

EL PRINCIPIO DE AUTORIDAD EN LA CRISIS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA

I. GENEALOGÍA DE LA AUTORIDAD

El último e insondable misterio de la política es la humanidad. La humanidad en toda la gama de sus grandes arquetipos y de sus grandes monstruos, en todo el infinito repertorio de posibilidades de trama, maniobra, reto y respuesta, que puede permitirse el ente de espíritu llamado hombre, para hacerse cargo vitalmente de su condición gregaria. Del mismo modo que, apurando hasta el filo su arriesgada dialéctica, definía Nicolás de Cusa al hombre como un dios, bien que mortal, una metafísica de la política podría reducirse a una simple exégesis de esta tenebrosa aporía: el hombre es un animal, bien que... *político*. En los últimos trasfondos del tópico clásico del *zoon politikon*, que encontramos siempre como el callejón sin salida de la especulación política, lo mismo en Aristóteles que en Maquiavelo, lo mismo en Hobbes que en Comte, lo mismo en Nietzsche que en Lenin, lo que se vislumbra es la imagen de la realidad política como un *laberinto ordenado*, el cual es la determinación objetiva del ente mismo del hombre: un ser que supera su condición natural selvática en la peculiar domesticidad que llamamos *política*; la política es una objetivación del espíritu encarnado en el hombre, pero que ha de hacerse sin fugas angélicas, en la gran zoología humana del poder. Toda la larga memoria política de que es dueña una vieja cultura como la nuestra está plagada, por eso mismo, de símbolos y figuras del reino animal. Dijérase que la política se nos torna translúcida tan sólo cuando la vemos con la mirada experta de un ser como el hombre, entrenado a lo largo de millones de años de lucha con los animales. Nuestra cultura política, como ha mostrado la última psicología, tributaria a Jung, es también un saber monstruoso, una ingente teratología. La simbólica del poder y de la lucha políticos, que tiene en Schramm (depositario, por cierto, de los «memoranda» de Hitler) uno de sus más agudos cultivadores, desvela el mismo fondo. Pero sería excesivo deducir de todo ello que el

saber político vital y la política misma son sólo una a manera de reflexología de lo infrahumano en el hombre. No. Ese mismo saber está impregnado de teologías políticas, de angelologías, de paraísos perdidos y de tierras prometidas, de reinos teocráticos del Bien divino y de repúblicas románticas del bien humano. Así, la política que no es humanismo, es, sin embargo, humanidad; dialéctica de lo infrahumano y de lo suprahumano en el hombre, gran protagonista de la comunidad humana.

Si esto es así, los conceptos políticos totales podrían ser investigados descendiendo a su fondo genealógico, a su núcleo constitucional originario, mediante un a modo de análisis espectral deducido a partir de una antropología filosófica y una metodología protohistórica (1). Y así es, en efecto. Conceptos como constitución, monarquía, república, autoridad, representación, democracia, revolución, etc., conceptos que más propiamente tales, en el sentido lógico de la expresión, vienen a ser imágenes globales del orden político, pueden ser sugestivamente explicitados, si se logra descender hasta su orto, a su protogénesis, y entendidos, en ese su núcleo originario, desde una comprensión filosóficamente esencial del hombre; es decir, *fenomenológicamente*. De uno de estos conceptos y de su crítica dialéctica actual, del de autoridad, voy a tratar seguidamente.

El término y el concepto de autoridad han nacido en el fabuloso mundo político romano, un mundo que cada día se nos descubre más increíblemente rico en su *praxis* política, pero que ha sido descuidado hasta la ignorancia por los especialistas en la historia del pensamiento político, justamente —y esto es de suyo significativo— porque es anónimo, pragmático y vital; una especie de espíritu objetivo de la política (si cabe hablar así, puesto que para Hegel es precisamente el Estado la culminación dialéctica de lo que llama «espíritu objetivo»), un saber político tosco, elemental, de implacable realismo, sin la más leve superfetación teórica —los dos únicos grandes teóricos de la política romana, Polibio y Cicerón, son de estirpe intelectual foránea—, pero que, con tales deficiencias y penurias intelectuales, condujo durante un milenio a la civilización occidental. La comprensión del mundo político romano, en la totalidad de su genio, tiene que hacerse partiendo de su emplazamiento histórico. Roma es, constitutivamente, Occidente, con toda la carga de significaciones que este gran vocablo, a primera vista sólo cartográfico, tiene para el hombre del siglo XX.

(1) La búsqueda de las imágenes políticas originarias, tomando por base la teoría del inconsciente-colectivo (JUNG), es el método propuesto por HANS MARTI: *Urbild und Verfassung*, Berna, s. d.

Su frente oriental es el mundo griego, desde donde brotan las deslumbradoras luces ideológicas, el reino político de la luz, los primeros ilustrados políticos de nuestra civilización, que nos regalan aún en nuestros días los prefacios más nobles de la especulación política, pero que, si son nuestros clásicos de la política, no pudieron impedir que la Hélade fuera hasta su hora postrera un volcán revolucionario en permanente erupción. En torno a este pequeño mundo clásico mora la barbarie. La tensión ideológica que tiene lugar sobre este escenario geopolítico es, para descubrir la clave originaria de los conceptos políticos, sencillamente decisiva.

La gran polaridad cultural Oriente-Occidente se carga en una fenomenología del poder, de las más llamativas significaciones. Puesto que, en definitiva, toda imagen total del orden político es la reducción a escala humana de la imagen global del Cosmos; puesto que todo reino político es, en último término, *microcosmos*, el sentimiento vivido del poder ha sido, en Oriente y Occidente, a todo lo largo de la Historia, imantado desde polos en antítesis. El gran motivo cultural de Occidente es el YO; la imagen última del mundo oriental es el TODO. La metafísica del YO, que es el acorde constante del proceso de occidentalización, es, pura y simplemente, la historia en conceptos abstractos de la gran hazaña occidental de liberación del hombre de la Naturaleza y de su señorío sobre el reino de las cosas (2). Este giro metafísico es, por entero, extraño al genio de Oriente. Cuando el hombre de Oriente se libera, a través de una ascética atormentada, de la totalidad cósmica es para sumergirse en la nada. Así, *panteísmo* y *nihilismo* —que es la versión moderna del *nirvana*— son dos ideas-genio de la especulación oriental, de su protoconcepción del mundo y de la vida. Esta actitud ontológica radical decide, en términos insospechados, sobre el sentido del mundo político. Pues el mundo político oriental está siempre inmerso en la totalidad cósmica y es, bajo una u otra forma, constitutivamente, totalitario. El poder del hombre sobre el hombre forma así parte del sistema de

(2) O. SPENGLER: *La decadencia de Occidente*, t. e. 7.º ed. Madrid, 1947, t. II, página 142: «La cultura fáustica es cultura de la voluntad. Esto quiere decir que el alma fáustica posee una disposición eminentemente histórica. El «yo» en el lenguaje usual —*ego habeo factum*—, la construcción dinámica de la frase, reproduce perfectamente el estilo de la acción que se deriva de aquella disposición interna y que con su energía de dirección domina no sólo la imagen del «mundo como historia», sino nuestra historia misma. Ese «yo» se yergue en la arquitectura gótica; las flechas de las torres y los contrafuertes son «yo»; por eso, toda la ética fáustica es una ascensión —perfeccionamiento del yo, mejoramiento moral del yo, justificación del yo y su bienaventuranza—, desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant. Y, por último, la noción suprema: la inmortalidad del «yo». Sobre el impulso hacia el *todo* de la mentalidad oriental, v. E. SARKISYANZ: *Russland und der Messianismus des Orients*. Tubinga, 1955, págs. 14 y sigs.

