

la generación y descendencia del hombre, ayudada de su gracia con mayor gloria de los santos: y así se hizo, que ni á Dios se le escondió cosa alguna de las futuras, ni por su presciencia compelió á pecar á nadie; y manifestó con la experiencia á la criatura racional, angélica y humana la diferencia que hay entre la propia presunción de cada uno y entre su defensa y amparo; porque ¿quién se atreverá á creer ó decir que no estuvo en la potestad de Dios el que no cayese ni el ángel ni el hombre? Pero más quiso no quitarles tal libertad á su albedrío, manifestando de esta manera cuánto mal podía traer la soberbia de ellos, y cuánto bien su divina gracia.

CAPÍTULO XXVIII

De la calidad de las dos ciudades, terrena y celestial.

Así que, dos amores fundaron dos ciudades, es á saber: la terrena el amor propio hasta llegar á menospreciar á Dios, y la celestial el amor á Dios hasta llegar al desprecio de sí propio. La primera puso su gloria en sí misma, y la segunda en el Señor; porque la una busca que le den honor y gloria los hombres, y la otra estima por suma gloria á Dios, testigo de su conciencia: aquélla, estribando en su vanagloria, ensalza su cabeza, y ésta dice á su Dios: *gloria mea, et exaltans caput meum*, «vos sois mi gloria y el que ensalzais mi cabeza»: aquélla reina en sus príncipes ó en las naciones á quienes sujetó la ambición de reinar; en ésta unos á otros se sirven con caridad, los directores aconsejando y los súbditos obedeciendo; aquélla en sus poderosos ama su propio poder; ésta dice á su Dios: *diligan te Domine*,

virtus mea, «á vos, Señor, tengo de amar, que sois mi virtud y fortaleza»; y por eso en aquélla sus sabios, viviendo según el hombre, siguieron los bienes, ó de su cuerpo, ó de su alma, ó los de ambos; y los que pudieron conocer á Dios, *non ut Deum honoraverunt, vel gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et immutaverunt gloriam incorruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentum*: «no le dieron la gloria como á Dios, ó se le mostraron agradecidos, sino que dieron en vanidad con sus imaginaciones y discursos, y quedó en tinieblas su necio corazón; porque, teniéndose por sabios, quedaron tan ignorantes que trocaron y transfirieron la gloria que se debía á Dios eterno é incorruptible por la semejanza de alguna imagen, no sólo de hombre corruptible, sino también de aves, de bestias y de serpientes»: porque la adoración de tales imágenes y simulacros, ó ellos fueron los que la enseñaron á las gentes, ó ellos mismos siguieron é imitaron á otros, *et coluerunt atque servierunt creature, potius quam Creatori, qui est benedictus in secula*, «y adoraron y sirvieron antes á la criatura que al Criador, que es bendito por los siglos de los siglos». Pero en esta ciudad no hay otra sabiduría humana sino la verdadera piedad y religión con que rectamente se adora al verdadero Dios, esperando por medio de la amable compañía de los santos, no sólo de los hombres, sino también de los ángeles: *ut sit Deus omnia in omnibus*, «que sea Dios todo en todos.»

Agustín de Hipona, La ciudad de Dios, Medrid, librería de Perabo, 1922, t. 3

Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro:
Otro ejercicio sobre la reflexión política*
Ed. Península, Barcelona, 1996

lacionara y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa, porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos.

III. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

1

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. En vista de que no podemos ya apoyarnos en experiencias auténticas e indiscutiblemente comunes a todos, la propia palabra está ensombrecida por la controversia y la confusión. Muy poco de su índole resulta evidente o aun comprensible para todos, excepto que el científico político puede recordar todavía que este concepto fue, en tiempos, fundamental para la teoría política, o que la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad, constante y cada vez más amplia y honda, ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno en el presente siglo.

