

RECENSIONES

JOSÉ MARÍA SIERRA NAVA: *El Consejo de Europa*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. Colección «Estudios Internacionales», 1957. 335 páginas.

Acaso ninguna idea haya nacido en nuestros días recibida con tantas esperanzas y rodeada por tan prestigiosas figuras para apadrinarla como la de la Unidad Europea. Acaso tampoco ninguna realización se haya considerado como más urgente y necesaria por imperativos exteriores. Mas las desavenencias sustanciales y procesales producidas entre los concurrentes al bautizo y la debilidad de los imperativos internos al dar los primeros pasos no han permitido el vigoroso desarrollo que cabía esperar. Sin embargo, y esto es lo importante, la criatura sigue viviendo, ha cumplido ahora los diez años y es menester fortalecerla. Se trata, claro es, de la plasmación de la idea de unión europea en el denominado Consejo de Europa, creado en Londres el 5 de mayo de 1949.

José María Sierra Nava acaba de publicar una completa obra para informarnos concienzudamente de los orígenes, nacimiento, estructura, relaciones y actividades de este Consejo de Europa. En ella, luego de una sintética introducción sobre la unidad cultural, económica y política europea, se distinguen dos partes: la primera, histórica y estructural, es un buen resumen, perfectamente sistematizado; la segunda, actividades, es una amplia exposición de la labor realizada por el Consejo en sus reuniones, desde 1949 a 1956, estudiándose agrupadas en cada una de ellas las diversas materias políticas, económicas, actuales, culturales, jurídicas para de este modo poder «comprender mejor el desarrollo del Consejo de Europa en el tiempo, como si fuera una criatura humana, con su crisis de crecimiento, sus fases de balbuceos y sus primeros pasos por la siempre difícil senda de la Unidad Europea», como escribe el autor.

Ahora bien, esta criatura nació de padres conocidos y en un

ambiente determinado, con unos supuestos de filosofía política que explican todo su desarrollo hasta el presente, pues fundamentalmente no han cambiado. Sierra Nava los expresa claramente: «Pretende tener una base ideológica común: la democracia, y una meta: el triunfo de la idea democrática unida al progreso» (pág. 48), e incluso toma posición ante ellos, al opinar que es necesario evitar el «carácter exclusivista del Consejo de Europa para dar cabida en él a Estados europeos que por razones estatutarias o de otra índole no han encontrado hasta ahora una acogida favorable en Estrasburgo» (pág. 299). Más directamente, el prologuista de este libro, Gonzalo Fernández de la Mora, señala la cuestión: «El Consejo de Europa es uno de los organismos internacionales en los que se aplica de modo más deliberado un criterio de discriminación política para la selección de Miembros» (pág. XVI), habiéndose aplicado en él, «hasta sus últimas consecuencias supranacionales, los principios del Estado liberal» (pág. XIX).

Con estos supuestos políticos doctrinales, expresamente consagrados en su Estatuto constituyente, es lógico que el denominado Consejo de Europa no pueda ser propiamente un «Consejo de Europa». A Sierra Nava, muy acertadamente, tal denominación le «parece excesiva, si se tiene en cuenta que fuera del Consejo hay tantas naciones europeas como dentro de él» (pág. 55).

Pero tal es la progenie democrático-liberal del organismo de Estrasburgo, y por ello su actividad política tiene que responder a tales supuestos. Robertson, autor de una obra reciente (*The Council of Europe. Its Structure, Functions and Achievements*, Londres, 1956), en la que se refleja claramente tal credo político, entiende que los Estados signatarios del Estatuto de Londres, aun siendo heterogéneos en varios aspectos, tienen una cierta homogeneidad política que resulta de la influencia acumulativa de la filosofía griega, el Derecho romano, la Iglesia Cristiana occidental, el humanismo del Renacimiento y la Revolución francesa, concretada en los principios de libertad individual, libertad política y ordenación jurídica, principios que el autor inglés estima que son la base de toda «democracia genuina», y cuya aceptación y práctica proporcionan el criterio para juzgar sobre la admisibilidad de otros Estados en la organización europea. Igualmente, otro jurista británico, C. d'Olivier Farran, en libro que acaba de aparecer (*Atlantic Democracy*, Londres, 1958), sostiene punto de vista similar con respecto a los miembros de la Organización del Tratado del Atlán-

tico Norte, cuyas Constituciones estudia bajo dos lemas: El Poder es del pueblo, y Libertad bajo el Derecho.

Tal progenie implica que no puede hablarse, a secas, de un «Consejo de Europa», sino del «Consejo de la Europa democrático-liberal». Mas que esta Europa democrático-liberal no es toda Europa, ni puede pretenderlo hoy, es evidente, como también lo es que Europa no tiene por qué tener sustancialmente un contenido democrático-liberal. De hecho, al menos tan Europa era la del siglo XVIII que se invocaba en los Tratados de Utrech o la del siglo XIX, cuyo reposo agradecía Metternich en carta de octubre de 1823 al Vizconde de Chateaubriand después de la intervención francesa en España para derribar el régimen constitucional, como la Europa del Consejo de Europa. Pero ya en esta última ocasión la Santa Alianza de los Reyes distinguía entre naciones cuyo régimen político era constitucionalista y las aferradas al sistema tradicional europeo de entonces, y pretendía, y lograba a veces con intervenciones armadas, que aquéllas cambiaran de sistema político. Sin embargo, algunos lustros después esta distinción era inoperante a efectos de constituir el concierto europeo. Mas en 1945 triunfó lo que ya algunos años antes había denominado Emil Ludwig *La nueva Santa Alianza* (Ed. Buenos Aires, 1939), la Santa Alianza democrática, y nuevamente se introdujo la discriminación política que hoy está vigente en el organismo de Estrasburgo, y que, naturalmente, no puede aspirar con fundamento a eternizarse. Lo más probable es que la Europa del siglo XXI no tenga nada de democrático-liberal.

Mas, por hoy, no se pidan peras al olmo. El olmo es incluso un buen árbol de sombra y de excelente madera, pero sus frutos son secos, y no carnosos como los del peral, cuya madera ni se alabea ni se hiende. Con todo, puede haber quien prefiera el olmo, y no le faltarán razones para apoyar su preferencia. Todo depende de lo que se quiera conseguir.

¿Y qué quiere lograr el denominado Consejo de Europa?: «Realizar una unión más estrecha entre sus Miembros para salvaguardar y promover los ideales y los principios que constituyen su patrimonio común y favorecer su progreso económico y social.» ¿Cuáles son estos principios?: «Libertad individual, libertad política y la preeminencia del Derecho, sobre los cuales se funda toda auténtica democracia.» Así contesta el Estatuto de la nueva Santa Alianza.

Por ello, si lo que se pretende en Estrasburgo es salvaguardar y promover esos ideales y principios interpretados según el credo liberal-democrático, no es extraño que se haya consagrado una discriminación política. Claro que esta finalidad no tiene, sustancialmente, mucho que ver con Europa. Por tanto, la presencia o ausencia de naciones europeas en Estrasburgo no añade ni quita actualmente un ápice de europeidad a tales naciones. Así, Turquía forma parte del Consejo de Europa no porque sea una nación europea —que no lo es, desde luego, por mucho que se haya occidentalizado—, sino porque se considera que responde a aquellos ideales y principios. Así, España y Portugal no forman parte del Consejo de Europa no porque no sean europeas —que lo son, sin duda—, sino porque se entiende que no aceptan la vigente interpretación de tales ideales y principios.

Prima, pues, el régimen democrático-liberal sobre la europeidad. Si fuera todo lo contrario, ¿podría tener la misma composición un auténtico y verdadero Consejo de Europa? Seguramente no. Porque, incluso, ¿cuál es la europeidad de los países escandinavos? No hay más que leer con detención la obra de Sierra Nava para encontrarnos en muchas páginas con la escasa europeidad práctica de estos Reinos. ¿Y la Gran Bretaña?...

¿Que de la forma hoy imperante, con tal discriminación, se atenta a la esencia de Europa? Esta es otra cuestión, y su examen nos llevaría, para intentar abarcarla, a pretender nada menos que fijar cuál sea la esencia de Europa, e incluso a plantear la cuestión de si es que verdaderamente existe Europa o si más bien no hay varias interpretaciones de lo que Europa sea.