relaciones de fuerza que impone un orden de conjunto en la Naturaleza. La cultura política no tiende a superar el estado de naturaleza, sino, por el contrario, a sublimarlo inteligentemente. El orden político está tan cósmicamente fijado, como la vida del hombre, en sus infraestructuras biológicas. El poder es la fuerza que gravita sobre la sociedad, dándole cuerpo, figura y orden, a la manera que la gravitación de la Tierra da al hombre su verticalidad sobre el suelo. Esta autoctonía, para nosotros tan singular de lo político, es el núcleo lógico esencial del concepto de *autocracia*, que designa la validez, de suyo, legítima y total del poder, por su solo estar ahí, por su nuda y espectacular presencia. El término *autocracia* no es la resultante de una filosofía legitimadora del poder, es la imagen plástica del poder mismo y de su función. Por eso es la *autocracia* el prototipo político total de todas las configuraciones históricas del poder en Oriente. Quizá tan sólo Ernst Jünger en su agudo ensayo sobre *El nudo gordiano*, ha alcanzado a expresar los motivos y las significaciones que subyacen a esta actitud, clave del genio y de la tragedia del mundo político oriental. En definitiva, autocracia significa que el poder vale en cuanto que es, y es legítimo en la medida que se tiene. «Las energías del gran hombre — escribe Jünger — pueden permitirle una ascensión rápida, a veces fulgurante, hacia el poder. Favorece a esto la devaluación de la legitimidad. La importancia de la legitimidad no puede sino degradarse en imperios en que el poder está presente en sustancia en quien lo detenta. Los anillos mágicos de los cuentos dan una imagen de esta relación. El que logra apoderarse de ellos, sea por la astucia, por la fuerza, envenenando a su predecesor o por el asesinato, hace suyos los genios del anillo y consigue así que sus órdenes tengan la misma efectividad que las del legítimo señor. Tal es el poder oriental» (3).

La larga historia de las tiranías griegas es como un serial de robos continuos de los anillos mágicos. Pero Grecia es espacio cultural fronterizo, la primera en la prolongada descubierta de tierras de Occidente. El vigoroso gesto intelectual del griego, que permitió por primera vez al hombre erguir la cabeza y mirar frente a frente a la Naturaleza implacable, el descubrimiento griego del mundo de las ideas, fué como el primer evangelio metafísico del hombre, el descubrimiento del mundo como tierra prometida. La inestabilidad política del pueblo helénico, lo que cabría llamar su ansia constitucional, su microconstitucionalismo, no es, en el fondo, más que la tragedia del tenue despertar del espíritu en la política en medio de una selva de potencias naturales. El descubrimiento del espíritu y del protagonismo espiritual del hombre

(3) ERNST JÜNGER: *Werke*, vol 5. *Essays*, I. Stuttgart, «Der Gordischer Knoten» (1953), pág. 422.

marcaron el nacimiento de lo que podríamos llamar la energía atómica de la política, el nacimiento de la *conciencia ideológica*. Removiendo la vieja física del poder, como mera resultante de fuerzas naturales en constelación, lo que el griego descubrió fué nada menos que el principio euclidiano de la política occidental, a saber: que la sujeción política del hombre por el hombre tiene que ser legitimada como forma ideal de convivencia, que el orden político es una creación del hombre a partir de un visión de la comunidad en el Logos; que, en una palabra, es una idea política y que, como tal, postula su representación o expresión concreta; es decir, que el orden político es, de suyo y constitutivamente, *representativo* (4).

¿Representativo de qué? En primer lugar, de los ideales y de las quimeras del hombre, del reino del hombre como paraíso. La primera ideología occidental fué el *isonomismo*, la idea *isonomia*, de la igualdad de los hombres ante la ley, verdadero milagro político del genio griego (5). Pero el espíritu embriaga. Descubrir el horizonte de lo absoluto lleva implícito el riesgo de realizarlo absolutamente. Así, el genio griego para la metafísica, enajenó el espíritu de la política por el mal de las quimeras. Las dos primeras utopías de que tenemos noticia, la de Phaleas de Calcedonia e Hippodamos de Mileto, componen los dos motivos clásicos del utopismo de Occidente: la igualdad entre los hombres y la división racional del trabajo y de las clases sociales (6). Verdad es que sin esta enfermedad, sin esta genial locura política, un pensamiento como el de Platón sería tan inconcebible como Don Quijote sin libros de caballerías. En segundo lugar, el orden político griego quiere ser representativo de la vida como convivencia. El poder no ha de ser la expresión de las fuerzas de la Naturaleza, de las fuerzas animales del hombre, sino de la comunidad de vida como tal, que tiene en el *ágora*, en la plaza pública, su representación más plástica. Así surgió el otro gran concepto político griego, el *demos*, la idea política de *pueblo*. Todo ello, reducido a una imagen política global, es lo que va encerrado en el claustro materno de ese tremendo vocablo político —que hoy ya no podemos usar por higiene mental, si es que queremos entendernos—: *democracia* (7).

El dédalo político del mundo griego hay que recorrerlo, persiguiendo los hilos dialécticos de la tensión, entre *tiranía* y *democracia*. El descubrimiento

(4) V. J. FUEYO: «El principio de representación», en *Arbor*, 151-152 (1958).

(5) Sobre el sentido originario y el concepto de *isonomia*, v. GUSTAV STRAHM: *Demos und Monarch*, Stuttgart, 1922, págs. 21 y sigs.

(6) V. R. RUYER: *L'utopie et les utopies*, París, 1950, págs. 129 y sigs.

(7) Sobre la noción griega de *democracia*, v. A. J. FESTUGÈRE: *La libertad en la Grecia antigua*, t. e., Barcelona, 1953, págs. 9 y sigs.

del espíritu en la política no fué más que el descubrimiento por la política del espíritu, el descubrimiento de un área inmensa de posibilidades de sujeción del hombre por el hombre. Desde la buida dialéctica del Polo del Gorgias platónico a la insufrible verborrea del contemporáneo tirano demagogo del Caribe hay sólo una larga línea de tradición política degenerativa. El arte del tirano griego se sublimó por la magia de la palabra y se acorazó dialécticamente contra la crítica, pero el poder, en su tremenda realidad gravitatoria, siguió siendo lo mismo y los filósofos peregrinaron como consejeros áulicos de tiranía a tiranía. Es, más o menos, el gran tema que ha abordado Leo Strauss en su bello ensayo sobre el *Hieron*, de Jenofonte (8).