Tal crisis, visible desde el comienzo de la centuria, tiene una procedencia y una naturaleza políticas. La aparición de movimientos políticos destinados a reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria de gobierno se produjo con el fondo de una ruptura más o menos general y más o menos dinámica de toda autoridad tradicional. En ningún caso esta ruptura fue un resultado directo de los regímenes o movimientos mismos; más bien parecía que el totalitarismo, bajo la forma de movimientos y de regímenes, era más adecuado para sacar provecho de una atmósfera general, social y política, en que el sistema de partidos había perdido su prestigio y ya no se reconocía la autoridad del gobierno.

El síntoma más significativo de la crisis, el que indica su hondura y gravedad, es su expansión hacia áreas previas a lo político, como la crianza y educación de los niños, donde la autori-

dad en el sentido más amplio siempre se aceptó como un imperativo natural, obviamente exigido tanto por las necesidades naturales (la indefensión del niño) como por la necesidad política (la continuidad de una civilización establecida que sólo puede perpetuarse si sus retoños transitan por un mundo preestablecido, en el que han nacido como forasteros). Por su carácter simple y elemental, a través de la historia del pensamiento político, esta forma de autoridad sirvió de modelo para una gran variedad de formas autoritarias de gobierno, de modo que el hecho de que aun esta autoridad prepolítica que rige las relaciones entre adultos y niños, profesores y alumnos, ya no sea firme significa que todas las metáforas y modelos antiguamente aceptados de las relaciones autoritarias perdieron su carácter admisible. Tanto en la práctica como en la teoría, ya no estamos en condiciones de saber qué es verdaderamente la autoridad.

En las siguientes reflexiones parto de la idea de que la respuesta a esta pregunta tal vez no pueda estar en una definición de la naturaleza o esencia de la «autoridad en general». La autoridad que hemos perdido en el mundo moderno no es la «autoridad en general», sino, más bien, una forma muy específica que ha sido válida en Occidente durante largo tiempo. Por tanto, propongo reconsiderar lo que fue la autoridad históricamente y las fuentes de su fuerza y significado. Con todo, en vista de la actual confusión, parece que incluso este enfoque limitado y experimental debe ir precedido de algunas observaciones acerca de lo que la autoridad jamás fue, para evitar los equívocos más corrientes y asegurarnos de que visualizamos y consideramos el mismo fenómeno y no cierta cantidad de puntos conectados o inconexos.

La autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Ante el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario, que siempre es jerárquico. Si hay que definirla, la autoridad se diferencia tan-

to de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos. (La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos y en la que ambos ocupan un puesto predefinido y estable.) Este asunto es de importancia histórica; un aspecto de nuestro concepto de autoridad es de origen platónico, y cuando Platón empezó a considerar la introducción de la autoridad en el manejo de los asuntos públicos de la *pólis* sabía que buscaba una alternativa a la habitual forma griega de tratar los asuntos internos, que era la persuasión (*πείθειν*), así como la forma habitual de tratar los asuntos exteriores eran la fuerza y la violencia (*βία*).

En términos históricos, podemos decir que la pérdida de autoridad es tan sólo la fase final, aunque decisiva, de un desarrollo que durante siglos socavó sobre todo la religión y la tradición. De estas tres piezas, religión, tradición y autoridad —sobre cuya interrelación hablaremos luego—, la última ha demostrado ser el elemento más estable. Sin embargo, con la pérdida de la autoridad, la duda general de la época moderna también invadió el campo político, donde las cosas no sólo asumen una expresión más radical sino que también adquieren una realidad específica, exclusiva de ese campo. Lo que hasta entonces quizá tuviera un significado espiritual sólo para unos pocos a continuación se convertía en una preocupación de todos y cada uno. Pero entonces, como si dijéramos después del hecho, la pérdida de la tradición y la de la religión se habían convertido en hechos políticos de primer orden.