Mas, en resumen, lo que sí en todo caso nos parece inoportuno y torpe hoy día es el criterio discriminador elegido, cuando Europa y todo el mundo occidental tienen planteados gravísimos problemas de supervivencia de sus más caras esencias —que no son político-constitucionales, sino algo más trascendente: valores generales humanos inherentes a la naturaleza ética del hombre— frente a la acción decidida de la Unión Soviética, con su credo y su sistema político comunistas. Y más torpe e inoportuno nos parece mantener tal criterio discriminador en un momento en que los más valiosos escritores políticos norteamericanos no dudan en afirmar terminantemente, como Walter Lippmann, *La crisis de la democracia occidental* (Ed. española, Barcelona, 1956), o en acusar al actual sistema de gobierno de los Estados Unidos de conducir

claramente a la declinación de América, como Hans J. Morgenthau (en *The New Republic*, Wáshington, 9 y 16 de diciembre de 1957).

Con todo, ahí está el Consejo de Europa y su obra positiva. Si, como reconoce Robertson, juzgado con el criterio de efectividad con respecto a la consecución de una estructura federal europea, «el Consejo puede ser considerado como un fracaso»: el Consejo de Ministros no es suficientemente activo, la Asamblea ha dispersado demasiado sus esfuerzos y algunas de sus propuestas han sido irreales; también cabe poner de relieve un balance positivo, singularmente con respecto a la dirección política de la obra técnica que realizan las Comunidades europeas.

Este balance favorable podríamos sintetizarlo en cinco puntos, obtenidos de la exposición que hace Sierra Nava sobre el funcionamiento de la institución europea: 1.º El Consejo, con sus grandes defectos, al menos ha iniciado un camino y constituye un interesante experimento que aún se encuentra en su fase inicial. 2.º Ha trabajado intensamente en cuestiones en las que la técnica predomina sobre la política, y en este aspecto ha conseguido notables resultados, como lo prueban las numerosas Convenciones elaboradas por el Consejo y firmadas por los países miembros, obteniendo especialmente en el campo jurídico, social y cultural un saldo francamente favorable. 3.º Ha cumplido una fecunda labor con respecto a la publicidad de la idea europeísta, una vez que se ha resignado a ser una tribuna o foro de los impulsos europeístas. 4.º Puede reivindicar una cierta parte en la resolución de varios problemas políticos con «espíritu europeo». 5.º Al seguir existiendo puede llegar aún a desempeñar un papel importante en la Europa del mañana.

Que para que este balance positivo se acreciente y, sobre todo, para que el futuro sea con él, el Consejo de Europa debe esforzarse en cambiar de rumbo, nos parece conclusión final. Exponiendo lo ya hecho con amplitud, y enjuiciando los propósitos con buen criterio, José María Sierra Nava ha escrito una obra excelente, que permite enfocar lo por venir. Así, la aportación del diplomático español adquiere no sólo un valor propio, sino también instrumental, inmejorables.

LUIS GARCÍA ARIAS

PETER SCHNEIDER: *Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Verfassungslehre von Carl Schmitt*. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1957.

No tener un enemigo adecuado, sin duda, es tanta desgracia como no tener más que amigos insuficientes. El enemigo, según el pensamiento profundo que ha expresado Friedrich Heer en su pequeño trabajo *Begegnung mit dem Feind*, es el que nos hace ver nuestra otra realidad, aquella que nosotros mismos, sin él, no podemos ver. Así como el amigo, por su afecto, nos alienta para desarrollar las mayores posibilidades, así también el enemigo, supuesto que tenga el valor y la fuerza de «aceptar» plenamente a su adversario, nos rinde el servicio inapreciable de hacernos conscientes de una existencia de completa plenitud. Y ¿no debería ya resultarnos simpático por eso? Es el problema de aquellos que no puedan ser amigos nuestros, y, no queriendo tampoco hacerse nuestros enemigos, precisamente por esto, nos niegan un servicio de cívico.

La desdicha del maestro de Derecho internacional y filósofo de la Historia, Carl Schmitt, es que hasta hoy no encontró el adversario adecuado. Bien es verdad que después de la derrota alemana no faltaron voces hostiles, difamaciones y acciones legales o ilegales de persecución directa o indirecta. Puede ser que los adversarios tuvieran nombre, pero no tenían personalidad. No tuvo lugar la auténtica polémica de igual a igual con el hombre y su obra, de la misma manera que en la Alemania de la postguerra se dejaron de llevar a cabo por razones indefinibles, muchas cosas que deberían haberse realizado.

Ahora, Peter Schneider, catedrático de Derecho público de la Universidad de Maguncia, suizo de nacimiento, presenta un amplio trabajo sobre el pensamiento jurídico de Carl Schmitt con el sugestivo título *Estado de excepción y norma*. Quien conozca solamente algunos de los trabajos importantes de Carl Schmitt ya sabe que con este par de conceptos se abarca un tema central de su pensamiento de Derecho político. En cuanto Carl Schmitt hace constar sus observaciones e interpretaciones de ordenamientos jurídico-políticos está teniendo en cuenta el hecho de que la comunidad de los pueblos europeos, en el siglo XX, se encuentra en permanente estado de excepción. Carl Schmitt, en su trabajo *Die*

Diktatur, de 1921, ya apuntó este hecho que no se reveló plenamente a la consciencia pública sino después de la sacudida de dos guerras mundiales que trajeron consigo perturbaciones y cambios radicales en la estructura estatal y del poder.

Parece que el examen histórico de los sistemas jurídicos europeos, que forma la mayor parte del libro de Peter Schneider, tiene por fin principal destacar cómo se produjo este estado de excepción que lo condiciona todo, y qué función se atribuye dentro de este proceso al segundo concepto, a la norma. Peter Schneider cree satisfacer su pretensión de objetividad científica haciendo exclusivamente este resumen de la obra de Carl Schmitt, y se permite a sí mismo, todo lo más, el derecho de breves glosas e interpretaciones marginales. Su procedimiento es digno de destacar. Para el examen del desarrollo histórico, Schneider usa aquella obra de Carl Schmitt que trata expresamente de la situación jurídica de una de terminada época o que, por lo menos, la tiene por punto de gravedad. Son excepción, únicamente, obras como *Der Nomos der Erde*, de 1950 —que por su naturaleza abarca un desarrollo general al cual Schneider, por consiguiente, recurre con frecuencia— y también, en cierto modo, la *Verfassungslehre*, de 1928 (1).

Así, para caracterizar al «Estado en la época del absolutismo», se basa, especialmente, en el trabajo *Die Diktatur*, de 1921, y el *Leviathan*, de 1938 (2); y para describir la revolución francesa y el desarrollo del Estado constitucional burgués del siglo XIX utiliza el trabajo *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* de 1923; también el ensayo *Donoso Cortés in gesamt-europäischer Interpretation*, de 1948 (3). De la misma manera usa las demás obras para exponer el desarrollo de los últimos tiempos. Se sigue este procedimiento sin tener en cuenta la cronología de los trabajos que —ha de advertirse— están repartidos en tres décadas de labor de investigación jurídica. De este modo, Schneider intenta esbozar la historia general de los sistemas jurídicos europeos, desde la toma de tierra, constitutiva de Derecho, en la época de la migración de los pueblos, hasta la descomposi-

(1) *Teoría de la Constitución*. Traducción de Francisco Ayala. Madrid, 1934.

(2) *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Traducción de Francisco Javier Conde. Madrid, 1941.

(3) *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Traducción de Francisco de Asís Caballero. Madrid, 1952.

ción de la comunidad de los pueblos europeos por el discriminador concepto de guerra en el siglo XX. Otra parte del libro de Schneider, mucho menos amplia, trata de ciertos conceptos de la teoría del Derecho de Carl Schmitt, como la distinción amigo-enemigo, o la idea de decisión, norma y orden concreto, y se empeña en mostrar algo así como una concepción general en el pensamiento jurídico schmittiano.

Naturalmente, no se puede objetar nada al procedimiento de apoyarse estrictamente en la obra de un autor, cuyo pensamiento se pretende exponer. El hecho de olvidarse de la cronología de los trabajos en el caso de cualquier otro jurista tendría menos consecuencias que en el de Carl Schmitt. Schneider mismo cita alguna frase del prólogo de la colección de ensayos *Positionen und Begriffe* que demuestra la importancia que otorga Carl Schmitt a la idea de la temporalidad a que están sometidas todas las concreciones intelectuales. Escribe allí: «No se puede, dice Heráclito, pasar dos veces por el mismo río. Así, tampoco se puede dar dos veces la misma conferencia o escribir el mismo ensayo. Las conferencias y ensayos siguientes, fechados entre 1923 y 1939, están sometidos plenamente a esta verdad, y no quieren escaparle. En un momento determinado afluyeron al río del tiempo, y hoy ya no están en mis manos.» Estas frases expresan una experiencia triste y una intuición del camino futuro. Con nada está tan compenetrado Carl Schmitt como con la verdad de la irreversibilidad del acontecer histórico. Es una experiencia dura, pero salvadora; salvadora para quien sepa vivir —y pensar— según esta experiencia. Ahora bien, si Schneider, desatendiendo esta ley de la irreversibilidad, injerta definiciones de obras anteriores en obras de los últimos años, contribuye a provocar interpretaciones erróneas.

