedad no produzca en sus miembros necesidades que no esté en grado de satisfacer y que las necesidades que produzca no lleven al hombre a una dependencia con respecto a otro; se trataría, pues, de una libertad no meramente formal, sino, al menos ya en parte, con cierto contenido material.

Correspondiendo a los tres estados del hombre, natural, social e ideal, existirían tres tipos de libertades, natural, civil y moral; el *Contrato social* pretende precisamente implantar esa libertad moral en la sociedad del nuevo orden allí imaginado.

* * *

ROBERT DERATHÉ, en su estudio sobre *Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J. J. Rousseau*, aceptando la interpretación liberal-conservadora de éste, analiza tres puntos concretos de su doctrina sobre las relaciones del ejecutivo y el legislativo: distinción entre los dos poderes, subordinación del ejecutivo al legislativo y tendencia inevitable y casi invencible del ejecutivo a «subyugar» al legislativo. Rousseau se manifiesta contrario a esa tendencia, pero anotando pesimistamente que «a la larga es casi imposible mantener la subor-

dinación del ejecutivo al legislativo»; y ello por dos razones fundamentales: porque el ejecutivo dispone de la fuerza armada y porque se trata de un poder en ejercicio continuo; de todos modos, dirá Rousseau, hay que luchar contra esa tendencia del ejecutivo que trata de imponerse al legislativo; «las leyes son —dice— la condición de la libertad de los ciudadanos»; si el gobierno (ejecutivo) usurpa la soberanía (legislativo) se entiende roto el pacto y sin valor la obligación de obediencia.

Tampoco Derathé piensa que Rousseau sea un precursor totalitario: «Se diga lo que se quiera —escribe—, Rousseau se preocupa ante todo de las libertades individuales, que, en su opinión, no se hallan comprometidas por el ejercicio de la soberanía popular, pero que se ponen constantemente en peligro por el poder arbitrario del gobierno.»

* * *

Esta preocupación por las libertades del ciudadano, preocupación por el hombre —tema también central en Rousseau—, permite a SERGIO COTTA hablar de un humanismo roussoniano; en su importante estudio sobre *Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau*, describe el sentido de ese humanismo fundamentalmente a través de dos importantes precisiones: primera, el humanismo de Rousseau no sería de carácter individualista, antisocial, sino, por el contrario, actuado desde la sociedad; la renovación del hombre debe venir dada desde la sociedad y el Estado; de aquí también la importancia de la educación capaz de conformar a una idea a los ciudadanos particulares. Segunda, el humanismo de Rousseau, dice Sergio Cotta, se aproxima al humanismo agnóstico de nuestro tiempo, como son el de Sartre o el marxismo; no desconoce Cotta las creencias religiosas —religión natural— de Rousseau, pero intenta probar que políticamente esa religión no tiene repercusión alguna ni sobre la sociedad ni sobre el hombre.

En relación con ese más profundo concepto de libertad que, como decía Plamenatz, existe en Rousseau, se plantea Cotta el tema de la conexión que, al menos en esquema, pueda tener éste con el marxismo. Ya sabemos que son tres las etapas del hombre según Rousseau: primera, inocencia y naturaleza; segunda, corrupción y desnaturalización; tercera, renovación y renaturalización. El paso de la primera a la segunda fase, es decir, el proceso de desnaturalización, está en los dos célebres *Discursos* de Rousseau; el paso de la segunda a la tercera fase, es decir, el proceso de renaturalización, está fundamentalmente en el *Contrato social*; ya sabemos que no se trata de una imposible vuelta atrás, sino de un orden nuevo. Pues bien, cabe preguntar: ¿Hasta qué punto coincide esto con el esquema marxista de alienación-desalienación? El

tema es importante y muestra la complejidad del pensamiento roussoniano; en cualquier caso, parece que la aproximación entre ambos sería exclusivamente formal, de esquema de pensamiento más que de contenido.

Sergio Cotta ve en Rousseau «uno de los padres de la conciencia moderna y de la democracia»; después, hablando del carácter excluyente y metafísico de la voluntad general, mostrará también las posibles consecuencias totalitarias de su doctrina, si bien en algún momento parece contradecirse haciendo coincidir la ley y la voluntad general con el orden establecido por la mayoría; con ello, la voluntad general perdería su carácter de inasequibilidad inefable y se haría expresión empírica de la voluntad de la mayoría; es dudoso hasta qué punto permite Rousseau esa útil y progresiva reducción.