Cuando dije que no discutiría la «autoridad en general», sino sólo el concepto específico de autoridad que fue dominante en nuestra historia, deseaba señalar cierta distinción que solemos ignorar cuando hablamos con demasiada amplitud de la crisis de nuestro tiempo y que, tal vez, podré explicar con mayor facilidad en los términos de los conceptos relacionados de tradición y religión. La innegable pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica una pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son lo mismo, como nos querrían hacer ver, por un lado, los que creen en la tradición y, por otro, los que creen en el progreso, por lo que poco importa que los pri-

meros lamenten este estado de cosas en tanto que los segundos no dejan de felicitarse. Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, pero ese hilo también era la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito. Podía ser que sólo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes. Pero no se puede negar que, sin una tradición bien anclada —y la pérdida de esta seguridad se produjo hace varios cientos de años—, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido —aparte de los propios contenidos que puedan perderse— significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo.

Algo semejante sucede con la pérdida de la religión. Desde la crítica radical de las creencias religiosas, formulada en los siglos xvii y xviii, fue una característica en la época moderna la duda sobre la verdad religiosa, y esto es así tanto entre los creyentes como entre los no creyentes.* Desde Pascal y, con mayor agudeza, desde Kierkegaard, la duda se ha conducido hacia la creencia y el creyente moderno ha de proteger constantemente sus creencias ante la duda; en la época moderna no es la fe cristiana como tal, sino la Cristiandad (y el Judaísmo, por supuesto) lo que está agobiada de paradojas y absurdos. Aunque otras cosas puedan sobrevivir al absurdo —la filosofía quizá pueda—, la religión no es capaz de hacerlo. Con todo, esta pérdida de la creencia en los dogmas de la religión institucional no implica necesariamente una pérdida o una crisis de fe, porque la religión y la fe, o la creencia y la fe, de ningún modo son lo mismo. Sólo la creencia, pero no la fe, tiene con la duda, a la que está siempre expuesta, una afinidad inherente. ¿Pero quién puede negar que también la fe, protegida con firmeza por la religión, sus creencias y sus dogmas durante tantos siglos, se vio en peligro a causa de lo que en realidad no es sino una crisis de la religión institucional?

Algunas explicaciones semejantes me parecen precisas en cuanto a la moderna pérdida de la autoridad. Asentada en la

pedra angular de los cimientos del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier otra cosa. Pero la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas —que en política se confunde con la pérdida de autoridad— no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros.

Es evidente que estas reflexiones y descripciones se basan en la convicción de la importancia de establecer distinciones. Subrayar esta convicción parece algo gratuito ya que, al menos por lo que yo sé, no hay quien haya afirmado aún abiertamente que las distinciones no tienen sentido. Sin embargo, en la mayoría de las discusiones entre expertos políticos y sociales existe el acuerdo tácito de que podemos ignorar las distinciones y seguir adelante sobre la hipótesis de que, al final, todo puede llamarse de cualquier otra forma y de que las distinciones significan algo sólo en la medida en que cada uno tenga el derecho de «definir sus términos». Con todo, nos preguntamos si este curioso derecho, garantizado en cuanto se tratan temas importantes —como si fuera el derecho a sustentar la opinión propia—, no indica ya que términos como «tiranía», «autoridad» o «totalitarismo» simplemente han perdido su significado común, o bien que ya no vivimos en un mundo común en el que las palabras de todos poseen una significación incuestionable de modo que, además de estar condenados a vivir verbalmente en un universo por completo carente de sentido, nos garantizamos unos a otros el derecho de retirarnos a nuestros propios mundos de significación y pedimos sólo que cada uno sea coherente dentro de su terminología personal. En estas cir-

cunstancias, si nos aseguramos a nosotros mismos que aún nos entendemos, no queremos decir que en conjunto entendemos un mundo común a todos nosotros, sino que entendemos la coherencia de la argumentación y el razonamiento, la coherencia del proceso de argumentación en su mero formalismo.