Es cierto que hay una continuidad asombrosa de motivos en el pensamiento jurídico de Carl Schmitt, que da lugar a suponer que ya de antemano existía todo en su mente, y que los trabajos particulares no significan más que la evolución inevitable de una entelequia. Mas tales ideas del mundo biológico no sirven de ninguna manera para el pensamiento de Carl Schmitt. Se puede hablar de continuidad solamente en el sentido de que ciertas experiencias básicas se mantienen al enfrentarse con los acontecimientos concretos y, en cualquier lugar, comprueban de nuevo su verdad real. No es irrelevante, por ejemplo, emplear el concepto de decisión con la causticidad que tiene en la *Politische Theologie*,

de 1922 (4), o con el sentido maduro que le otorga el *Nomos der Erde*. Allí es —si se puede decir así— un concepto teológico-jurídico con toda la problemática correspondiente; aquí, en el *Nomos*, es la definición de un acto jurídico concreto aplicado a la situación de guerra civil religiosa en los siglos XVI y XVII, como acto salvador del soberano estatal que pone fin a la guerra de todos contra todos. Sería fácil encontrar en la exposición de Schneider muchos ejemplos de semejante «deslugarización» de un pensamiento schmittiano. Y, de esta manera, no se puede evitar cierta sospecha del valor objetivo de la información. Se recela que, al mirarlo de cerca, el rico mosaico pueda resultar una composición intencionada de citas y conceptos, que tiene por fin dar inevitable lógica a las conclusiones de Schneider.

Por cierto, Scheider hace gala de gran respeto ante la agudeza de espíritu de Carl Schmitt, ante sus formulaciones brillantes y ante la fuerza de su despliegue dialéctico, y se empeña, como es evidente, en compenetrarse con el vaivén dialéctico de un pensamiento en toda su envergadura espiritual. Sería necesario indagar hasta qué punto se desliza una y otra vez de la multidimensionalidad del pensar concreto a la lógica concluyente de vía estrecha. Pero no es este el lugar adecuado. Así ocurre que Schneider habla en tono de reproche del «modo de ver disociativo» de Carl Schmitt, y le echa en cara falta de claridad, ambigüedad e incluso contradicciones radicales, cuando, quizá, se trata solamente de circunstancias muy complejas, que provocan que el pensamiento de Carl Schmitt se despliegue rápida, enérgica y ampliamente. Por esto, Schneider se cree autorizado a aclarar lo que supone poco claro de la ambigüedad schmittiana y desarrollarlo en una dirección unívoca. Para ilustrar esto, podría servir la interpretación que Schneider da a la motivación del moderno Derecho de guerra entre Estados soberanos de *Der Nomos der Erde*. Schneider traslada ilícitamente el concepto «estado natural» de la situación de los individuos —donde, por cierto, según Hobbes, significa la guerra de todos contra todos— a la situación de los *magni homines* de los Estados soberanos entre sí, que precisamente querían terminar con este estado natural primitivo por su orden interior. Las exposicio-

(4) *Estudios políticos. La época de la neutralidad; Teología Política: El concepto de la política*. Traducción de Francisco Javier Conde. Madrid, 1941.

nes de Carl Schmitt de ninguna manera dan base a este procedimiento. Pero, de esta manera, Schneider cree encontrar un argumento para rechazar como un «intento inepto» la motivación fundamental que Carl Schmitt da al moderno Derecho de Guerra. Es condición previa de este procedimiento el hecho de que Schneider saca el acontecimiento jurídico en su totalidad de su emplazamiento histórico —así como las calificaciones particulares que señala Carl Schmitt— para operar con ellos como conceptos generales o ideas psicológicas.

Tales deformaciones repercuten tanto más cuanto más central es el conjunto que se mira con esta óptica insuficiente. Casi atemoriza el ver a Schneider, cuando opera con la idea del *Katechon*, del detenedor —que Carl Schmitt aplica exclusivamente al emperador del *Sacrum Imperium* en el sentido de los teólogos-historiadores medievales— como si fuese cualquier idea general manejable a capricho, y cuando imputa a Carl Schmitt el otorgar a cada orden valor y función de un *Katechon*. Pero esto significa creer que Carl Schmitt, en la esfera más íntima de su pensamiento jurídico, puede ser capaz de un acto de neutralización cuya raíz nihilista siempre combatió.

La cuestión aquí es si se trata simplemente de incapacidad o si hay quizá una intención. Para encontrar una contestación sería necesario conocer la posición de Peter Schneider y su pensamiento jurídico. Sin duda no es lícito situarle en la posición contraria al pensamiento jurídico de Carl Schmitt, en el pensamiento liberal de Estado de Derecho. Por lo menos hay que concederle que su pensamiento del Estado burgués de Derecho se refractó en el medio de lo histórico. Nos consta lo siguiente: frente al pensamiento exclusivamente orientado hacia el valor de orden y comunidad que atribuye a Carl Schmitt, él defiende el derecho del individuo, en el cual únicamente, según dice al fin de su libro, «se puede realizar la unidad de razón y pasión, de consciencia e inconsciencia». Ante la crisis europea que se hizo manifiesta en el auge y la derrota alemanes, cada individuo, aunque hubiera sido desinteresado y neutral (en 1929 Peter Schneider, con menos de veinte años de edad, era súbdito suizo) experimentó el peso de la culpa colectiva. En relación con el ensayo de C. G. Jung, *Nach der Katastrophe*, del verano de 1945 —aún hoy recuerdo triste para muchos alemanes—, Peter Schneider distingue la construcción jurídico-moral de una culpa colectiva, que él rechaza, de una

llamada «idea psicológica de culpa» que en Europa no puede rehuir ni el violador de la ley o el inhumano, ni su adversario o cualquier neutral. Esta «culpa esférica», como la llama también C. G. Jung, proyecta su sombra sobre la existencia de cada europeo. Para quien esté compenetrado con esta visión debe resultar un escándalo insoportable que un hombre como Carl Schmitt se niegue a hacer una confesión pública de culpa después de todo lo que ha dicho y hecho, y Schneider no nos ahorra ningún detalle de las declaraciones de Carl Schmitt durante el tercer Reich. La intención del libro es demostrar que Carl Schmitt tiene todos los motivos para meterse debajo de la nube purgante de la «culpa esférica». Para atajarle todos los caminos de retirada, Schneider incluso se atreve a acercarse al *arcanum*, o mejor dicho, al aparente *arcanum* de su pensamiento jurídico. Después de lo que hemos dicho, no nos extraña que la clave esté en la teoría de los arquetipos de C. G. Jung. Y así, nos enteramos al final de su capítulo sobre «La superación del Estado de Derecho en el Estado total nacional» de la existencia de un *espíritu Mercurius* que ha suplantado la clara «imagen del logos Kristus» en el alma del hombre europeo; del «espíritu de la mentira» que «en nuestro tiempo celebra las orgías más inauditas y arrastra a millones sin cuento hacia la perdición». El pensamiento de Carl Schmitt —según cree Schneider— estaba hechizado por este dios. Tales frases resultan algo raras dentro de un estudio jurídico, y sería mejor suponer motivos más razonables para explicar cómo un hombre que toda la vida se declaró partidario del sino del racionalismo occidental no hace la esperada confesión de culpa. Antes, la antigua Iglesia exigía la confesión pública dentro de su disciplina de penitencia. Parece que las iglesias nuevas de los regímenes totales la exigen otra vez. La Iglesia habrá tenido sus motivos históricos para sustituir la confesión pública por la institución de la confesión auricular. Un pensamiento liberal que se preocupe por el individuo y sus derechos fundamentales tendrá que respetar lo íntimo del hombre, su conciencia, y no dejarse llevar por arranques totalitarios.