La polaridad espíritu-naturaleza, que define la tensión entre la civilización y el mundo bárbaro, se resolvió en la marca oriental por la imposición inexorable del poder. Y ha ocurrido así siempre. Hasta donde más ha llegado el reino occidental de la luz, en su iluminación de Oriente —y es lo mismo pensar en el cesaropapismo bizantino, en el despotismo ilustrado de Catalina o en el marxismo de Stalin—, es a la sublimación monstruosa del autócrata, del poder como gran Monstruo (9). La distinción entre *autocracia* y *democracia* es así una polaridad estrictamente lógica. Marca las dos posibilidades límite de realización concreta del orden político, según se mire a la manipulación funcional de masas humanas o a la realización espontánea de la libertad y de la igualdad dentro de una comunidad total de vida. El abstracto maximalismo de estas dos actitudes políticas fundamentales, el ciego naturalismo de la una y el ciego idealismo de la otra, es lo que ha dado al proceso político concreto, a las formas históricas de autocracia y de democracia, su escandalosa multiformidad y, en definitiva, su incoherencia conceptual.

(8) L. STRAUSS: *De la Tyrannie*, t. I., París, 1954.

(9) El agudo ensayo sobre la historia rusa, de GONZAGUE DE REYNOLD: *El mundo ruso*, t. e., Buenos Aires, 1951, reitera esta idea como *leit motiv*. V. pág. 391: «Vamos a repetirlo por última vez: la Rusia de Moscú destruyó a la de Kiev; la Rusia de San Petersburgo, a la de Moscú; la Rusia soviética, a la de San Petersburgo. Ahora bien, cada una de estas subversiones extrae su doctrina de Europa. La Rusia de Moscú se funda sobre la teología bizantina; la de San Petersburgo, invoca a la «filosofía» y a las «luces»; la de los soviets se establece sobre el materialismo marxista. Cada una de ellas saca también de su doctrina una conclusión absolutista: la Rusia de Moscú, la autocracia zarista; la de San Petersburgo, el despotismo ilustrado; la de los soviets, la dictadura del proletariado. Pero esas conclusiones absolutistas, cualquiera que sea su origen, no hacen más que reforzar el mismo régimen y el mismo imperialismo específicamente rusos. Pese a lo que las doctrinas tengan de universal, vemos a Rusia volverse sobre sí misma, reforzar su particularismo y encerrarse en su aislamiento. De tal suerte, que la revolución rusa no es otra cosa que la rusificación del mundo». En el mismo sentido, DISTER FRIEDE: *Das russische perpetuum mobile*, Würzburg, 1959.

La conciencia política romana se despertó bajo estímulos mucho más concretos y realistas. El sentimiento originario de convivencia, para el romano, fué el señorío sobre la propia vida. Tal es el núcleo esencial de la idea romana de libertad. La *libertas* romana no enunciaba ningún atributo trascendente de la persona cara al más allá, ni tampoco ningún ideal político abstracto fundado en la autonomía del individuo. Contrariamente, era la expresión política concreta de que los jurídicos, sociales y económicamente capaces componían la comunidad libre, la *civitas* (10). La *civitas* era, al mismo tiempo, la premisa y la resultante de este sentimiento libre de la convivencia. Fuera de la *civitas* no hay *libertas*. Este sentido social, eminentemente social, de la libertad encontraba sus presupuestos reales en las dos categorías básicas de la convivencia romana: la *familia* y la *propiedad*. De esta forma, el Derecho público romano no fué durante mucho tiempo más que un reflejo ideológico del Derecho privado. En primer lugar, el mismo concepto político total de *res publica*, según he señalado en un trabajo reciente (11), es una noción jurídico-patrimonialista, la idea del condominio ideal de los ciudadanos sobre el patrimonio de la *civitas*. Se contraponen polémicamente a la odiosa imagen del *regnum*, que expresa, para el romano, la apropiación de la *res publica* por una voluntad privada. En segundo lugar, la convivencia y, muy singularmente, las formas jurídicamente relevantes de relación social se fundan en la idea de la imputabilidad de los actos a una persona en concreto, de que alguien es *autor* responsable de ellos. Tal es el fondo originario de la idea de *autoridad*. La *auctoritas* es el valor socialmente objetivo atribuido a una persona por el ámbito de señorío de sobre su vida, de su condición de *sui juris*. Así, pues, la idea no nació en absoluto en el marco del Derecho público. En este sentido es iluminadora la expresión técnica de la *auctoritas interpositio* del *paterfamilias* o del *tutor*, que no asumen la representación de los a ellos sometidos, sino que dan a la limitada capacidad jurídica de aquéllos su complemento objetivo, actualizándola para ser relevante frente a los terceros y al conjunto de la comunidad. Desde ese fondo privatista se generó el concepto político de *autoridad*, hoy enteramente decolorado y abstracto (12).

(10) Sobre la idea romana de *libertas*, v. la obra fundamental de CH. WIRSZUBSKI: *Libertas as a political Idea at Rome during the Late Republic Early Principate*, Cambridge, 1950.

(11) «Orden político y Norma constitucional (La filosofía del orden político, de la metafísica al nihilismo)», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 110, págs. 51-86 v. páginas 61 y sigs.).

(12) V. sobre todo A. MAGDELAIN: *Auctoritas principis*, París, 1947. La interpretación del concepto es un motivo central de la literatura política sobre el régimen de Augusto,

La expresión ganó sentido político sobre el fondo aristocrático de la convivencia romana. El *honus* romano, el honor, no fué nunca un contenido subjetivo de conciencia, sino una cotización social de la dignidad de la persona (13). Consecuentemente el grado de participación en las responsabilidades de la *res publica* procedía ya de la competencia atribuida a la función o a la magistratura, lo que se llamaba *potestas* o —y esto es lo importante— del valor público reconocido a la opinión o al acto en función de la misma personalidad social, lo que se llamaba *auctoritas*. Por lo mismo, el sentimiento político romano orientado idealmente a la participación del ciudadano en el gobierno, rechazó siempre la idea de la *isonomía* y el concepto griego de *demos*, en una palabra, la idea griega de democracia. Cuantos intentaron introducirlas, Cicerón por ejemplo, fueron tachados de *demagogos* (14).

La construcción institucional más elaborada de esta ideología republicano-aristocrático-autoritaria, fué el Senado. Es el centro de la constitución romana, porque concentra y acumula, de forma objetiva e institucional, toda la *auctoritas* romana: *auctoritas Senatus*. Las dos funciones clásicas del Senado, el *Senatusconsultum*, que no es una disposición legal de suyo y técnicamente obligatoria pero que obliga por la autoridad de que emana a los magistrados, y la *auctoritas patrum* que permite el veto del Senado para los altos nombramientos, estas dos funciones son características de un cuerpo deliberante, que se consideraba como el tabernáculo de las esencias patrias. Es más, incluso dentro del Senado, la *auctoritas* decidía sobre la jerarquía de los senadores. Así, la palabra *princeps*, príncipe, comenzó a usarse como «princeps senatus» para designar al primero en usar de la palabra ante la consulta al Senado, el cual era tenido por virtud de este honor por el primer hombre de Roma. Tan característico como esto, es que los senadores de menor rango se llamaran *pedarii*, porque sólo pueden expresar su opinión con los pies (15).

El genio político romano, descubrió junto a esta institución de la *auctoritas*, que era la expresión política de los elementos más valiosos de integración comunitaria, otra que denunciaba la visión pragmática de la política, como la aventura histórica de un gran pueblo, y del poder, como una realidad catego-

puesto que le sirve de fundamento ideológico, V. el muy polémico libro de RONALD SYMB: *The Roman Revolution* (1939), ed. Oxford, 1960, págs. 313 y sigs.