Aunque así sea, seguir adelante con la hipótesis implícita de que las distinciones no son importantes o, mejor aún, de que en el campo socio-político-histórico, es decir, en la esfera de los asuntos humanos, las cosas no poseen esa nitidez que la metafísica tradicional solía llamar «alteridad» (su *alteritas*), se ha convertido en el sello de una buena cantidad de teorías nacidas en las ciencias sociales, políticas e históricas. Entre ellas me parece que dos son las que merecen una mención especial, porque tocan de una manera muy significativa el tema aquí analizado.

La primera se refiere a las formas en que, desde el siglo XIX, los escritores liberales y conservadores se ocuparon del problema de la autoridad y, por implicación, del problema conexo de la libertad en el campo de la política. En términos generales, ha sido típico de las teorías liberales partir de la hipótesis de que «la constancia del progreso... en la dirección de una libertad organizada y asegurada es el hecho característico de la historia moderna»,¹ y considerar que toda desviación de este derrotero es un proceso reaccionario de dirección opuesta. Esto conduce a pasar por alto las diferencias de principio entre la restricción de la libertad en los regímenes autoritarios, la abolición de la libertad política en las tiranías y dictaduras y la total eliminación de la espontaneidad misma que, de entre las manifestaciones más generales y elementales de la libertad humana, es la única a la que apuntan los regímenes totalitarios con sus diversos métodos de condicionamiento. El escritor liberal, preocupado por la historia y el progreso de la libertad más que por las formas de gobierno, sólo ve aquí diferencias de grado, e ignora que un gobierno autoritario limitador de la libertad permanece condicionado por esa misma libertad que restringe, hasta el punto de que perdería su propio carácter si la aboliera por completo, porque llegaría a ser una tiranía. Esto mismo es cierto respecto de la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, de la que dependen todos los gobiernos autoritarios. El escritor liberal suele prestar poca atención a este asunto, porque está

convencido de que todo poder corrompe y de que la constancia del progreso requiere una constante pérdida de poder, sea cual sea su origen.

Detrás de la identificación liberal del totalitarismo con el autoritarismo, y de la inclinación concomitante a ver tendencias «totalitarias» en cualquier limitación autoritaria de la libertad, existe una antigua confusión de autoridad y tiranía y de poder legítimo y violencia. La diferencia entre tiranía y gobierno autoritario siempre ha sido que el tirano manda según su voluntad y su interés propios, en tanto que aun el más draconianamente autoritario de los gobiernos está limitado por unas leyes. Sus actos se rigen por un código que o no proviene de un hombre, como es el caso de las leyes de la naturaleza, de los mandamientos de Dios o de las ideas platónicas, o bien de ninguno de los que ejercen el poder. En un gobierno autoritario, la fuente de la autoridad siempre es una fuerza externa y superior a su propio poder; de esta fuente, de esta fuerza externa que trasciende el campo político, siempre derivan las autoridades su «autoridad», es decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder.

Los modernos portavoces de la autoridad —que, incluso en los breves intervalos en que la opinión pública proporciona un clima favorable para los neoconservadurismos, saben muy bien que la suya es una causa casi perdida—, están, por supuesto, deseosos de señalar esta distinción entre tiranía y autoridad. Donde el escritor liberal ve un progreso en esencia asegurado que marcha hacia la libertad, y que sólo se interrumpe temporalmente por alguna fuerza oscura del pasado, el conservador ve un proceso destructivo iniciado con la disminución de la autoridad, de modo que la libertad, perdidas las restricciones que protegían sus fronteras, se vio inerme, indefensa y condenada a la destrucción. (No es muy justo decir que el pensamiento político liberal es el único que se interesa por la libertad; casi no existe escuela de pensamiento político en nuestra historia que no se centre en la idea de libertad, por mucho que pueda variar el concepto básico en los distintos escritores y en las distintas circunstancias políticas. La única excepción de cierta importancia en cuanto a esta afirmación me parece que es la filosofía política de Thomas Hobbes, quien, por supuesto, era cualquier

cosa menos conservador.) La tiranía y el totalitarismo se identifican una vez más, excepto que ahora el gobierno totalitario, si no se identifica en forma directa con la democracia, al menos se ve como un resultado casi inevitable de ella, es decir, la consecuencia de la desaparición de todas las autoridades tradicionalmente reconocidas. No obstante, las diferencias entre tiranía y dictadura, por un lado, y dominación totalitaria, por otro, no son menos obvias que las que hay entre autoritarismo y totalitarismo.