* * *

Un tema poco estudiado (*Rousseau, la guerre et la paix*) es el que se propone STANLEY HOFFMAN en su ponencia. A propósito de él, establece como base un cuadro general comparativo de las doctrinas de Hobbes, Locke, Montesquieu y Rousseau en torno al estado de naturaleza y al pacto social. Para Hobbes, el estado de naturaleza muestra a los hombres en una existencia miserable, de inseguridad total, de guerra de todos contra todos; para Rousseau esto es precisamente lo que ocurre no en el estado de naturaleza, donde los hombres son libres y felices, sino en la segunda etapa, es decir, en el estado de sociedad. Rousseau acusa a Hobbes de haber confundido esas dos etapas; para Hobbes la sociedad civil es, contrariamente a lo que piensa Rousseau, un bien; no cree que signifique progreso moral, pero al menos da ciertas seguridades al hombre en esa lucha violenta que era el estado de naturaleza. Como vemos, las posiciones de Hobbes y Rousseau intercambian los caracteres correspondientes a cada uno de esos dos períodos o fases del hombre. Para Montesquieu y Locke el estado de naturaleza —del cual tienen una idea que se acerca más a la de Rousseau que a la de Hobbes— no es sino una primera etapa del desenvolvimiento del hombre; el paso a la sociedad civil es para ambos, por tanto, algo bueno y positivo, significando a la vez el resultado de la sociabilidad del hombre (cosa que tanto Rousseau, y su aislado y feliz hombre natural, como Hobbes, y su agresivo e insociable hombre natural, niegan) y el remedio a los defectos de la sociedad anterior. Hobbes, a pesar de todo, concuerda con Montesquieu y Locke en considerar como un bien a la sociedad civil, mientras que, como sabemos, Rousseau se opone a ella, viendo ahí todos los males que encadenan al, en un tiempo, feliz y libre hombre natural. Por supuesto, no hará falta advertir que estas etapas y los consiguientes pactos

tienen en estos autores no un sentido de acontecimientos históricos, sino un carácter de explicación conceptual del desenvolvimiento humano.

Respecto a la guerra y a la paz, señala Hoffmann que Rousseau no es un nacionalista y que su patriotismo no debe interpretarse como agresividad contra el extranjero; la organización universal de la paz muestra una diferencia de métodos entre Kant y Rousseau; el primero piensa que la paz se logra con el intercambio y el establecimiento de relaciones y ligas internacionales; Rousseau, más aislacionista, más nacionalista o menos liberal, si se quiere, desconfía de esas relaciones internacionales; considera que la paz se logrará cuando se hayan establecido esos Estados ideales que él propugna en su *Contrato social*; es pesimista, como sabemos, respecto a ello.

* * *

En el Coloquio celebrado tras la lectura de cada ponencia se debatieron los puntos centrales que han quedado expuestos; PIERRE ARNAUD, en la última parte de este volumen, se ha encargado de resumir los puntos de mayor controversia: puede decirse que la idea central, la que determina todas las divergentes interpretaciones de Rousseau, es la relativa al carácter y al modo de expresarse la voluntad general. ¿Es ésta algo preexistente, supraempírico, o es simplemente la expresión de la mayoría? En el primer supuesto se favorecen las interpretaciones totalitarias, en el segundo se abre la posibilidad de derivaciones democráticas; ambas, dejando aparte el mayor o menor conservadurismo personal de Rousseau.

ELÍAS DÍAZ

GEOFFREY SAWER: *Law in Society*. Clarendon Law Series. Oxford, Clarendon Press, 1965; 215 págs.

La escuela sociológica del Derecho como modo peculiar de entender la función de éste —parando mientes más en las relaciones sociales reguladas que en la lógica formal de la regulación— y a través de esta indagación definir y trazar el ámbito de lo jurídico, tuvo su culminación, o fué llevada a su extremo posicional, en época histórica en que la Sociología no había sido perfilada en sus supuestos teóricos ni, menos, completada y reforzada en sus aspectos empíricos y de investigación de la realidad concreta.