El libro de Schneider termina con un capítulo titulado «Sí y no». Un Sí tímido y condicional se enfrenta con un No decidido e incondicional. Utilizamos un argumento del autor mismo al ver en esta combinación de un No absoluto con un Sí relativo la raíz de cierta ambigüedad del libro. Si me preguntan mi opinión del libro de Peter Schneider, no quiero ponerme en la ambigüedad de

un sí y no. Considerándolo todo, incluso los méritos evidentes del libro, me decido por un rotundo No. Se puede admitir que el jurista de la generación joven haya aprendido mucho del jurista maestro; y puede ser que por medio de la lógica concluyente en cooperación con el psicoanálisis haya querido prestarle el servicio de una radical aclaración de existencia. Pero cierta modulación de su voz, que de vez en cuando no se puede desoir, impide creer que preste este servicio como amigo. No queda más que lamentar que también niegue a Carl Schmitt el servicio caballeresco de un enemigo auténtico. Tenemos que hacer constar, por consiguiente, que el trabajo definitivo sobre Carl Schmitt, el hombre y su obra, todavía está sin hacer.

WALTER WARNACH

REVISION BIBLIOGRAFICA DE SAAVEDRA FAJARDO

La producción bibliográfica sobre Saavedra Fajardo se concentra principalmente en torno a las fechas centenarias de su nacimiento y de su muerte. Alrededor de 1884, cuando se conmemoraba el centenario de su nacimiento, se publicaron varias obras que suponen el primer intento de valoración crítica del diplomático murciano. El acercamiento a la figura de Saavedra Fajardo ha sido particularmente notable en los años próximos a 1948 —tercer centenario de su muerte—, pues no sólo se han publicado nuevos libros que contribuyen a perfilar de un modo casi definitivo la personalidad saavedriana, sino que, además, se han descubierto algunas obras cuyas hasta ahora desconocidas, que aportan datos imprescindibles para esta labor. Una edición de las obras completas de Saavedra, a cargo de González Palencia, ha completado el material preciso para enfrentarse con este autor.

Los premios convocados por la Academia «Alfonso X el Sabio», de Murcia, han sido el estímulo que ha promovido las más de estas investigaciones que nos dan nueva luz sobre una época crítica de la historia española, de cuyos azares e inquietudes es Saavedra un buen representante.

Saavedra Fajardo pertenece a la que Tierno Galván (1) ha lla-

(1) *Saavedra Fajardo, teórico y ciudadano del Estado barroco*, en «*Revista Española de Derecho Internacional*», vol. I, 1948.

mado la «generación penúltima del barroco», que, consciente del declinar de la monarquía española y saturada de un pesimismo antropológico plenamente barroco, trataba, no obstante, de encontrar los medios que detuvieran la progresiva decadencia, sin abandonar las creencias cristianas que imponían la subordinación de la política a la moral y la condenación del maquiavelismo y su «razón de Estado» que en aquel momento iban apoderándose de la mentalidad de los políticos europeos. Sin embargo, como ha señalado Jover Zamora en un libro clave para conocer la época (2), Saavedra es, en relación con sus compañeros de generación, una «eterna excepción» que presenta aspectos radicalmente originales que le hacen acreedor de una situación marginal y le dan un tono «muy siglo dieciocho». Salvo Dowling, para quien «sólo es moderno en tanto son eternos algunos ideales suyos», esta afirmación de su modernidad es común en todos los que se han ocupado recientemente de Saavedra, sin perjuicio de que al mismo tiempo se le considere lo que podríamos llamar «un producto de su época», como hace, por ejemplo, Fraga Iribarne, para quien Saavedra Fajardo —a quien ve como «prodigiosamente moderno y su temática profundamente interesante en la actual era de la política»—, es «cifra y compendio del barroco».

Esta peculiaridad de Saavedra se debe, sin duda en gran parte, al polifacetismo de su personalidad. «Rara vez coinciden en un solo hombre —escribe Fraga— una cualidad excepcional, de primera fila, en el orden de la acción, en el orden del pensamiento y en el de su expresión literaria. Saavedra —continúa—, plenipotenciario de España en Münster, después de una larga carrera de puestos de importancia, el primero de nuestros pensadores políticos y sin disputa uno de nuestros mejores prosistas, ocupa un lugar destacadísimo en la feria europea de valores, y a su lado siempre hay algo que aprender.»

Estas distintas dimensiones de Saavedra hacen muy difícil su apreciación de conjunto, y así es como la más reciente bibliografía acerca de él aborda uno u otro de estos aspectos.

Fraga (3) se ocupa de Saavedra diplomático, para lo cual, des-

(2) 1635. *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, C. S. I. C., Madrid, 1949. (Premio Menéndez Pelayo 1947.)

(3) *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, 1956. (Premiada por la Academia «Alfonso X el Sabio», de Murcia.)

pués de describir las condiciones de la diplomacia de los primeros años del siglo XVII, cuyas técnicas y teoría estaban entonces en sus comienzos, presenta un interesante cuadro de la situación internacional europea anterior a la Guerra de los Treinta Años y de la serie de acontecimientos que determinaron el conflicto bélico. Aquella Europa, destrozada por la contienda, fué el escenario de la actividad diplomática de Saavedra, que primero en Italia y después en Baviera, el Franco Condado, Suiza y Alemania, realizó una gran labor por España, cuyo valor se dolió, a veces, no fuera apreciado.

Si hubiera que destacar una faceta en la personalidad de Saavedra sería, sin duda, ésta de diplomático. Murillo Ferrol ha señalado cómo resalta siempre en sus escritos la «decidida y aun gustosa entrega del murciano a sus deberes diplomáticos, que debieron llenar la mayor parte del tiempo útil de su no muy larga y agitada vida». Esta entrega está patente en el prólogo de las *Empresas*, donde confiesa haberlas escrito «en la trabajosa ociosidad» que le permitían los asuntos reales, «escribiendo en las posadas lo que había cavilado en los caminos».

A esta vocación diplomática se deben sus obras anónimas, compuestas con una evidente intención propagandística, como las que dirigió a los cantones suizos de los esguízaros y algunas otras cuya paternidad saavedriana se ha demostrado recientemente. Giorgio Spini (4) ha sostenido la pertenencia a la pluma de Saavedra de un escrito en italiano titulado *Indisposizione generale della Monarchia di Spagna, sue cause e remedii*, en el que se ocupa del tema de la decadencia española, que no por su contemporaneidad dejó de ser advertida por Saavedra y los demás miembros de su generación, que acusaron el golpe de 1648 incluso antes de que se produjera.

Hay que añadir a esta atribución la hecha por Jover Zamora, que en su libro dedicado al estudio de la serie de opúsculos que se escribieron en contestación al manifiesto francés de 1635, que marcó la declaración de guerra de Francia a España, asigna a Saavedra la autoría de uno de ellos. Esta *Respuesta al manifiesto de Francia* está escrita, según reza el prólogo de un supuesto traductor, por un «gentilhombre de aquella nación (es decir, francés).

(4) *Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo*, en Revista «Hispania», 1942, VIII.

caballero de grandes partes y muy bien informado...»; pero cuya lectura detenida nos ha de convencer, a poco familiarizados que estemos con el estilo y el ideario de Diego de Saavedra Fajardo, de la verdadera personalidad del supuesto gentilhombre.

El momento internacional que vivió Saavedra Fajardo era particularmente propicio al desconcierto. La religión, motivo real o fingido de todas las guerras interiores y exteriores, estaba siendo despolitizada. Los «políticos» franceses, el pensamiento de Hobbes, Grocio y la Paz de Westfalia son jalones de un camino en el que España quedó retrasada, manteniendo como principio fundamental de su política la defensa del Catolicismo, aunque, como señala Fraga, desde 1595 Roma, al abandonar a España frente a Enrique IV, dejó de creer en la coincidencia de los intereses católicos con los españoles. Sin embargo, «la literatura española del siglo XVII está ganada —según indica Sánchez Agesta (5)— por esa idea de la Monarquía hispánica, de un Imperio español que propulsa, defiende y vindica el ideario de la Contrarreforma...». Tanto en el terreno de las armas como en el de los escritos hay una pugna entre una Europa preconizada por España y que había de ser sucesora, sin solución de continuidad, de la Cristiandad medieval, y la Europa que crecía más allá del Pirineo, al abrigo de los principios de la secularización y la tolerancia. Un siglo más y derrotada definitivamente la concepción europea por la que España se consagró, una nueva polémica, esta vez entre dos modos de entender España, dividirá —tradicionales e ilustrados— a los escritores y políticos españoles. Saavedra, mostrando un realismo muy político, «ultrapasó el salto en el vacío de Westfalia», en frase de Jover, y anticipó un nuevo orden internacional basado en el principio del equilibrio. Este modo de pensar no es nuevo en la literatura política española, pues ya «en Francisco de Vitoria —indica Sánchez Agesta— encontramos el primer concepto comprensivo de la nueva fisonomía política del mundo del Renacimiento. Pluralidad de órdenes políticos soberanos, negación del Imperio como Monarquía universal, afirmación tajante de la distinción entre el poder civil y temporal que niega toda posible sugestión de un primado universal del Pontificado en el orden temporal. Pero, sin embargo, reconocimiento de la unidad política y jurídica de la

(5) *España y Europa en la crisis del siglo XVII*, en el núm. 91 de esta REVISTA, págs. 55-76.