Estas diferencias estructurales se hacen visibles en el momento en que dejamos atrás las teorías globales y concentramos nuestra atención en el aparato del poder, las formas técnicas de la administración y la organización de los poderes políticos. En pocas palabras, puede permitirse que se sumen las diferencias técnico-estructurales entre gobierno autoritario, tiránico y totalitario en la imagen de tres modelos representativos distintos. Para la imagen de un gobierno autoritario, propongo la forma de una pirámide, bien conocida en el pensamiento político tradicional. La pirámide es, sin duda, una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base, de un modo tal que cada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior, y donde, precisamente por este cuidadoso proceso de filtro, todas las capas desde el vértice hasta la base están no sólo integradas en el conjunto con firmeza, sino que además se correlacionan como rayos convergentes, cuyo punto focal común es la cima de la pirámide y también la fuente transcendente de un poder supremo. Es verdad que esta imagen puede aplicarse sólo al tipo de gobierno cristiano autoritario, tal como se desarrolló a través de la influencia constante de la Iglesia durante la Edad Media —y bajo ese influjo—, cuando el punto focal que estaba por encima y más allá de la pirámide terrena brindaba el punto de referencia necesario para el tipo cristiano de igualdad, a pesar de la estructura estrictamente jerárquica de la vida sobre la tierra. La idea romana de la autoridad política, en la que la fuente de autoridad está exclusivamente en el pasado, en la fundación de Roma y en la grandeza

de los antepasados, lleva a estructuras institucionales cuya forma nos deja otra imagen, de la que hablaremos después (p. 135). En todo caso, una forma autoritaria de gobierno con su estructura jerárquica es la menos igualitaria de todas las formas: incorpora la desigualdad y la distinción como principios omnipresentes.

Todas las teorías políticas referidas a la tiranía admiten su estricta pertenencia a las formas igualitarias de gobierno; el tirano es el señor que gobierna como uno contra todos, y los «todos» a los que oprime son todos iguales, es decir, todos carecen de poder. Si nos ceñimos a la imagen de la pirámide, es como si se destruyeran todas las capas que están entre la base y el vértice, de modo que este último queda en el aire, apoyado sólo por las bayonetas proverbiales, por encima de una masa de individuos a los que se mantiene en cuidadoso aislamiento, total desintegración y absoluta igualdad. La teoría política clásica siempre situó al tirano fuera de la humanidad, lo llamó «lobo con forma humana» (Platón) por su posición de uno contra todos, en la que se ponía por sí mismo y que diferenciaba de un modo abrupto su gobierno, el gobierno de uno, al que todavía Platón llama indiscriminadamente *μον-αρχία* o tiranía frente a las distintas formas de reinado o *βασιλεία*.

A diferencia de los regímenes tiránicos y autoritarios y por contraste con ellos, me parece que la imagen adecuada del gobierno y la organización totalitarios es la estructura en capas concéntricas, o de cebolla, en cuyo centro, en algo así como un espacio vacío, está el jefe; haga lo que haga este conductor —ya integre los poderes políticos, como en la jerarquía autoritaria, o bien oprima a los gobernados, como un tirano—, lo hace desde dentro y no desde fuera ni desde arriba. Todas las muy diversas partes del movimiento —las organizaciones de primera línea, las distintas agrupaciones profesionales, los miembros y la burocracia de los partidos, las formaciones de élite y los grupos de policía— están relacionadas de tal modo que cada uno forma la fachada en una dirección y el centro en otra, es decir, desempeña el papel del mundo exterior normal para una capa y el papel de extremismo radical para otra. La gran ventaja de este sistema es que, aun en condiciones de gobierno totalitario, el movimiento da a cada una de sus capas la ficción de un mundo normal, a la