Si elegimos los nombres a la vez clásicos y representativos sobre los que se detiene Sawyer —aunque todos ellos, Ihering en particular, tengan otras va-

rias vertientes—, de Ihering, Géný y Pound, nos encontramos con las siguientes fechas y doctrinas significativas:

—La reacción de Ihering contra la jurisprudencia de conceptos se inicia y queda ya trazada enérgicamente a mediados del siglo pasado (1852-1865) con *El espíritu del Derecho romano*, una de cuyas ideas cruciales viene a ser justamente la de que «el jurisconsulto de la Roma clásica era un espíritu práctico dedicado a la satisfacción de los temas sociales contemporáneos ... [que] ... subordinaba sus preferencias técnicas a la necesidad de la relación entre el derecho y la sociedad» (Sawer, pág. 20). En gran parte la obra de Ihering es un intento de demostrar cómo las reglas jurídicas sirven finalidades sociales definidas y concretas.

—La obra básica de Géný, *Método de interpretación y fuentes del Derecho positivo privado*, es de finales del siglo pasado (1899), y en ella el tema central consiste en una demostración de la imposibilidad de resolver los problemas jurídicos por deducciones lógicas tomando como premisa los preceptos del Código Napoleón y en sentar la necesidad de arbitrar procedimientos para que las reglas de Derecho positivo se adaptaran a las situaciones sociales cambiantes.

—Aunque ciertamente los cinco volúmenes de la *Jurisprudencia*, de Roscoe Pound, son muy recientes (1959), su posición data de 1906, año de su famoso discurso a la *American Bar Association* sobre reforma de los tribunales, en un intento de organizar éstos de forma que respondieran a los intereses y a los cambios sociales reflejados en los pleitos, todas sus construcciones sobre los «postulados jurídicos» y los intereses a los que ha de servir el Derecho penden de aquella idea inicial.

El libro de Sawer muy bien podría llevar por subtítulo el de reexamen, pasados bastantes años y con un avance muy considerable en los estudios sociológicos, de la «jurisprudencia sociológica», entendida la jurisprudencia al modo anglosajón, como Filosofía o teoría general del Derecho. Comienza por situarnos ésta en su contexto histórico jurídico propio (reacción contra la jurisprudencia de conceptos, un muy peculiar enlace con las ideas reformistas de Bentham, pese al aparente mecanicismo de éste); nos describe después sus ideas básicas; señala sus fuertes conexiones con Savigny y la escuela histórica, de la que se ha dicho que Ihering fué a la vez cumbre y fin (C. J. Friedrich: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago, 1957, pág. 154), y nos habla por último de su herencia heterodoxa en Ehrlich y, en especial, en Karl Renner, con su construcción de base marxista sobre el carácter meramente instrumental de los conceptos jurídicos. Escribiendo ya el último cuando contaba, entre otros, con los estudios de sociología jurídica de Max Weber, aunque quizá sea en este donde se halle la impugnación más fuerte de la

noción de que la estructura económica es la sola o predominante fuente de lo jurídico (aunque muy breve, hay también alguna referencia «al Derecho natural de contenido cambiante» de Stammler; faltando, en cambio, extrañamente, siquiera una alusión a la jurisprudencia de intereses de Heck).

La conclusión evidente y explícita del estudio es la de la extraordinaria fecundidad de la escuela sociológica del Derecho; tras sus elaboraciones ha dejado de ser posible, de una vez para siempre, que el Derecho y el jurista «dejen nunca de estar atentos ni a las relaciones sociales implicadas en el Derecho, ni al papel que la ciencia natural y el conocimiento social sistemático pueden jugar en la solución de los problemas jurídicos» (pág. 209). Pero a esta conclusión se llega tras uno de los análisis más completos y eruditos de cuantos hayan visto la luz últimamente; con la particularidad de que la erudición —cosa no excesivamente frecuente en los autores anglosajones— no abarca sólo las concepciones de *Common Law*, sino también, como implícitamente se desprende de cuanto queda dicho, las de los grandes juristas continentales europeos.

De extraordinario interés, y de una delicadeza y rigor verdaderamente ejemplares, son los capítulos que se dedican a las funciones respectivas en la creación del Derecho y en su adaptación a las necesidades sociales de Tribunales, jueces y abogados (caps. V, VI y VII), que van precedidos de un estudio general sobre el paralelismo o falta de él entre la evolución social y la evolución jurídica (cap. IV) y seguidos de un análisis tan arriesgado como de gran empaque teórico sobre *Control social y orden social*, rúbrica del capítulo VIII del libro.