Cristiandad en un orden diverso: la comunidad del derecho de gentes». A este orden de ideas pertenece el hecho de que, como ha observado Jover y recogido Fraga, Saavedra usó ya antes de 1648 la palabra Europa preferentemente a la de Cristiandad, dando a esta última las raras veces que la usa un significado casi enteramente religioso. Consecuencia de estas ideas es el modo de pensar de Saavedra acerca de las relaciones internacionales de España. Poco propicio a toda clase de imperialismos, se muestra partidario de una monarquía nacional española mediterránea con sus pilares en España, Italia y Africa, cuyos vínculos con la rama imperial de los Austria serían más bien laxos y que prestaría poca, si alguna atención a los Países Bajos y a las Indias, a las que veía como causa del empobrecimiento de la Península. De ahí su devoción por Fernando el Católico, tan admirado en el siglo XVII, la que ha llamado Jover su «modernidad fernandina, la nostalgia de un Estado moderno, católico y español, cuya posibilidad truncó la aparición sobre el solar de España, de Carlos de Gante», y a la que, junto con otra modernidad, la presentida del espíritu de Westfalia, considera como las dos madres del pensamiento político de Saavedra.

Murillo Ferrol en *Saavedra Fajardo y la política del Barroco* nos pone en contacto con el pensamiento político saavedriano, presentándolo en el marco de su época y en el lugar que a la teoría política era asignada en el siglo XVII.

Llegar a conclusiones definitivas sobre el pensamiento político de Saavedra no resulta fácil. La especulación política está relegada en el siglo del barroco a costa del saber práctico, al que se refiere —según señala Murillo Ferrol— cuando usa expresiones como *sciencia de reinar, sciencia civil o sciencia política*. Incluso cuando en la Empresa XXX sitúa al saber político sobre las columnas de la sabiduría y la experiencia, aquélla no es una sabiduría política, sino un «saber general de todas las ciencias, no precisamente de aquellas que se refieren al Estado». «La necesidad de resolver en el terreno práctico de la prudencia —dice el mismo Murillo en la introducción de su libro— cuestiones que antes o después de él se resuelven en el de los principios, lastra todo el pensamiento saavedriano con el matiz de una aparente inseguridad y contradicción que será preciso traspasar si queremos percatarnos de su efectivo contenido.» Este anticientificismo de Saavedra es atribuido por Tierno Galván al carácter creencial del hombre y del me-

dio en que vivió, en contraste con la naturaleza eidética de la Europa transpirenaica. «Es indudable —dice— que tuvo que tener contactos con círculos de opinión en que se comentara a Bacon, Hobbes, Spinoza y Descartes; sin embargo, renunció a toda aventura intelectual en este sentido, del mismo modo que el núcleo cultural a que pertenecía había renunciado, por amor a las creencias, a las posibilidades inmensas de progreso positivo que el desarrollo de la razón secularizada comportaba.» Para Don Diego —dice también Tierno— la teoría es una visión falsa interpuesta por la razón especulativa entre la razón natural o práctica y la realidad de las cosas.» Aunque no puede reprocharse en exceso a Saavedra su ignorancia del movimiento científico, entonces en sus comienzos y, por tanto, accesible a pocos (recordemos, por ejemplo, que Grocio, aunque se refiere a las matemáticas, muestra tener de ellas una concepción poco moderna), no hay duda que el autor de las *Empresas* es más hombre de realidades que de teorías, más «creencial» que «eidético». En este esquema de pensamiento es bien patente el papel fundamental que, como ha señalado Maravall (6), juega la experiencia y que fué uno de los motivos («que mi experiencia no se pierda») que impulsaron a Saavedra a escribir. Pero incluso de la práctica política es posible «un saber libresco y especulable» —señala Murillo— y por ello Saavedra escribe tratando de educar al príncipe en su virtud fundamental: la prudencia política. En el barroco, el género literario de los «espejos de príncipes», se matiza con el culto a las formas, a lo plástico que caracteriza a la época, culto que, como indica Maravall, es un fenómeno general. En el terreno literario su resultado es el género emblemático del que se ocupa Murillo Ferrol en su libro y al que también ha dedicado un estudio Maldonado de Guevara (7).

Es imposible ocuparse de las ideas políticas del siglo XVII sin referirse a la polémica sobre la razón de Estado. La idea del florentino —acaso sólo reflejo de una situación perspicazmente observada— se convirtió en seguida en blanco de los ataques de una nutrida legión de escritores católicos. Como es lógico Saavedra se alinea con ellos, pero el matiz de su oposición es más tenue que,

(6) *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII*, Granada, 1947, pág. 10 y sigs.

(7) *Emblemática y política. La obra de Saavedra Fajardo*, en el núm. 43 de esta REVISTA, págs. 15-79.

por ejemplo, en Quevedo. Saavedra, en quien «es posible señalar implícita la distinción entre buena y mala razón de Estado que en su momento era ya plenamente aceptada» (Murillo Ferrol, página 196), mantiene —como señala Maldonado de Guevara— la *piadosa razón de Estado*, «menos piadosa aún, si cabe que la evangélica razón de Estado que en la *Política de Dios, Gobierno de Cristo*, ofrece Quevedo».

Sin embargo, la oposición es una forma de relación en la que cabe el contagio, lo que explica esa impresión que a veces tenemos —observa Dowling— de que Saavedra se acerca peligrosamente a Maquiavelo. Saavedra es, ante todo, el católico para quien la fe es el más profundo cimiento de los Estados y las exigencias morales que esa fe comporta son normas indispensables de conducta. No hay, pues, en él un ataque a Maquiavelo como preludeo de una caída en sus brazos que ha visto Azorín (8).

El pensamiento político saavedriado plantea otra serie de problemas interesantes que Murillo Ferrol ha abordado satisfactoriamente en su libro. Tal, el del interés por el conocimiento histórico con el consiguiente «tacitismo», fenómeno sobre el que también hacen algunas precisiones Fraga y Dowling.

En estos estudios que comentamos, hay abundantes páginas sobre otro tema muy debatido: las ideas filosóficas del diplomático murciano. En su propia vida se le emparejó con Séneca. En la edición de las *Empresas*, de 1640, en Mónaco, y 1642, en Milán, el censor, Fray Pedro de Cuenca y Cárdenas, afirma que «si Córdoba nos dió un Séneca filósofo, Murcia nos le da político»; la frase laudatoria, sin embargo, parece querer indicar más que una semejanza de doctrina un parecido por el genio o la categoría. El pesimismo antropológico de Saavedra, que Jover emparenta con el *homo homini lupus* de Hobbes, es afirmado unánimemente.

Tierno ve al pesimismo como lógica consecuencia de su «escepticismo incurable» y de su anticientificismo; Azorín, para quien es también un escéptico, denomina a su actitud circunstancialismo y le empareja con Montaigne; Fraga niega el escepticismo y afirma el cartesianismo, «la duda metódica que es, además —dice—, una duda provisional»; Cardenal —en una recensión del libro de Fraga (9)— prefiere decir que «en Saavedra existen y consisten

(8) «Saavedra Fajardo», en *De Granada a Castelar*, pág. 95.

(9) En el núm. 91 de esta REVISTA, pág. 210.

varios contrarios». Esta afirmación no es un cómodo salir del paso si pensamos que Saavedra, como buen barroco, piensa por antítesis y si tenemos presente su difícil juego de someterse a la realidad sin abandonar los principios católicos, que le hizo tremendamente realista. Jover señala cómo ante el tema tan actual en el siglo XVII de la alianza con herejes, Saavedra empareja a las razones teológicas aducidas por los otros miembros de su generación (y que en él tienen un matiz utilitario: evitar el castigo de Dios más bien que un abnegado afán apostólico), otras realistas como la imposibilidad de conciliar voluntades.