(13) V. ERNST MEYER: *Römischer Staat und Staatsgedanke*, Zurich, 1948, páginas 250 y sigs.

(14) Cf. ARNOLD A. T. EHRLHARDT: *Politische Metaphysik*, Tubinga, 1959, t. I, páginas 262 y sigs.

(15) V. ULRICH VON LÜBOW: *Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht*, Frankfurt, 1955, págs. 244 y sigs. H. SIBER: *Römisches Verfassungsrecht*, Schauenburg in Lahr, 1952, pág. 138.

rial, humana, demasiado humana del proceso político. Esta institución, sin par en el catálogo de las constituciones de Occidente, fué la *dictadura*. La dictadura romana, como es sabido, era una institución constitucional, prevista para el caso de que las circunstancias políticas, debidamente valoradas, aconsejaran la suspensión «pro tempore» de las magistraturas normales. Jünger, a quien ya he citado, recuerda que Mussolini en su diario en 1943, anotaba a este propósito: «La dictadura es una institución típicamente romana. Lo que se llama así en el mundo moderno no son más que dictaduras indirectas y colectivas, y no parece que puedan durar más de veinte años. Conocemos, sin embargo, una excepción: la dictadura bolchevique sobre el proletariado» (16). Mussolini no capta aquí más que los aspectos superficiales de la institución. El mismo Jünger que la analiza morosamente, tampoco llega a alcanzar, en mi modo de ver, su fondo esencial. La dictadura romana es la institución excepcional, para la salvaguardia de la *res publica* y de la constitución. El tremendo genio práctico de los romanos dió con la poderosa intuición de que la antítesis entre *constitución* y *revolución* no puede solventarse en el plano de la lógica de las ideas políticas, ni resolverse en el funcionamiento normal de las instituciones constituídas. Contrariamente, tal antítesis, que se hace visiblemente trágica en las coyunturas en que los torrentes de la Historia se precipitan sobre el pacífico proceso político cotidiano, esa colisión dramática de momentos políticos sólo puede superarse apelando a la instancia última del drama político, que es en definitiva el hombre, la gran personalidad, que por su sola presencia al frente de la comunidad, alivia las posiciones en pugna y determina un área inmensa, bien que de contenidos políticos elementales, de integración política.

Aquí es forzoso dejar estas consideraciones, a primera vista inactuales, sobre los genes mismos de la idea de autoridad. La posterior ideologización de la institución dictatorial por Sila y Julio César y, sobre todo, la construcción ideológica de la *auctoritas* por Augusto, clave constitucional del Principado, así como la posterior divinización de la *auctoritas* de los Emperadores, vendrían a corroborar los elementos constitutivos apuntados del concepto de *autoridad* y los contenidos de su función dentro de la agitada trama política entre la personalidad y la comunidad.

(16) JÜNGER: Ob. cit., pág. 406.

II. CONSTITUCIÓN Y REVOLUCIÓN

En el ocaso de una cultura política milenaria, los conceptos más elementales se extravían en una jerga babélica, y su empleo indiscriminado, tendencioso, polémico, sólo sirve para alimentar el fondo caótico, desde donde se impone la dura ley de la fuerza. Es entonces cuando la política retorna a la naturaleza y apela a su base elemental, como si en verdad y como quiere Klages, fuera el espíritu enemigo del alma, es decir, adversario de la dimensión estrictamente biológica de la vida. Por la medianera del siglo que vivimos, las ideas políticas, los conceptos, la semántica y los símbolos de la política, han llegado a tal grado de confusión, indefinición y tópico, a tal grado de agresividad polémica, que la mente crítica tiene que hacer un esfuerzo de depuración radical, para no quedar inundada por el confusionismo. La única posibilidad lógica, en estas condiciones, es el retorno al origen de la ideación política. En cuanto he expuesto hasta aquí, me he esforzado en levantar las costras ideológicas que corrompen, por intoxicación mental, la toma de posiciones ideológicas. Peregrinando hasta las fuentes originarias de la ideación política se puede devolver a las imágenes políticas globales su prístina significación. Así se descubre que el totalitarismo contemporáneo es la versión actual del principio autocrático (17); que el liberalismo democrático es la expresión contemporánea de la utopía griega del reino político de las ideas y que, finalmente, la embriaguez ideológica de nuestros días, el odio a la personalidad que fluye como una secreción natural de una sociedad de masas, confunde el sentido excepcional de la autoridad con el culto plebeyo a la personalidad.

Todo el pensamiento político contemporáneo está seducido por el gran mito de la *constitución*, pero, al mismo tiempo, toda la realidad política contemporánea está inmersa trágicamente en el torbellino de la *revolución*. Nosotros vivimos la época revolucionaria por antonomasia. Vivimos dentro de la revolución total y dentro de la revolución permanente. Este es un hecho categorial, la línea-eje de todo el proceso político de la época y, por lo tanto, debe ser también la perspectiva metódica para el análisis crítico de cuanto acaece. ¿Pero de qué revolución se trata? El uso y abuso de este término debería bastar para hacer patente que toda nuestra existencia política discurre bajo el signo de dinámica acelerada que la imagen de revolución expresa. El hecho de que hoy no exista en el mundo un solo movimiento político que, de una u otra

(17) Recuérdese la denuncia por ORTEGA del «primitivismo» de los experimentos totalitarios. V. *La rebelión de las masas*, 7.^a ed., Buenos Aires, 1944, págs. 106 y sigs.

forma, no haga suyo el mito revolucionario y ni postule la construcción paradisiaca del futuro, es característico, contra lo que a primera vista puede parecer, de la atrofia del sentido vital que rige la política. El estilo quimérico que preside la creación ideológica contemporánea marca el desplazamiento del *tempo* político real por fuga y evasión al *tempo* político utópico. La dimensión temporal de la política no es estrictamente de presente cronológico. El ritmo crónico de la política exige secuencias efectivamente políticas entre el pasado y el futuro, es decir, exige que los contenidos políticos del pasado estén, con efectividad política, en la memoria y el sentimiento colectivos. La construcción política del futuro tiene por límite natural un horizonte concreto, una franja ideal de posibilidades políticamente asequibles, desde las premisas reales del presente. Ahoña bien, lo que caracteriza a la mentalidad ideológica contemporánea es su enajenación hacia un futuro absoluto, hacia la realización de la humanidad ideal, hacia el comienzo de la Historia verdaderamente humana del hombre. Esta actitud marca el límite delirante de la especulación política abstracta, del constitucionalismo metafísico, que embriaga la intoligencia europea desde la época de la Ilustración. Si bien se mira, la Ilustración representa en el eterno retorno de las formas, el momento moderno del despertar de la conciencia ideológica y de lo que, a propósito de los griegos, llamábamos el mal político de las quimeras. Que todo el proceso histórico-político que se engendra del poderoso movimiento intelectual del siglo de las luces, se proponga como meta suprema la realización definitiva de lo que, descendiendo hasta su protoplasma hemos llamado *democracia* y que todas sus efectivas realizaciones vengan a ser formas imperfectas de democracia —democracia liberal, socialdemocracia, democracia popular— que se van corrigiendo unas a otras, es harto significativo. Pero no lo es menos que el reino de las ideas que trata de realizarse políticamente se caracterice, hasta lo patológico, por la fuga mental desde el tiempo político a la eternidad absoluta. Ya Hegel pensaba que la Historia se cerraba, ni más ni menos, que con su propio pensamiento. La lucha del espíritu por la realización objetiva de la libertad, encontraba, para él, su meta definitiva en el Estado prusiano. La época capitalista constituye para Marx la «prehistoria de la humanidad»; una vez que la sociedad sin clases se realice, comienza la verdadera Historia, la historia de la humanidad en la totalidad y profundidad del hombre. Y Nietzsche, poeta metafísico de las almas revolucionarias, lo proclama bravamente: «Hasta ahora el concepto de política se ha reducido a una pequeña guerra de espíritus. Yo soy el principio de la gran política sobre la tierra.» La gran política nietzscheana, es, como dice Jaspers, un continua imaginación del porvenir, y no parece sino que toda la ideología

contemporánea haya aprendido, como él quería, a perseguir su vuelo por los más lejanos porvenires (18).