Quizá convenga detenerse algo en el capítulo últimamente citado, por su importancia en la obra que se comenta: frente a un Derecho de juristas o abogados (*Lawyers' Law*) que, en la frase de Roscoe Pound (que se cita, página 126), «pone su esqueleto sólido al orden social» y que cada vez es más necesario a medida que en las sociedades industriales y urbanas modernas van debilitándose las fuerzas profundas de simpatía y de sociabilidad, y hasta el sentido mismo de la justicia; que, por consiguiente, tiene a su cargo y como función primordial la del mantenimiento de un orden de fondo, sin espectacularidad política e incluso relativamente al margen de las conmociones en esta zona: frente a este Derecho existe otro tipo de elaboración jurídica, sensible más directa e inmediatamente a los cambios en las posiciones relativas de interés y de poder que se producen en los grupos sociales, y más enérgicamente dispuesto a realizar con rapidez una tarea de control social sobre los posibles elementos de disgregación y de dispersión.

De la interpenetración de estos dos sistemas y de su coordinación adecuada y estable surge un ordenamiento jurídico razonable en el que, de un lado, los

poderes de control social entran de cuando en cuando en los temas básicos del orden social que controlan, en vista de experiencias largas y de fondo (el riesgo de que lo hagan a menudo, se dice, es pequeño «en parte porque los tipos de cambio [de este Derecho] raramente sirven como *slogans* políticos útiles», pág. 127), y en el que, de otro, jueces y abogados sepan moldear, lentamente y sin asperezas («circunspectos en no trabar ni oponerse en ningún punto de soberanía», hubiera dicho Francis Bacon —*The Works of...*, editorial W. J. Black, New York, 1932—) el orden social del que son mantenedores, conjugando la obediencia a la ley sin dogmatismos ni anacronismos con su posibilidad de adaptación a los supuestos de hecho cambiantes.

Es importante recalcar que *Law in Society* es el libro de un jurista, y que todas las posiciones que se mantienen están ilustradas con referencias a normas y a decisiones concretas; así, y a título simplemente de ejemplo, textos y sentencias sobre temas de derecho individual y derecho colectivo del trabajo aparecen muy concretamente referidos, que hayamos visto, en las páginas 22, 25, 36, 44, 50, 65, 87, 108, 128, 138, 140, 150, 152, 155, 163, 167, 197 y 208; exactamente las mismas citas reiteradas podrían hacerse respecto de otras cuestiones, muy señaladamente el de las responsabilidades civiles extracontractuales y su aseguramiento, problemas estos últimos que desde hace tiempo vienen ocupando muy predominantemente la atención de los técnicos del Derecho.

Con lo expuesto no agotó, ni con mucho, el contenido de este libro; habría que referirse también a la indagación que se hace sobre los orígenes del Derecho en las sociedades primitivas, con un conocimiento profundo de los trabajos más relevantes, como los de Hoebel y Malinowski, y la forma tan peculiar como la indagación se enlaza con las tendencias jurídicas a erigir la costumbre en origen y fuente verdadera y última de todo el ordenamiento jurídico; y habría que mencionar las referencias sumamente completas a la teoría de la institución y a su juego en el Derecho contemporáneo, entre otras materias.

Hasta habría que señalar los consejos que en las páginas finales del libro se dan sin petulancia alguna respecto a la formación profesional del jurista, criticando por inadecuado el sistema, muy general, según el cual «los estudiantes comienzan su entrenamiento jurídico a los dieciocho años, más o menos, y sin transición son sumergidos en temas técnico-jurídicos», sólo sostenible si existe el mecanismo compensador, absolutamente imprescindible para mantener en los estudiantes de Derecho un mínimo de conciencia social, de inyectar e incorporar a las explicaciones técnicas de Derecho todas las referencias que sean necesarias a los factores sociológicos y económicos a ellas ligados.

allí donde la formación no ha ido precedida de estudios previos de Economía, Sociología e Historia.