La situación de España en el siglo XVII, considerada como decadente, fué un tema preferido, por acuciante, de la época. Dowling ha dedicado su libro (10) a estudiarlo; el subtítulo: «Posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías», expresa perfectamente la intención. Salvo unos capítulos de tipo general en los que es estudiado el hombre, la obra y el pensamiento saavedrianos, el resto se ocupa de la decadencia. Examina la concepción cíclica imperante desde la Antigüedad clásica que no concebía el progreso lineal sino que veía a la Historia como un proceso degenerativo a partir de una paradisíaca edad de oro. Pero no por ello tenía que resignarse fatalmente el hombre. Cabían los remedios y ésta es la causa de la literatura sobre el tema escrita en el siglo XVII que Dowling estudia. Usa mucho, además de los escritos de Saavedra, la obra de Fernández Navarrete, *Conservación de monarquías*, glosa a una consulta del Consejo Supremo de Castilla, pero no utiliza el escrito de Saavedra descubierto por Spini que se ocupa precisamente del tema. Murillo Ferrol ha dedicado también el último capítulo de su libro al problema y señala cómo Saavedra «quiebra el esquema tradicional de providencialismo dando precoz consideración a los factores puramente naturales e históricos».

La España de los siglos XVI y XVII, moderna —aunque acaso de un modo *sui generis*— como demostró en la empresa colonizadora de las Indias, inconcebible desde los supuestos medievales y en la que —contra la opinión de Américo Castro— tuvo que hacer uso de la razón y de la técnica, estaba, no obstante, económicamente exhausta. Saavedra se enfrenta con el problema y aporta soluciones desde su concepción mercantilista. Murillo Ferrol piensa

(10) *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo*, Murcia, 1957.

que «el problema de Saavedra, como el de España entera, fué la falta de ajuste al querer adoptar los hijos de otros. Se empezaron a echar de menos ventajas materiales incompatibles con nuestros supuestos espirituales» y comentando el tema de la laboriosidad, que aparece constantemente en la obra saavedriana, afirma que la visión, moderna y europea que del trabajo ofrece Saavedra, era incompatible con la idea medieval y española del mismo. No es fácil, sin embargo, demostrar el medievalismo de la España de los siglos XVI y XVII. Aranguren escribe que el «espíritu moderno ha sido poderosa onda que envolvió en su seno y empujó adelante a los protestantes y a los católicos, a los heterodoxos y a los ortodoxos» y tras contraponer a la tendencia político-religiosa de Carlos V, medievalista e imperialista, la renacentista del P. Victoria, San Ignacio y los teólogos papales de la Compañía de Jesús, afirma la perfecta expresión religiosa de la concepción moderna de la vida que esta orden española representa. El mismo sentido tiene la dirección psicológica dada a la piedad y a la metafísica, como consecuencia del papel fundamental asignado a la conciencia y la transformación del antiguo heroísmo fabulosamente hazañoso en el «heroísmo quijotesco residenciado en el ánimo esforzado, sin traducción a gestas gloriosas cumplidas en el mundo exterior», manifestaciones ambas del proceso de interiorización psíquica característico de la modernidad (11).

A pesar de todo, algo pasó en España, pues como ha afirmado Maravall, «la desproporción entre lo poco que relativamente se había perdido de los dominios españoles y el carácter no decisivo ni catastrófico de los reveses militares, por una parte, y, por la otra, lo caído que se hallaba el Estado español al terminar el reinado de Carlos II, nos demuestra que en los últimos cien años de la dinastía austríaca se halla una clave importante para conocer nuestro proceso de decadencia» (12).

Saavedra Fajardo, cuyo contorno queda tan bien dibujado, dentro de lo contradictorio de su personalidad, después de esta reciente bibliografía, es un buen mirador para asomarse a su época. El siglo XVII, entre el Renacimiento y la Ilustración, situado, desde

(11) *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1952, págs. 142 y 151-2.

(12) *Sobre el problema político español en las postrimerías de la casa de Austria*, en el núm. 9 de esta REVISTA, págs. 152-157.

el punto de vista español, entre los últimos esplendores y las primeras oscuridades, presenta el interés de todas las épocas críticas y Saavedra, en frase de Jover, «el turbión de la crisis».

ALEJANDRO MUÑOZ ALONSO

LA CRITICA SOBRE ROUSSEAU

Rousseau ha sido uno de los pensadores políticos más controvertidos y más diversamente interpretado. Sus críticos le han contemplado desde puntos de vista radicalmente opuestos, haciéndonos ver cómo la calificación que la doctrina rousseauiana pueda merecer, depende esencialmente «del color del cristal con que se la mire».

Muestra de todo ello es este esquema (basado en el último capítulo de la obra de Friedrich Glum: *Rousseau: Religion und Staat*, Kohlhammer, 1956) de las diversas críticas que sobre la doctrina de Jean Jacques Rousseau se han hecho.

Tres conservadores fueron los primeros que se fijaron en la doctrina de Rousseau, destacando su influencia: Edmundo Burke, Federico Julio Stahl e Hipólito Taine.

Para Edmundo Burke aparece Rousseau como productor de todo lo malo que se desató en la Revolución francesa; le conceptúa como instaurador de la Filosofía de la «vanidad». Junto a los demás conservadores, para Burke se establecía la siguiente relación: Revolución igual a liberación de las fuerzas individualistas, y ésta era la enseñanza de Rousseau. Sin embargo, es de señalar cómo la concepción política de Burke es bastante semejante a la de Rousseau, en cuanto ambos perseguían conseguir la libertad del individuo dentro de la comunidad.

Federico Julio Stahl había leído el *Contrato Social* y esto le da una posición preeminente entre los críticos políticos de Rousseau, ya que todos los anteriores a él partían generalmente de una imagen preconcebida de Rousseau, al que no estudiaban profundamente, resultando, como consecuencia, un Rousseau ficticio.

Stahl dice que el sistema de la Revolución francesa es el liberalismo, que es una forma de asociación en que, obedeciendo al Estado, se obedece uno a sí mismo; esto es lo que él denomina el «principio de la reciprocidad absoluta». Señala Stahl un error

en la concepción rousseauiana; ciertamente, el obedecer a una voluntad general razonable es obedecerse a sí mismo, puesto que nuestra naturaleza quiere lo razonable, pero la voluntad general, por sí sola, no tiene más garantías de razonabilidad que la voluntad de un autócrata. Así, pues, obedeciendo a la comunidad, sólo se obedecerá uno a sí mismo si quieren materialmente lo mismo la voluntad general y la voluntad particular: eso no ocurrirá nunca. Por ello, la enseñanza de Rousseau, dice Stahl, no es sino una caricatura de la libertad. Stahl afirma la dignidad del pueblo y lo conveniente de su actuación en las labores de gobierno, pero no sostiene su soberanía.

Hipólito Taine ve en él, más que al individualista, al estadista. Ve a Rousseau como un gran hombre a pesar de sus defectos; como una de las lumbreras de la Ilustración. Para él lo fundamental en la teoría de Rousseau es la sustitución de la soberanía del rey por la del pueblo; pero ésta es más absoluta: el Estado lo es todo; el ciudadano, no es nada, nada le pertenece a él; todo es del Estado. Según Taine, Rousseau se basa en el modelo de Esparta y Roma, y se fija por ello en el sistema de educación por el Estado; señalando también la existencia, en la doctrina de Rousseau, de una religión estatal obligatoria en la que hay que creer bajo pena de ser quemado por insocial. Esas son las consecuencias, dice, del contrato social. El sistema de la mayoría, afirma, podrá dar lugar a la mayor locura: cambiarlo todo.

Rousseau había sido poco leído antes de la Revolución, siendo con los jacobinos con los que su influencia se ejerce de una manera más intensa. En la Revolución tuvo una mayor influencia el «Discurso sobre desigualdad de los hombres» que el «Contrato social». Durante el Consulado y el Imperio, influyó de una manera bastante decisiva en la vuelta al catolicismo.

De gran importancia entre los conservadores católicos de Europa fueron de Bonald y de Maistre. Ambos están influídos por Rousseau en un principio, aunque ataquen al individualismo, y afirmen que el estado natural del hombre es su unión a la sociedad. «La sociedad no surge un contrato —dicen—, sino que es dada por Dios».

De Bonald se pregunta: ¿está el poder entre los súbditos y existe entre ellos un contrato social? No, dice, no existe un contrato social en la familia, ni en la sociedad religiosa o política. No hay contrato ni antes ni después de la aparición del poder;

sólo hay relaciones de dependencia. El poder existe antes que la sociedad. Respecto a la igualdad de los hombres afirma que la sociedad se da entre seres semejantes, pero no iguales. «A la ley —dice— se la debe dar el carácter de divinidad». Y con relación a la Revolución señala que ha empezado con la proclamación de los derechos del hombre y debe terminar con la proclamación de Dios.