vez que la conciencia de ser distinto de él y más radical. De este modo, los simpatizantes de las organizaciones de primera línea —cuyas convicciones difieren de las de los miembros del partido sólo por la intensidad— rodean todo el movimiento y forman una fachada engañosa de normalidad ante el mundo exterior por su carencia de fanatismo y extremismo, mientras que a la vez, representan el mundo normal del movimiento totalitario, cuyos miembros llegan a creer que sus convicciones difieren de las de los demás sólo por su grado, de modo que no necesitan tener conciencia del abismo que separa su propio mundo del mundo real que los rodea. La estructura de capas concéntricas hace que organizativamente el sistema esté a prueba de golpes ante la factualidad del mundo real.²

Sin embargo, mientras el liberalismo y el conservadurismo, ambos, son insuficientes cuando tratamos de aplicar sus teorías a las formas e instituciones políticas de existencia objetiva, casi no cabe duda de que sus afirmaciones generales tienen una gran dosis de verosimilitud. El liberalismo, ya lo vimos, limita el proceso de repliegue de la libertad, y el conservadurismo, el de repliegue de la autoridad; ambos grupos definen el resultado final previsible como totalitarismo y ven tendencias totalitarias en todos los puntos en que estén presentes uno u otro. Como se sabe, ambos pueden aportar una documentación excelente para sus criterios. ¿Quién puede negar que existen serias amenazas para la libertad originadas en todas partes desde comienzos de siglo y que, al menos desde el fin de la Primera Guerra Mundial, surgieron todo tipo de tiranías? Por otra parte, ¿quién puede negar que la desaparición de casi todas las autoridades tradicionalmente establecidas ha sido una de las características más espectaculares del mundo moderno? Parece como si sólo hubiera que fijar la mirada en cualquiera de esos dos fenómenos para justificar una teoría de progreso o una teoría de retroceso según el propio gusto o, como se suele decir, según la propia «escala de valores». Si observamos los juicios contradictorios de conservadores y liberales con ojos ecuánimes, no tendremos inconvenientes para ver que la verdad se distribuye por igual entre ellos y que, en rigor, nos enfrentamos con un retroceso simultáneo de la libertad y de la autoridad en el mundo moderno. En la medida en que estos procesos están interrelacionados, hasta se po-

dría decir que las muchas oscilaciones en la opinión pública, que durante más de ciento cincuenta años varió con regularidad de un extremo a otro, de una actitud liberal a una conservadora y después a otra más liberal aún, a veces con el intento de reafirmar la autoridad y en otros la libertad, sólo tuvieron como resultado debilitar a ambas, confundir los problemas, borrar las líneas diferenciadoras entre autoridad y libertad y, por último, destruir el significado político de ambas.

Tanto el liberalismo como el conservadurismo nacieron en un clima en el que la opinión pública oscilaba con violencia y están unidos el uno al otro, no sólo porque cada uno podría perder su sustancia misma sin la presencia de su oponente en el campo de la teoría y la ideología, sino también porque ambos enfoques se ocupan en primer lugar de devolver su puesto tradicional ya sea a la libertad, a la autoridad o a la relación entre ambas. En este sentido, los dos son las caras de una misma moneda, así como sus ideologías de progreso o retroceso corresponden a las dos posibles direcciones del proceso histórico como tal; si se considera, como ambas corrientes lo hacen, que existe lo que se llama proceso histórico, dotado de una dirección definible y de un fin predecible, es evidente que eso nos puede hacer aterrizar sólo en el paraíso o en el infierno.