Resumiendo, pues, el libro de Sawyer es verdaderamente un modelo de Sociología del Derecho, de un lado, y de lo que significa y ha significado esta fecunda aproximación a lo jurídico, de otro.

M. ALONSO OLEA

MANUEL COLMEIRO: *Historia de la economía política en España*. Nota preliminar y bibliografía por GONZALO ANES ALVAREZ. Madrid, 1965. Reimpresión de los volúmenes aparecidos por vez primera en 1863. Taurus Ediciones. Tomo I, 573 págs.; tomo II, págs. 583 a 1186.

La figura de Manuel Colmeiro y su extensa obra jurídico-política y de historiador de la economía es habitual al estudioso moderno del siglo XIX español. La reimpresión de su *Historia...* después de una centuria es una empresa que ha de agradecerse a los consejeros de la Editorial Taurus y al profesor Anes, que ha cuidado la edición, ha escrito una valiosa y ponderada nota preliminar y ha incluido una bibliografía selectiva de estudios de historia económica sobre España hasta la fecha. Colmeiro, profesor liberal, cuya tarea universitaria a lo largo del siglo pasado fué admirable, escribe esta *Historia* en los años de la contrarrevolución moderada posterior a 1856. En todo momento tiene en cuenta que «la Historia nos enseña que el progreso de la economía política es inseparable del progreso de la libertad civil, afirmada en buenas leyes e instituciones y protegida por una administración solícita e inteligente y una política exterior hábil, perseverante y vigorosa». Buen discípulo de Smith, buen liberal, se opone a que el Estado sustituya «a la actividad espontánea y fecunda de los particulares»; «con la intervención oficial ciega y arbitraria, el espíritu de invención, asociación y empresa desmaya, y se quebrantan o aniquilan las fuerzas sociales». Colmeiro, en el capítulo LXII, justificará la gran transmutación que los liberales españoles habían realizado desde 1836 con las desamortizaciones eclesiástica y civil: «Nadie, por poco versado que fuere en la ciencia económica, puede desconocer los beneficios de la desamortización eclesiástica verificada en nuestros días.» Es preciso, como señala Anes, enjuiciar a Colmeiro dentro del contexto de su época, al mismo tiempo que otorgarle lugar señero no tanto en la investigación peculiar de la historia económica como en iniciar los estudios modernos de historiografía económica que han abierto importantes corrientes de conocimiento de la realidad económico-social durante el siglo XX. Colmeiro no es un cuantitativista que se preocupe de realizar series estadísticas lineales, como se ha hecho posteriormente y se sigue ha-

ciendo, pero es un excelente historiador de la economía de los siglos XVI, XVII y XVIII españoles, y muchos capítulos del segundo volumen, precisamente aquellos que tratan estos tiempos, siguen ofreciendo datos y perspectivas muy valiosas, no sólo para el economista, sino para el conocimiento de las instituciones políticas, su funcionamiento y la marcha de la vida social. La historia de la economía española anterior al siglo XVI forzosamente ha sido menos elaborada por el autor, que maneja datos y escritos indirectos, de otros autores, pero, sin embargo, el período 1500-1800 ha sido meticulosamente estudiado y conoce profundamente a los escritores y economistas de estos siglos. «Sorprende —dice Anes—, a pesar de la tradición de los estudios de Historia y del alto nivel de los de Economía política, que en un momento en que la Escuela Histórica alemana aún no había producido sus frutos plantease Colmeiro, en España, el estudio de nuestra Historia económica en una forma tan ambiciosa. Colmeiro, en el año 1863, como economista y jurista, siente la «curiosidad de saber las cosas pasadas para mejor entender y juzgar las presentes» y emprende la publicación de sus investigaciones y síntesis de Historia económica de España.»

Colmeiro, en los primeros LI capítulos, estudia, en la forma clásicamente liberal, las diferentes fases de la economía española desde las colonias fenicias y griegas hasta la Edad Media. Según puntualiza Anes: «Costa, Hinojosa, Sánchez-Albornoz, Valdeavellano, Vicens Vives, Caro Baroja y los continuadores de estos historiadores han dado nuevas interpretaciones de nuestra Historia antigua y medieval y abierto nuevos caminos a la investigación, así como los de Carande, Hamilton, Viñas Mey, Braudel, Chaunu, etc., en el conocimiento del siglo XVI, y no ha de enriquecerse menos la visión de conjunto de nuestra Historia el día que se incorpore a la síntesis general la importante obra de Pierre Vilar.» Pero la obra de Colmeiro es «de síntesis y de investigación directa». La síntesis correspondería a esta primera parte, mientras que la investigación directa deberá situarse en los siglos XVI, XVII y XVIII, objeto de la parte segunda. Del primer volumen debe retenerse sin duda el capítulo XXVIII, en el que se refiere al «estado de las personas en la Edad Media».