Las consecuencias de este esencial *revolucionarismo* de la mentalidad política moderna, son definitivas. De la misma manera que la larga cadena de tiranías griegas engarzó sus anillos mágicos, merced a la fantástica idealización de la metafísica política e hizo de la retórica lazos sutiles para prender almas esclavas, la contemporánea gigantomaquia del futuro, el futurismo como estilo abstracto de la gran política revolucionaria de nuestros días y la producción mecánica y en serie de retórica, es decir, la *propaganda*, han creado los supuestos y determinado la dinámica de la tiranía total que amenaza, donde no es ya impresionante realidad, la sociedad contemporánea.

Quienquiera que medite sobre el sentido del movimiento histórico y político de los últimos doscientos años, no puede menos de caer en cuenta, de un hecho de deslumbradora significación. La política ideológica y su consecuente vocación revolucionaria, se corresponden históricamente con un proceso fatal de *deseuropeización* primero, y de *desoccidentalización* después, en la dirección hegemónica de la civilización. La idealización romántica de la democracia por Rousseau y el terror jacobino, que fué su realización política efectiva provocaron la reacción autoritario-revolucionaria de Napoleón que tuvo su fin en Waterloo, para consagrar por un siglo la hegemonía de una potencia extracontinental y liquidar para siempre, la supremacía de las grandes monarquías europeas cerrando el ciclo hegemónico abierto en el siglo XVI por el Imperio español. La posterior idealización materialista de la democracia total, llevada a cabo por Marx a mediados del siglo pasado, dislocó las bases sociales conservadoras de la sociedad burguesa y la constelación decimonónica del sistema de Estados europeos, que se alzaba sobre aquéllas. Al término de la primera guerra europea, había cristalizado ya en Rusia la primera terrible metamorfosis del abstracto humanismo comunista de Marx, en una autocracia revestida de una ideología quimérica, que prometía para un día el fin del Estado —es decir, la ultrademocracia— pero que, entretanto, construía la plataforma de poder del imperialismo eslavo. La reacción autoritario-revolucionaria de Hitler que tuvo su trágico fin en el «bunker» de la Cancillería del III Reich en la primavera de 1945, se resolvió en la definitiva deseuropeización de la dirección mundial de la política. Yalta marca la simplificación del cuadro geopolítico a la ecuación primitivista Oriente-Occidente. Ahora, transcurridos quince años de guerra fría y de seducción coexistencialista, tenemos conciencia lúcida de que el doble proceso de metamorfosis autocrática

(18) K. JASPERS: *Nietzsche*, t. I., Paris, 1950, pág. 254.

de la democracia idealista y de orientalización de la hegemonía mundial, han avanzado hasta dibujar un cerco subversivo de continentes y de masas sobre el bastión occidental. Así, este doble proceso resuelto en una dinámica histórica total, determina el signo revolucionario de la época, la revolución absoluta, la revolución como tragedia y como destino de Occidente. Si esta encrucijada límite de la civilización occidental dibujada, como ya adivinara genialmente Spengler, por la fusión de la revolución mundial proletaria y la revolución de los pueblos de color, ha de sellar la suerte de nuestra cultura o promover los estímulos de un renacimiento salvador, es algo que está en los designios inescrutables de la Providencia. Pero hay algo seguro. El fondo revolucionario de la época compone en el agitado caleidoscopio de las constituciones contemporáneas un mismo y creciente acorde, una cada vez más intensa llamada a la autoridad como principio, porque la revolución no se conduce más que autoritariamente ni se supera más que por autoridad. Llamar la atención sobre los rasgos más salientes de la llamada universal al hombre representativo, recorrer su varia morfología y, finalmente, destacar algunas características de la personificación del principio de autoridad, bajo las condiciones históricas de excepción en que vivimos, constituye la última parte del presente trabajo.

III. PROTAGONISMO DE LA AUTORIDAD

El principio de autoridad, en el sentido expuesto, marca la línea de derrota de la época revolucionaria. Es su rumbo y su declinación. Todo pensamiento político creador tiene que aceptar esta premisa, en la misma medida que se discipline políticamente, porque no hay arquitectura que pueda levantarse sin calcular la resistencia de los materiales. El nexo de sentido entre las figuras totales de *revolución* o *autoridad* se articula sobre múltiples líneas de relación. En primer lugar, casi es obvio decirlo, la época revolucionaria determina un medio político que reclama constantemente la *decisión*. En todas las épocas convulsas, los teóricos del Estado han transferido el principio del orden político, desde el concepto de *norma* al de *decisión*. En rigor, el concepto límite de *decisión* no es más que la expresión objetiva del propio concepto de autoridad. Esto es enteramente independiente de la imagen política ideal que se quiera realizar a través del proceso revolucionario o por su superación polémica. En el caos político determinado por las guerras de religión, que engendra el fondo revolucionario del que emerge la concepción absolutista del Estado, Bodino defiende la *decisión* «*extralegem*» al príncipe, en caso de necesidad urgente. Hob-

bes eleva la virtualidad de la decisión a principio categorial del orden político: «Auctoritas, non veritas facit legem» (19). Pero, no ha de entenderse con ello que se trata de un corolario puro y simple de la actitud ideológica antidemocrática. La decisión es el principio de orden con eficacia política en el medio revolucionario. Consecuentemente también las revoluciones portadoras de una ideología democrática se conducen bajo la pauta suprema de la decisión. En su biografía de Robespierre, hace notar Korngold que, incluso después de julio de 1793 en que aquel que había de ser llamado «piedra angular del edificio de la República francesa» accedió al Comité de Salud Pública, ni estuvo nunca investido de poderes superiores a los demás miembros, ni dispuso nunca de mayoría ni en ese Comité ni en el de Seguridad Nacional. En el uno, constituido por doce miembros, Robespierre no contaba más que con Saint-Just y Couthon; en el otro, formado por once comisarios, no disponía más que de Lebas y David. ¿Cómo entonces pudo usufructuar un poder que, según Michelet, fué más absoluto y temido que el de Luis XIV y el de Napoleón? Korngold da la respuesta en estos términos: «La fuerza ante la que se inclinaban los Comités y la Convención, a veces a su pesar, era el prestigio de Robespierre, lo que su nombre y su reputación tenían de mágico, su influencia sobre los jacobinos, sobre la Commune, sobre el pueblo de París, sobre el pueblo francés. Robespierre se había convertido casi en un símbolo (20). Y, es claro, que no es un ejemplo único. La biografía de los grandes césares contemporáneos, cualquiera que haya sido el sino de su política, es una teoría de decisiones, que se han hecho valer políticamente por la fuerza integradora de la personalidad. Tal es el nexo elemental y terrible que se da entre la revolución y el cesarismo.