De Maistre se proclama, por su parte, contra la soberanía del pueblo. Dice: ningún pueblo ni individuo pueden tener un poder coercitivo sobre sí mismos; así, pues, en una democracia tal como la quiere Rousseau, no habría soberanía en el Estado. En esta misma dirección ideológica afirma también Lamennais: «La voluntad del pueblo es una declaración de guerra a la sociedad y a Dios.»

Pero si los conservadores ven a Rousseau como individualista y afirman la idea de autoridad frente a él, los constitucionalistas y liberales le atacan durante el siglo XIX como prototipo del pensamiento tiránico y creador del estado jacobino. En esta dirección encontramos a Benjamín Constant. Constant afirma que Rousseau no ha sabido expresar lo que sentía con exactitud; le reprocha haber sacrificado la libertad individual al Estado. «La soberanía —dice— tiene sus límites en los derechos individuales del hombre.» La mayoría no puede servir para legitimar cualquier acto. Además, no es cierto que por medio del contrato social no se pone el hombre en manos de nadie: se somete a los que actúan en nombre de todos; unos se aprovechan del sacrificio de otros.

Lamartine también es liberal; no comprende a Rousseau y se refiere a su teoría de la forma siguiente: «En vez de decir que el hombre nace libre, debió decir que nace esclavo». Y refiriéndose a la frase de Rousseau que afirma «en el momento en que pueblo se da representantes, deja de existir», señala que lleva a un pueblo al aniquilamiento. Arremete asimismo contra Rousseau al creer que éste proclama la religión estatal: «Así el hombre no ha de dar al rey sólo su cuerpo, sino también su alma.»

Son también opuestos a Rousseau los primeros socialistas, entre ellos, Proudhon. Le reprocha éste decir que el pueblo, como ente colectivo, es una persona abstracta: «La inteligencia general en nada se diferencia de la individual». Para Proudhon, el contrato

social es la alianza ofensiva y defensiva de los que poseen contra los que no poseen.

Casi todos los sociólogos y filósofos del siglo XIX son enemigos de la doctrina rousseauiana, y las fuerzas conservadoras, clericales y monárquicas francesas, con motivo de la tercera República, también. Sólo los poetas le defienden, aunque sólo en un principio.

Según Duiguit hay que considerar a Rousseau como creador del sistema político del Idealismo alemán, en que el Estado tiene prioridad sobre el individuo; se busca con ello una explicación al imperialismo alemán y de esta manera se relaciona a Rousseau con Kant, Hegel y Fichte.

Kant elogia a Rousseau que «le enseñó a honrar a los hombres». Una diferencia existe entre ambos: mientras Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural, Kant usa un método analítico, partiendo del hombre civilizado. Rousseau contribuyó a crear el principio de la autonomía de la voluntad y con él pudo Kant hermanar la ley y la libertad.

Fichte es contrario a Rousseau porque éste condena la cultura. «Rousseau —dice— se ha hecho una imagen ideal de cómo debiera ser el mundo y lo compara a cómo es en su época.» Reprocha a Rousseau el desconocimiento de su propia fuerza: «Es un hombre sensible —dice— pero no de acción». En un principio es su teoría política semejante a la de Rousseau, apareciéndole como necesario lo que él llama «Staatsbürgervertrag». Más tarde, sin embargo, se separa de esa concepción y ataca a Rousseau, siendo producido ese cambio por el nacionalismo que lleva consigo la lucha contra Napoleón y por la influencia de Hegel; todo ello le hace concebir el «Estado ideal» como organización de poder. Pero, incluso entonces, puede que estuviera influido por Rousseau en su concepto de Nación con el «amor a la patria» de aquél.

Hegel está en realidad cerca de Rousseau, pero aquél pone el peso del lado del Estado. La diferencia esencial entre ambos está en que la voluntad general es para Hegel lo que es en sí y para sí razonable.

Durante el siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX, se desarrolla una polémica sobre si Rousseau es un individualista o un estatista, predominando aquellos que ven en él un estatista.

Faguet habla del despotismo de la voluntad general. Barker señala la influencia en Rousseau de la escuela del Derecho natural

de Grocio y Puffendorf, a través de dos suizos: Juan Jacques Burlamaqui y Emmerich Du Vatel. Dice que Rousseau ha alimentado el hegelianismo y ve en el contrato social una «filosofía de «puente» entre el Derecho natural y la idealización del Estado nacional. Señala tres caracteres del contrato social: 1.º El contrato social ve en el Estado una fuerza progresiva que eleva al hombre sobre sus condiciones primitivas. 2.º Rousseau es un severo racionalista de la política. 3.º Rousseau se inclina a basar el Estado sólo en una voluntad. Termina Barker escribiendo: «En fin de cuentas, Rousseau es un totalitarista».

En el segundo cuarto de nuestro siglo cambia el planteamiento sobre Rousseau: ahora se le ve en conjunto, formando sus obras parte de un sistema. Este movimiento se prepara por las obras de Lanson y Masson que presentan la obra de Rousseau como un conjunto sistemático.

Vaugham hace tres afirmaciones fundamentales sobre Rousseau: 1.ª No es individualista. 2.ª Es tanto un reformador práctico como un filósofo político. 3.ª Sus argumentos no son abstractos sino concretos y adaptados a sus circunstancias. «En Rousseau —dice— se cruzan dos ideas políticas: libertad individual y soberanía del Estado.» Es la herencia de Locke. Pero, en éste, el contrato social es un instrumento de libertad individual, mientras que en Rousseau liga más. Para Locke la soberanía del Estado está limitada, pero, para Rousseau no. La teoría del Estado la ve Vaugham en dos estadios: a), abstracto: puro colectivismo; b), concreto: suaviza un poco ese colectivismo por influencia de Montesquieu. Schinz ve en Rousseau un pragmático con dos ideas fundamentales: a), buscar la felicidad del hombre; b), someter a disciplina la naturaleza humana.

Henri Sée observa en el contrato social una concepción individualista, casi anarquista. «La soberanía viene de todos —dice— y no puede cambiarse por uno.»

René Hubert acentúa el elemento religioso en Rousseau. La voluntad, cuanto más general es más justa. «El contrato social —dice— es una producción de la igualdad natural que viene de Dios: el contrato social es, pues, una vuelta a Dios.»

Wright cree que Rousseau ve un hombre ideal del futuro; igualmente el contrato social es una utopía, y dice: «Rousseau intenta construir un Estado perfecto desde la verdadera naturaleza del hombre.»

Höfdding señala especialmente el lado práctico de Rousseau por medio de su influencia en la Revolución.

Cobban define el Contrato Social como teoría de la constitución de un estado ideal; fijándose de manera especial en la postura que Rousseau adopta frente a las corporaciones y organismos intermedios de una sociedad. «Cuando se constituye el estado de Rousseau —dice Cobban— cesan los derechos naturales». Cree que Rousseau pone en primer plano la voluntad general, dejando el contrato social en segundo término. Rousseau, señala, cree que la voluntad general sólo puede ser buena: es soberana en el grado en que se aproxima a su ideal. Rousseau es uno de los pocos autores que no está en favor de la mayoría, sino que para él la voluntad general puede estar incorporada en el legislador. Rousseau, como Montesquieu, une patriotismo a virtud republicana, y, para él, nación es «la unión de sus miembros; son los hombres». Señala Cobban la semejanza de las ideas políticas de Burke y Rousseau; siendo la diferencia que, para el primero, el hombre no necesita del contrato social.

Sostiene Hendel la tesis de la influencia decisiva de Platón sobre Rousseau en sus concepciones de Dios y del individuo, del Estado y la educación.

En Alemania se han ocupado de Rousseau diversos autores, entre ellos Otto von Gierke. Gierke cree que la doctrina de Rousseau es la de un absolutista, dice: «Así resulta el despotismo sin límites del soberano aparecido en la voluntad de la mayoría, y frente a eso, Rousseau sólo salva los derechos naturales humanos gracias a una serie de inconsecuencias y sofismas.» Para él, Rousseau, traslada a la soberanía del pueblo el concepto de soberanía de los absolutistas.

Según Egon Reiche, para que se llegue a una existencia política y a la unidad de la sociedad en el Estado, es preciso que las voluntades particulares y la voluntad general coincidan. Eso no ocurre por supresión de las voluntades particulares, sino por su incorporación en la diversidad de la voluntad general. Está influido Reiche, en este aspecto, por la teoría de la integración de Rudolf Smend.