Además, está en la naturaleza de la imagen misma con que por lo común se concibe la historia —proceso, flujo o desarrollo— que todo lo que en ella se integra no puede desembocar en ninguna otra cosa, que las diferencias pierden su significado, porque quedan obsoletas, cubiertas, por decirlo así, por la corriente histórica en el momento mismo en que nacen. Desde este punto de vista, el liberalismo y el conservadurismo se presentan como filosofías políticas correspondientes a la mucho más general y amplia filosofía de la historia del siglo XIX. En su forma y contenido son la expresión política de la conciencia histórica de la última etapa de la era moderna. Su incapacidad para distinguir entre progreso o retroceso —teóricamente justificada por los conceptos de historia y de proceso— da testimonio de una época en que ciertas nociones, muy nítidas para los siglos pasados, empezaron a perder su claridad y verosimilitud, porque habían descuidado su alcance en la realidad política pública, aunque sin perder nada de su significado.

La segunda y más reciente teoría que contiene un desafío implícito a la importancia de hacer distinciones es, en especial en las ciencias sociales, la funcionalización casi universal de todos los conceptos e ideas. Aquí, como en el ejemplo antes citado, el liberalismo y el conservadurismo no se diferencian ni por su método ni por su punto de vista ni por su enfoque, sino sólo por el énfasis y la valoración. Un ejemplo adecuado es la convicción, muy difundida en el mundo libre de hoy, de que el comunismo es una nueva «religión», a pesar de su ateísmo confeso, porque social, psicológica y «emocionalmente» cumple la misma función tradicional que cumplía, y aún cumple en el mundo libre, la religión tradicional. La preocupación de las ciencias sociales no está en lo que sea el bolchevismo como ideología o como forma de gobierno, ni en lo que sus portavoces tengan que decir por sí mismos; no es ése el interés de las ciencias sociales y muchos de sus representantes creen que pueden pasar sin el estudio de lo que las ciencias históricas llaman las fuentes mismas. Sólo se preocupan por las funciones, y todo lo que cumple la misma función, según este criterio, puede llevar el mismo nombre. Es como si yo tuviera el derecho de llamar martillo al tacón de mi zapato porque, como la mayoría de las mujeres, lo uso para clavar los clavos en la pared.

Es evidente que se pueden extraer conclusiones diversas de esas ecuaciones. Por ejemplo, sería una característica del conservadurismo insistir en que, después de todo, un tacón no es un martillo y en que, no obstante, el uso del tacón como sustituto del martillo prueba que los martillos son indispensables. En otras palabras, en el hecho de que el ateísmo pueda cumplir las mismas funciones que la religión encontrará la mejor prueba de que la religión es necesaria y recomendará la vuelta a la verdadera religión como la única manera de contener una «herejía». Es un argumento débil, por supuesto; si no fuera más que asunto de función y de cómo se comporta una cosa, los adherentes a la «religión falsa» podrían defender su uso del tacón como martillo como yo lo hago con el mío, que tampoco funciona tan mal. Por el contrario, los liberales consideraron el mismo fenómeno como un mal ejemplo de traición a la causa del secularismo y creen que sólo el «verdadero secularismo» puede curarnos de la influencia perniciosa tanto de la religión

falsa como de la verdadera en la política. Pero estas recomendaciones opuestas que se hacen a la sociedad libre para que vuelva a la verdadera religión y se haga más religiosa, o se quite de encima la religión institucional (sobre todo la católica romana, con su desafío constante al secularismo), apenas si logra ocultar el acuerdo de los contrincantes en un único punto: todo lo que cumple la función de una religión es una religión.

El mismo argumento se usa con frecuencia con respecto a la autoridad: si la violencia cumple la misma función que la autoridad —es decir, hacer que la gente obedezca—, la violencia es autoridad. Una vez más, nos encontramos con los que aconsejan una vuelta a la autoridad porque piensan que sólo si se vuelve a introducir la relación orden-obediencia se pueden solucionar los problemas de una sociedad de masas, y los que creen que una sociedad de masas se puede gobernar por sí misma, como cualquier otro cuerpo social. También están de acuerdo las dos posiciones en el único punto esencial: la autoridad es lo que logra la obediencia de la gente. Todos los que llaman «autoritarios» a los modernos dictadores, o confunden el totalitarismo con una estructura autoritaria, implícitamente igualan violencia y autoridad, y esto incluye a los conservadores, que explican el nacimiento de las dictaduras en nuestro siglo por la necesidad de encontrar un sustituto de la autoridad. El punto medular del argumento es siempre el mismo: todo está relacionado con un contexto funcional y el uso de la violencia se toma para demostrar que ninguna sociedad puede existir si no es dentro de un marco autoritario.