La construcción decisionista del orden político fué desarrollada por los años treinta, desde supuestos muy diferentes, por Carl Schmitt y Hermann Heller contra el abstracto normativismo ideológico de Kelsen y su teoría pura del Derecho. Aquel decisionismo fué ciertamente una extrapolación autoritaria de la filosofía política estimulada por los primeros signos de la época revolucionaria. Pero en éste como en tantos otros casos, el fenómeno verdaderamente patológico del «renversement» de las ideologías que tuvo lugar a partir de 1941 con el ataque de Alemania a la U. R. S. S., y por virtud del cual la posición ultraconservadora y la posición ultrarrevolucionaria, se soldaron en un magma ideológico confuso y, por ello, naturalmente definido como *democrático*, esta reac-

(19) V. CARL SCHMITT: «Teología política», en ESTUDIOS POLÍTICOS, t. e., F. J. CONDE, Madrid, 1941, págs. 39, 70.

(20) RALPH KORNGOLD: *Robespierre. Le premier des dictateurs modernes*, t. I., París, 1936, págs. 216-217.

tivación de los principios abstractos de la normalidad que no existe, ha dejado al mundo occidental desprovisto de toda conciencia histórica sobre la época revolucionaria. Los gestos decisionistas de la alianza de los pueblos libres en los últimos quince años, los desembarcos en Corea y en el Líbano, salvaron la «pax» occidental, es decir, el principio de orden y las áreas hegemónicas de Occidente. La actitud decisionista fué adoptada brutal e implacablemente por la U. R. S. S. en Hungría, aun a sabiendas del tremendo desgaste ideológico que los tanques soviéticos iban a causar en los partidos comunistas de Occidente y en la línea general pacifista de la propaganda soviética. Pero el éxito es, desgraciadamente, la regla de oro de la política revolucionaria, incluso en magnitudes de propaganda. Hoy los soviets conservan Hungría y han evitado el desmoronamiento de su imperio europeo. Además, han vuelto a recuperar la línea general pacifista de la propaganda. Por el contrario, el verdadero pacifismo que en época revolucionaria es la no-decisión o la indecisión, no paga rentas políticas. En su libro: *Secrets d'État* cuenta Tournoux que, cuando con ocasión de la operación sobre Suez, el embajador francés en Washington, Alphand, insistía cerca del Presidente Eisenhower para que no impusiera el «alto el fuego» a Francia e Inglaterra, el que fuera Generalísimo de los aliados contestó: Señor embajador de Francia: la vida es como una gran escalera que sube hacia el Cielo. Yo estoy llegando a lo alto de esa escalera, y quiero presentarme con la conciencia tranquila ante el Creador» (21). Pero la propaganda soviética ha hecho creer al mundo que fué el «últimátum» de los proyectiles de Bulganin lo que hizo capitular a Francia y a Inglaterra. Hoy sabemos que fué el principio de la capitulación general de Occidente en el Continente africano. Y que Churchill escribió a Guy Mollet: «Yo hubiera seguido» (22).

Pero el principio de la decisión no está, necesariamente, ligado a una actitud política agresiva. El principio de la decisión está ligado a la virtualidad representativa que se confiere a la personalidad extraordinaria, en situaciones históricas de excepción. Se trata de un hecho político puro, que se explica en términos de sociología política y de psicología social y que no tiene nada que ver con abstrusas claves carismáticas. Allá donde la comunidad, como todo vital, peligra en su esencia o en su existencia, allá donde, incluso, la salvación exige las mutilaciones más dolorosas y este peligro llega a calar en las masas, el único factor político de integración viene a ser el hombre, la personalidad extraordinaria, el primer hombre de la Patria, el portador de la *auctoritas*. En esa situación límite retroceden las ideologías, las instituciones, las facciones polí-

(21) J. R. TOURNOUX: *Secrets d'État*, París, 1960, pág. 172.

(22) *Ibidem*, pág. 151.

ticas, los grupos de presión y la burocracias. Retroceden por su impotencia para integrar tras una decisión a todo el cuerpo político. La constitución, entonces, cualquiera que sea su formato ideológico y jurídico, se contrae a la «última ratio» de la política que, en definitiva, es el destino histórico de un pueblo y la política misma; se desprende de sus púdicos velos idealistas para descubrirse en su grandiosa y áspera *humanidad*: es el hombre el que tiene que conducir al hombre.

La Francia contemporánea ofrece de cuanto digo ejemplos impresionantes. Durante mucho tiempo se ha repetido hasta el tópico, que Francia dispone siempre del hombre de la ocasión. En la primera guerra europea el mundo asistió asombrado a la transformación súbita de un panfletario de izquierdas, especialista en derribar gobiernos, Clemenceau, en un verdadero «tigre», en un implacable conductor de la política de guerra en términos absolutos de amigo y enemigo. Bajo los hados trágicos de la derrota de 1940, un viejo mariscal que conservaba intacto su prestigio de gran soldado desde Verdún, era llamado dentro de la más estricta legalidad por las instituciones de la derrota, para ponerse al frente del país. Las instituciones vencidas disminuían en el primer hombre de Francia. Franco ha narrado no hace mucho tiempo en una interviú, la dramática despedida de Pétain:

«No vayáis, Mariscal. Excusaos en vuestra edad. Que los que han perdido la guerra, la liquiden y firmen la paz. A Dios gracias, estáis aquí a salvo de toda responsabilidad. Sois el soldado victorioso de Verdún; no unid vuestro nombre al de los otros que han perdido.»

Pétain, respondió: «Lo sé, mi General, pero mi Patria me llama y yo me debo a ella. Puede que sea el último servicio que pueda prestarle.»

Franco termina el relato con estas palabras: «Me dió un abrazo muy emocionado y partió para el sacrificio» (23).

Esta era una de las «chances» de la Francia de 1940. Pero no era la única. Pétain representaba el llamamiento a la humildad. Faltaba el llamamiento a la grandeur», el llamamiento a la «France éternelle». El papel había de ser representado con arreglo a las mejores tradiciones dramáticas francesas, por un general, Charles De Gaulle, que llevaba en su firma la Francia de los francos y la Francia de los galos, que es como decir la Francia total. La vocación del general De Gaulle ha sido, desde su juventud, si hemos de creerle a él mismo, el representar a Francia en la Historia. Esta vocación, como ocurre con toda vocación auténtica, ha conformado el estilo del hombre. Los pueblos de larga vida histórica se amaneraron en la pro-

(23) Cit. CLAUDE MARTIN: *Franco. Soldat et Chef d'État*, París, 1959, pág. 298.

ducción de sus hombres de «élite», como los grandes artistas se amañeran por la reiteración del estilo. De Gaulle se ha preparado inconscientemente para conducir a un pueblo cuya sustancia política es Historia y que, por lo mismo obedece más al verbo que a la acción. Sus críticos más acerados, dicen que ha hecho de la retórica la clave de la política, pero ignoran que el mensaje es la máscara de la autoridad, es decir, la autoridad en cuanto que persona o personaje. Su alocución de 18 de junio de 1940, le dió la voz de Francia, y esa voz selló los destinos desde la cuna a la dimisión de la IV República (24). Ni siquiera las instituciones que habían nacido al conjuro mágico de la voz autoritaria pudieron con ella. Herbert Luthy, tenido por uno de los mejores observadores de la política francesa, escribe a este respecto: «La IV República no quiso la autoridad del General De Gaulle, pero no pudo nunca eliminar su mito» (25). Los historiadores del futuro considerarán los frenéticos discursos de Hitler y las clásicas alocuciones de De Gaulle, como las formas míticas de expresión de la Europa declinante; de la Europa dionisiaca el uno, de la Europa apolínea, el otro.