Carl Schmitt se fija de una manera especial en la «igualdad democrática». «En la teoría de Rousseau —dice— es la igualdad absoluta la verdadera base de un estado.» Lo que quiere el pueblo es, por ello, bueno, porque lo quiere. Todos quieren lo mismo y,

por ello, nadie resulta vencido, y si resulta, es porque se ha equivocado sobre su verdadera y mejor voluntad. La voluntad común no significa someterse a la mayoría que puede estar corrupta, sino que la igualdad sustancial del pueblo es tan grande, que de la misma sustancia quieren todos lo mismo. El Estado no depende, pues, del contrato sino de la homogeneidad del pueblo consigo mismo; ésta es, dice, la expresión más fuerte y consecuente del pensamiento democrático. Cree así que «identidad» es la palabra apropiada para la definición de democracia, ya que elimina las diferencias entre gobernantes y gobernados: aquéllos no representan a éstos sino al todo como unidad política.

Talmon ve en Rousseau un precursor de la democracia totalitaria; en este sentido afirma: la síntesis de Rousseau es, en sí misma, la formulación de la paradoja de la libertad en la democracia totalitaria en conceptos que expresan el dilema en la forma más sorprendente: en la voluntad. Existe una voluntad general objetiva, sea o no querida. Para llegar a ser realidad, debe ser querida por el pueblo. Cuando el pueblo no la quiere, entonces debe ser llevado a quererla, pues la voluntad general existe latente en la voluntad del mismo.

Para Paul Hensels fué el *Contrato social* el primer libro de filosofía del Derecho. Cree que el ideal de una comunidad política es, para Rousseau, el de una pequeña república agrícola que se conserva unida por costumbre y por convencimiento religioso, y que ordena los asuntos comunes en sesiones diarias.

Haymann acentúa el aspecto iusnaturalista del pensamiento de Rousseau.

Siguiendo a Natorp el sentido de la sociedad es, fundamentalmente, la sociedad misma, esto es, que no está para todos y todos para uno. Sólo una completa unidad de la voluntad fundamenta la verdadera vida de un cuerpo social. Un ente de razón con voluntad libre, sólo puede estar sometido a una ley que se ha dado a sí mismo: este es el concepto de la libertad que tiene Rousseau. Además, no debe haber partidos; así se expresaría mejor la voluntad general. El Estado debe profundizar hasta dentro, adueñarse de la voluntad; debe gobernar sobre los corazones, de lo contrario está amenazado.

Otro gran problema es el de la educación. Este asunto es el que concierne esencialmente al Estado que no puede delegarlo.

Schnabel acentúa la postura de Rousseau, de sentimiento y vo-

luntad, frente a la razón que dominaba la época; y se fija en la afirmación de que la cultura hace al hombre no mejor, sino peor. «Desde esta visión del mundo —dice Schnabel— ha tratado Rousseau de fundamentar el Estado y la sociedad.» Señala cómo existen contradicciones en el sistema de un pensador no crítico, como es Rousseau. Este supera la concepción mecánica del mundo y pasa a ver la repercusión de la personalidad creadora en el arte y en la vida. Rousseau, al elevar al más alto grado el yo sensible, perfecciona el subjetivismo en la historia moderna.

Pasemos ahora a ver el concepto que para Cassirer merece la doctrina del contrato social. «Para Rousseau —dice— la libertad no es arbitrariedad, sino la superación y separación de todas las arbitrariedades. El carácter de la libertad es el libre asentimiento a la ley: ese carácter se realiza en la voluntad general, en la voluntad del Estado. El Estado absorbe al individuo sin reservas, pero no actúa en ello como ente con poder, sino que le coloca bajo una obligación que él mismo ve como verdadera y necesaria. El fin esencial de la teoría de Rousseau se encamina a poner al individuo bajo una ley obligatoria absolutamente general; esta ley debe formarse de tal manera que toda apariencia de capricho y arbitrariedad desaparezcan de ella». Otro problema es el del origen del mal. Si Dios es bueno y el hombre lo es también originalmente, ¿de dónde surge el mal? Rousseau afirma que de la sociedad, pero es la sociedad misma la única que puede repararlo. «Con ello —dice Cassirer— se traslada el problema del campo de la metafísica a los de la ética y la política». El meollo de la concepción religiosa de Rousseau está, para Cassirer, en el problema de la libertad: no es el libre desparramarse de los instintos, sino su sujeción y dominio lo que nos asegura la mayor felicidad, la felicidad de la personalidad libre.

Dérathe intenta demostrar que el método de Rousseau no ha sido sentimental, y subraya, al propio tiempo, la influencia de Pascal. «Rousseau —dice— rechaza todo lo que le parece contrario a la razón: los milagros, el pecado original, la transustanciación, la Trinidad y, en general, todos los misterios de la Iglesia católica.» La originalidad está en haber rehabilitado y enseñado que el sentimiento es indispensable para la vida moral en la época en que la mayoría de los filósofos la hacían depender en exclusiva de las «luces de la razón». Es la razón la que hace libres a los hombres, pues los permite dominar sus pasiones. Entre la conciencia y la

razón no hay oposición. Rousseau busca en toda ocasión el consentimiento de su conciencia y de su razón; es, para Dérathe, un racionalista que conoce los límites de la razón.

Groethuysen, interpreta a Rousseau de la siguiente manera. «El pueblo —dice— debe ser su propio legislador, y sólo el régimen popular es legítimo. Por muy razonables que sean las decisiones de la voluntad general, no se puede imponer a la fuerza; para que sean obligatorias tiene cada uno que haber consentido libremente. La ley es la expresión de la voluntad general, ello le da su carácter como ley. El yo colectivo actúa basado en un interés general y en la formación de una voluntad común. Antes de que la expresión aprobada de la voluntad general pueda hacerse ley, que obligue al ciudadano, tiene éste que expresar su opinión y su voto tiene que poder manifestarse junto a los de los otros concordantes; esto ocurre porque la ley no es sólo una exposición de la voluntad general, sino también un convenio entre dos partes contratantes: el cuerpo social y el ciudadano. Así, pues, dos principios determinan la construcción política de Rousseau: la idea del contrato y la idea social. Pero ambos principios no se implican necesariamente. Es preciso que la cohesión social y los derechos del ciudadano estén protegidos de la misma manera. La voluntad general debe hacerse la voluntad de todos. Cuando eso ha ocurrido, el hombre se ha hecho ciudadano y el ideal social ha realizado su obra.»

Durkheim ve como problema fundamental del contrato social el «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado». Señala como el estado de naturaleza no es un estado histórico, no siendo, por tanto, un problema de historia, sino de psicología. Con la asociación de los hombres ocurriría como en química, que al mezclarse los cuerpos, las mezclas resultantes tienen propiedades distintas de aquéllos: aquí resultarían el bien y el mal públicos, distintos de las sumas de los bienes y males particulares. La igualdad y la libertad están en la sociedad más seguras que en el estado de naturaleza, pues las salvaguarda toda la fuerza del Estado. El estado natural es una especie de anarquía pacífica, donde los individuos no son dependientes entre sí y dependen de un abstracto poder de la naturaleza. En el estado civil los individuos mantienen entre sí las menos relaciones posibles, pero ahora dependen de una nueva fuerza, se someten a la voluntad general

porque ésta es su obra, y al obedecerla se obedecen a sí mismos.

Jouvenel aprecia en la obra de Rousseau una teoría política conservadora. Rousseau no ve la voluntad general donde los modernos creen encontrarla expresada, esto es, en el triunfo de un partido sobre sus adversarios. Sólo hay una voluntad general cuando se atiende más al interés general que al particular, cuando uno se mueve más por amor al grupo que por amor a sí mismo. Prevé Rousseau dos medios para evitar la destrucción del Estado: en primer lugar, la conservación de las leyes, las costumbres y los sentimientos que dan a un pueblo su forma y su unidad. El segundo medio no es en realidad sino un paliativo: cuando el vínculo moral se afloja, sólo se puede remediar por el fortalecimiento del Gobierno. Para Jouvenel la teoría de la voluntad general viene a ser una teoría de la unión sagrada.

Finalmente, según Burgelin, el problema de Rousseau consiste en conjugar dos temas: el orden, que es un problema tradicional, y la existencia, tema que Rousseau aporta de sus propias experiencias. El primero le lleva a la filosofía de la razón, mientras el segundo le conduce a la del sentimiento.

ALBERTO BERCOVITZ