En la segunda parte merecen destacarse los referidos a la evaluación de la población y el desdoblamiento de España en los siglos XVI y XVII, las causas políticas de la decadencia de la agricultura, los ya mencionados de la amortización civil y eclesiástica, el estado de la industria en los tres siglos, el comercio exterior, los ingresos de la Hacienda Pública. Cierra la serie de capítulos uno ejemplar sobre «los arbitristas». Según Colmeiro, «así llamaban la numerosa grey de proyectistas, inventores de trazas y quimeras que pasaban la vida discutiendo cómo sacar la quinta esencia, no sólo de cuanto estaba en el comercio de los vivos, pero también hacían pechar a los muertos». Colmeiro

estima que «no hay consejo saludable fuera de la ciencia que enseña verdades ajenas a lo maravilloso».

La nota preliminar de Gonzalo Anes, sobria y eficaz, describiendo la importancia en la historiografía económica de la obra de Colmeiro al mismo tiempo que señala el rumbo de los modernos estudios de historia económica y la gran tarea que ésta ha emprendido, es una digna introducción así como un justo homenaje a Colmeiro cien años después de la aparición de su estudio.

M. M. C.

NORMAN RICH: *Friedrich von Holstein. Politics and Diplomacy in the Era of Bismarck and Wilhelm II.* 2 vols. Cambridge University Press. Londres, Nueva York, Ibadan, 1965; XVII y XV + 870 págs.

La biografía política ha sido siempre una parte importante de los estudios de ciencia política. En los últimos años, este interés por la biografía política no sólo no ha decaído, sino que su valoración ha sido elevada como elemento indispensable para los estudios sobre liderazgo. Baste aquí citar el enorme impacto producido por la biografía de Trotsky de Isaac Deutscher, donde la «imaginación política» se ha combinado a un profundo conocimiento del hombre, de su época y de su obra.

Friedrich von Holstein, medio siglo después de su muerte, sigue siendo una figura enigmática. Formado por Bismarck y promovido por el Canciller de Hierro a una brillante carrera en la diplomacia prusiana, Holstein acabó influyendo en la caída de Bismarck y convirtiéndose él mismo en una poderosa figura política en el Imperio alemán, pero sin ocupar ningún cargo relevante, la «graue Eminenz» de la primera parte del reinado de Guillermo II. Holstein ejercía su influencia a través de contactos personales y una fluida correspondencia con las más importantes figuras de la diplomacia alemana, conectadas con él por relaciones e intereses muy diversos. Por lo demás, era un hombre reservado y de una enorme capacidad de trabajo, sin ambiciones personales aparentes, fuera del ejercicio del poder indirecto de la «eminencia gris».

Alguna luz sobre la personalidad de Holstein se desprende de la publicación de sus documentos privados (correspondencia, retazos de Memorias, informes, etc.), a cargo de Norman Rich y de M. H. Fisher. Ahora, Rich ha pretendido sacar fruto a su trabajo recopilador, utilizando los materiales documentales como punto de partida para una biografía de Holstein. Pero incluso con estos materiales la figura de Holstein sigue siendo enigmática,

contradictoria y no totalmente clara. Es más, su propia influencia efectiva sobre la política alemana de finales de siglo se desdibuja en su enorme red de relaciones personales, hasta el punto de no saberse si dicha política siguió sus indicaciones o un rumbo completamente distinto.

Ante esta peculiar dificultad para aprehender el carácter del personaje, la obra de Rich se sale de los límites de lo biográfico para englobar toda una época, desde el comienzo de la era de Bismarck hasta los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial; un período de cincuenta años que coincide con el máximo auge político, militar y cultural de Alemania, la creación del Imperio y la expansión colonial. Desde este punto de vista, la obra acaba, en definitiva, girando sobre otros dos personajes: Bismarck y el Kaiser Guillermo II.