En un estudio sobre la *auctoritas* contemporánea, la figura de De Gaulle es impresionante. Es la más bella medalla o efigie autoritaria de la época, bien que su sino histórico sea la liquidación de Francia como gran potencia. Es el «auctor», el «Moi» absoluto. Su contrapunto es, sin duda, Stalin, de quien no se conoce una frase con grandeza, pero que compensaba las deficiencias de su estilo llevando las banderas soviéticas hasta el corazón de Europa y ejerciendo la dictadura sobre los filólogos. Los críticos de De Gaulle dicen que es puro espectáculo. Así, Henry Lefebvre, filósofo marxista renegado del comunismo, sostiene que no vale más que «como signo, como prestigio, como apariencia,

(24) El *pathos* autoritario ligado a la circunstancia histórica ha sido expresado con todo énfasis por JEAN DUTOURD: *Les taxis de la Marne*, 45 ed., París, 1956, págs. 130-131: «Ce courage, que l'un des nôtres a eu au mois de juin 1940, est la seule chose qui puisse aujourd'hui nous donner encore quelque plaisir à être Français. C'est le seul rayon de soleil qui nous ait réchauffé en quinze ans. Il existe au moins une grande âme en France! Le peuple français, ce peuple qui fut grand, comme disaient déjà Stendhal et Gobineau, et qui est devenu si petit, a pu encore tirer de son sein épuisé l'un des plus beaux caractères de notre temps... Je dois cette justice à la même Coco qu'elle ne se méprit pas, elle, sur le général de Gaulle. Elle nous en parla avec de l'intérêt et une sorte de respect. Le discours du 18 juin, prononcé d'une voix pompeuse et bizarre qui laissait tomber les phrases comme des balles de plomb, mal transmis par une radio pleine de parasites, l'avait remuée. Elle y attachait de l'importance. Elle sentait, avec son instinct, qu'il ne s'agissait pas là de mots en l'air, qu'il sortait déjà une situation.»

(25) Cit. ALFRED FABRE-LUCE: *Gaulle deux*, París 1958, pág. 64.

como *personaje*» (26). Julien Cheverny, en un ensayo sobre la V República, que subtitula «Ensayo sobre la anarquía autoritaria», llama a De Gaulle, sin más, el «Anti-Napoleón». Su texto es impresionante por la mordacidad: «De Gaulle —dice— no es el arquitecto de un orden nuevo, es el síndico de la quiebra de una sociedad que ha agotado sus convicciones, que quiere que se le suministre el pan y los juegos, pero que abdica entre las manos de un hombre y entrega a su genio, a su demonio el orientar su destino. Es normal que el Anti-Napoleón crea y su corte le haga creer que es otro Napoleón... Napoleón se apoyaba para gobernar sobre sus mariscales civiles del Consejo de Estado. Enviaba al Cuerpo Legislativo a las ruinas y residuos de las Asambleas y de los regímenes precedentes, junto con los leales sin valor y sin porvenir. Hacía del Senado al conservatorio de las ilustraciones académicas y de los grandes apellidos. Encerraba en el Tribunado a los vociferantes y a los ideólogos, a los espíritus críticos y a los ingenios brillantes... Neutralizaba los poderes representativos, multiplicando y descomponiendo las atribuciones, a fin de guardar para él sólo la realidad del poder... De Gaulle procede de idéntica manera. El referéndum reanuda con el plebiscito la República senatorial con las listas de notables. El Consejo de Estado vuelve a ser el vivero de las competencias. El general-Presidente gobierna con tecnócratas, y Michel Debré le sirve de Berthier civil, tan fiel y tan sacrificado. La Cámara de los Diputados es una cámara de mudos o una masa disciplinada de parlamentarios bien mantenidos, de partidarios dóciles, que saben mantener mediante discursos las apariencias de la democracia, pero que han dado sus votos de antemano...» (27).

Hay algo profundamente injusto en todo esto. El General De Gaulle ha sido mucho antes de que pudiera soñar con las responsabilidades de la suprema magistratura, un ferviente partidario de la fortaleza del poder ejecutivo, por su vocación de protagonista de la decisión y de la autoridad. Lo que ocurre es que, como puro y simple mensaje, ha tenido siempre que pactar con las instituciones. Las instituciones dimiten en él sus responsabilidades, pretendiendo instrumentarlo y en el interregno —mientras se liquida la situación excepcional— le censuran la decoloración de la legalidad. El drama de De Gaulle es, incluso, más hondo. Sus caricaturistas bonapartianos, debieran recordar que fué Napoleón quien dijo que «la política es el destino» y que Bismarck, otro

(26) HENRI LEBEVRE: *La Somme et le reste*. París, 1959, pág. 171: «Le Général de Gaulle n'était pas de toute éternité inévitable. Il l'est devenu. Il ne sort pas et ne naus sort pas du spectacle. Il n'existe et ne vaut que comme Signe, comme prestige, comme apparence, comme *personnage*.»

(27) JULIEN CHEVERNY: *Ces princes que l'on gouverne. Essai sur l'anarchie autoritaire*, París, 1960, págs. 161-162.

gran arquetipo, decía de los grandes hombres que no podían hacer la Historia, sino esperar a que se realizara. A la espera de la «grandeur», tal puede ser la divisa de De Gaulle. En el peor de los casos, si en verdad el destino le ha asignado el papel de albacea de la gran Francia y en sepulturero de las quimeras democráticas de la Gran Revolución, sus apoloíogistas podrán decir siempre que la potencia de Francia estaba ya conclusa en 1940 y que los «paras» de Argel apagaban a taconazos las cenizas democráticas el 13 de mayo de 1958. Así como Josué, él ha hecho detenerse por un instante el sol de la Historia. A la postre, cada uno haciendo frente a su destino, los dos grandes adversarios de otra hora, Pétain y De Gaulle, se reúnen por las calles provincianas de Vichy y por las avenidas éliseas de los grandes fastos, en el ocaso de un gran pueblo europeo.