Frente a Bismarck es posible adoptar muchas actitudes, y en muchos aspectos es innegable que su figura no inspira simpatía. Bismarck actuó en la política alemana representando a una poderosa clase social, los «junkers» prusianos, terratenientes, conservadores, inspirados por una intransigencia puritana frente a todo intento de cambio. En tal papel fué Bismarck extremadamente eficaz. Durante treinta años rigió los destinos de Prusia, a la que convirtió de potencia secundaria en gran potencia hegemónica. En el aspecto interno, logró atajar los avances del liberalismo y del socialismo, tratando de salvar al máximo las estructuras conservadoras. Ahora bien: en toda su actuación, Bismarck actuó con un tacto y una flexibilidad que no cabría esperar de un teutón de pies a cabeza como el Canciller de Hierro. En política exterior, Bismarck se convirtió en propulsor de coaliciones contra terceros países, mientras Prusia se engrandecía a ritmo rápido. En política interior, Bismarck recurría a los partidos más opuestos para mantener su control del Reichstag.

Este juego maquiavélico de Bismarck, aunque habilidoso, puede haber sido la causa de las posteriores desventuras de Alemania. Durante sus treinta años de gobierno ininterrumpido, Bismarck impidió que ninguna otra figura política descollara en su proximidad. Tras él, sólo hombres débiles u oportunistas pasaron a ocupar la Cancillería: Caprivi, Hohenlohe, Bülow. El Kaiser, totalmente carente de dotes políticas o diplomáticas, trató entonces de ejercer un poder personal, saltando por encima de las decisiones de sus propios ministros. El reinado de Guillermo II se caracteriza por una serie de incidentes, como el telegrama a Krüger y el desembarco en Casablanca, que llevan al aislamiento de Alemania y que hacen posible su derrota en la primera guerra mundial. Además, en el aspecto interno, el Kaiser trata de enfrentarse con los movimientos progresistas, pero sin la mano izquierda que caracterizó a Bismarck. Su oposición al socialismo y otras fuer-

zas liberales minó los mismos cimientos de la Monarquía prusiana, y cuando a la victoria militar sucede el estancamiento y luego las primeras derrotas, nadie puede impedir la desbandada y la desintegración del régimen conservador.

Entre 1860 y 1918, Alemania recorre todo un ciclo histórico. En 1860 nos encontramos con una Alemania no integrada aún, pero progresiva y democrática tras los movimientos revolucionarios del 48. Tras los éxitos diplomáticos y las victorias militares de Bismarck, Alemania asciende a un lugar preponderante, pero su estructura política se va anquilosando. Con la primera guerra mundial, sólo cincuenta años después, el cuerpo político alemán se desintegra y entra Alemania en una fase de crisis, de la que aún no sabemos si se ha recuperado.

La biografía de Holstein ha proporcionado así oportunidad a Norman Rich para adentrarse en la historia política alemana con cierto detenimiento. Su estudio de las maniobras de Bismarck y Holstein para retener el gobierno en el interior y consolidar su posición internacional es excelente. El libro es instructivo y nos ayuda a comprender las razones del «fenómeno alemán». El autor no ha dedicado mucho tiempo a los movimientos de oposición y cambio, pero su análisis del comportamiento de la «élite» del Poder en la Alemania imperial resulta extraordinariamente claro y sugestivo. Las relaciones entre Bismarck y Holstein con la gran Banca alemana, por ejemplo, dan materia sobre la que pensar a la hora de una interpretación económica de la eclosión alemana; en definitiva, Bismarck y Holstein fueron dos hombres al servicio del imperialismo, y la conexión entre imperialismo y capitalismo resulta patente. El continuo apoyo documental de la obra hace que estas relaciones no se formulen en el terreno de lo hipotético o imaginado, sino que se comprueban a través del intercambio epistolar y otros documentos de primera mano. Comparando la biografía de Holstein con la de Trotsky, a que antes hemos hecho referencia, uno siente como si estuviéramos siguiendo la misma escena a través de espejos situados en diferente posición. En definitiva, la revolución europea de entreguerras debe mucho a la intransigencia de las clases dominantes, y Trotsky no hubiera sido posible sin Guillermo II.

MANUEL MEDINA ORTEGA