* * *

Recapitulemos, para terminar. El sentido de la autoridad no es la expresión de una actitud estrictamente ideológica ni se resuelve, en cuanto a la esencia y en cuanto a la función, en un problema de definición constitucional de las magistraturas. No es una cuestión de absolutismo «versus» liberalismo. Los regímenes más absolutistas han conocido autócratas-marionetas que ostentaban los títulos y los símbolos de la autoridad más absoluta, pero que dejaban la punzante realidad del poder en manos de sus validos o en la pequeña selva palaciega de las antecámaras. Las constituciones más democráticas, en las horas de tensión histórica apenas si viven más que en los anaqueles de las bibliotecas de los especialistas. Los expertos en la política inglesa han coincidido en que Churchill no tenía ninguna «chance» para llegar a Primer Ministro, de no haber sido por la guerra. Eden, que ha cumplido probablemente la carrera política más ortodoxa, dentro del medio inglés, en lo que va de siglo, encontró en Suez, su Waterloo. No había ninguna razón constitucional para que abandonara el poder y, no sólo el poder, sino para retirarse más allá del Aventino. Pero había una razón más que constitucional; se había roto como conductor de un pueblo. Había perdido la autoridad. Como dice Malraux, no se puede cruzar el Rubicón para quedarse pescando truchas.

La conciencia de la autoridad es el centro anímico por el que se integran el hombre y el pueblo en la profunda intuición del sentido histórico de la política. Es cierto que hay épocas calmas en las que el movimiento histórico se hace imperceptible. El principio de autoridad, entonces, es apenas algo más que un artículo solemne de la Ley constitucional. Hay otras épocas en

que el giro de los tiempos se produce ante la mirada atónita del hombre. La política entonces deja de ser el medio más o menos distinguido, donde los profesionales de un pequeño mundo polémico hacen y deshacen sus arreglos de cuentas en la lucha por el rango, el protocolo, las influencias y los aparatos burocráticos. En esas épocas convulsas, en que la sociedad parece como agitada por fuerzas cósmicas de la Naturaleza, el hombre, que siente vacilar los valores y los afectos más entrañables de su existencia terrena, descubre súbitamente que la política en último término es el gobierno de los rumos de un pueblo por la Historia. Entonces, como decía un gran trágico español de la política, José Antonio, el sistema es el hombre.

Hay un falso prejuicio ideológico que opone la autoridad a la libertad. Como todas las terribles simplificaciones, esa verdad abstracta es una falacia concreta. Porque la libertad no es un valor que se realice por la sola virtud de las definiciones; es una creación social y política continua, que hay que forjar, ponderando las posibilidades, fortaleciendo los medios, defendiendo la plaza siempre amurallada de la civilización. La libertad es un valor de contenidos esencialmente dinámicos. La imagen de la libertad que todavía circula por áreas muy amplias de Occidente, responde a una visión tan contrarrevolucionaria, constituye una actitud tan «Ancien Régime», que habría de ser tenida políticamente por inofensiva, si no fuera porque contribuye de forma harto peligrosa a la creación del medio mental en que se adormecen los reflejos defensivos contra la amenaza real, efectiva y definitiva que se cierne sobre el cada día más pequeño mundo de Occidente.

Como todas las épocas aceleradas, en las que, en décadas, se decide para siglos el estilo general de las formas de vida, la nuestra es una época confusa e insegura. La velocidad del desplazamiento histórico impide hacerse cargo del paisaje de las ideas. Razonamos y actuamos con imágenes mentales que han quedado muy atrás, en el tiempo histórico, porque nuestro espíritu ha quedado enajenado en el pasado, mientras que para nuestra existencia ya ha comenzado el futuro. Así seguimos llamando marxismo a la «cosa soviética» y seguimos llamando liberalismo a su antítesis total. Esa es una antítesis ideológica, es decir, abstracta, y tanto más abstracta cuanto que las realidades han dejado muy atrás a las ideologías. Los términos del gran litigio histórico de nuestro tiempo, no están planteados en los términos de controversia parlamentaria de conservadores, liberales y socialdemócratas. Están planteados en los términos de controversia geopolítica, entre Oriente y Occidente, que no son latitudes geográficas, sino estilos totales de vida y de cultura. El símbolo político del uno es el poder como motor de la sociedad, como «res machina».

como cosa. El símbolo del otro, es el espíritu encarnado, la libre aventura del destino de cada uno en la comunidad de todos, la persona. Por eso cuando la tensión de estos dos mundos se agudiza, cada uno busca la radical del origen. El uno se vence hacia el despotismo. El otro hacia la autoridad.

JESÚS F. FUEYO ALVAREZ

Catedrático de Derecho Político

RÉSUMÉ

Le sens de l'autorité n'est pas l'expression d'une attitude strictement idéologique ni se résoud, quant à l'essence et à la fonction, par un problème de définition constitutionnelle des magistratures. Ce n'est pas une question d'absolutisme face au libéralisme. Les régimes les plus absolutistes ont très souvent fait ostentation d'un monarque avec le titre et le symbole du pouvoir le plus absolu, lequel cependant laissait la réalité du pouvoir aux mains de ses ministres. Les constitutions les plus démocratiques dans les moments de tensions historique ont à peine plus de réalité que celle des théories des spécialistes.

La conscience de l'autorité est le centre amnique par lequel l'homme et le peuple sont intégrés dans la profonde intuition du sens historique de la politique. Aux époques tranquilles pendant lesquelles le mouvement historique se fait imperceptible, le principe de l'autorité est à peine quelque chose de plus qu'un article de la loi constitutionnelle. Aux époques agitées, pendant lesquelles la société apparaît comme agitée par des forces cosmiques, l'homme qui sent vaciller les valeurs et les effets de son existence terrestre, découvre que la politique n'est pas un jeu entre politiciens mais qu'elle apporte avec elle le gouvernement des destinés d'un peuple.

Il y a un faux préjugé idéologique qui oppose l'autorité à la liberté. Mais la liberté n'est pas une valeur qui soit réalisée par la seule vertu de ses définitions; c'est une création sociale et politique continue que'il faut faire en considérant les possibilités, en donnant de la force aux moyens, en défendant sans cesse la civilisation. Et il faut une autorité pour ce travail. Et encore plus que jamais, à notre époque confuse et incertaine comme toutes les époques accélérées. La vitesse du mouvement historique nous empêche de nous rendre compte que nos images mentales restent peu à peu retardées dans le temps historique, parce que notre esprit est resté transporté dans le passé pendant que notre existence a déjà commencé le futur.

SUMMARY

The sense of authority is not the expression of a strictly ideological attitude, nor is it resolved, insofar as the essence and function are concerned in a problem of constitutional definition of the magistracy. It is not a question of absolutism face with liberalism. Even the most absolutist régimes boasted of a monarch with both the title and symbol of the most absolute power, which in fact, left the actual power, in the hands of the regimes favorites. The most democratic constitutions in moments of historical tension scarcely have more reality than that of theories made by the experts.

The conscience of authority is the centre by which man and the people are united together in the deep intuition of the historical sense of politics. In peaceful times during which the historical movement is made imperceptible the principle of authority is scarcely more than an article in the constitutional law. In upset times, during which society seems to have been shaken by cosmic forces, man who fels the values and effects of his worldly existence wavering discovers that politics is not a game played among politicians but that it has a control over the destins of the nation.

There is a false ideological prejudice which opposes authority to freedom. But freedom is not a value which is achieved solely because of its definitions; it is a continuous social and political creation which must be forged, weighing the possibilities, strengthening the mediums, defending civilization without resting. An authority is required for this work. And more in this confused and insecure epoch of ours than in any other, like all accelerated epochs. The speed of historical displacement prevents us from realizing the way in which our minds are remaining far behind in historical time, because our spirit has remained caught up in the past whill our existence has already begun the future.