Los peligros de estas ecuaciones, tal como yo las veo, no sólo residen en la confusión de temas políticos y en la dilución de las líneas diferenciadoras que separan el totalitarismo de todas las otras formas de gobierno. No creo que el ateísmo sea un sustituto de la religión ni que pueda cumplir el mismo papel que ella, así como tampoco creo que la violencia pueda convertirse en un sustituto de la autoridad. Pero si seguimos las recomendaciones de los conservadores, que en este momento particular tienen una oportunidad bastante buena de que les escuchen, estoy muy convencida de que no encontraremos difícil producir esos sustitutos, que usaremos la violencia y pretendemos que se ha restaurado la autoridad o que nuestro

nuevo descubrimiento de la utilidad funcional de la religión producirá un sustituto de la religión, como si nuestra civilización no estuviera ya lo bastante repleta de sucedáneos y tonterías de toda clase.

Comparadas con estas teorías, las distinciones entre los sistemas tiránico, autoritario y totalitario que he propuesto son ahistóricas, si por historia entendemos no el espacio histórico en el que aparecieron ciertas formas de gobierno como entidades reconocibles, sino el proceso histórico en el que siempre todo se convierte en alguna otra cosa; y son antifuncionales en la medida en que el contenido del fenómeno vale para determinar tanto la naturaleza del cuerpo político como su función en la sociedad, y no viceversa. Para decirlo en términos políticos, tienen la tendencia a asumir que en el mundo moderno la autoridad casi se ha desvanecido, tanto en los llamados sistemas autoritarios como en el mundo libre, y que la libertad —es decir, la libertad de movimiento de los seres humanos— está amenazada en todas partes, incluso en las sociedades libres, pero abolida de raíz sólo en los sistemas totalitarios y no en las tiranías y dictaduras.

A la luz de esta situación presente, planteo las siguientes preguntas: ¿cuáles fueron las experiencias políticas que correspondían al concepto de autoridad y de cuál de ellas nació este último? ¿Es verdad que la afirmación platónico-aristotélica de que toda comunidad bien ordenada está compuesta por los que gobiernan y los que son gobernados tuvo validez antes de la era moderna? O, para formularlo de otra manera, ¿qué tipo de mundo llegó a su fin después de la época moderna, desafiando una u otra forma de autoridad en distintas esferas de la vida, pero hizo que todo el concepto de autoridad perdiera por completo su validez?

2

La autoridad como factor único, si no el decisivo, de las comunidades humanas no siempre existió, aunque tiene tras de sí una larga historia y las experiencias en las que se basa este concepto no están necesariamente presentes en todas las entidades

políticas. El vocablo y el concepto son de origen romano. Ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran un conocimiento de la autoridad y del tipo de gobierno que ella implica.³ Esto se expresa con toda claridad en la filosofía de Platón y Aristóteles que, de maneras muy distintas pero desde las mismas experiencias políticas, trataron de introducir algo semejante a la autoridad en la vida pública de la *pólis* griega.

Existían dos tipos de gobierno en los que se podían inspirar y de los que extrajeron su filosofía política; uno les era conocido por el campo político público y el otro gracias a la esfera privada de la casa y la vida familiar griegas. En la *pólis*, el gobierno absolutista se conoció como tiranía y las características principales del tirano eran que gobernaba por la violencia pura, que debía ser protegido del pueblo por un cuerpo de guardia y que se empeñaba en que sus súbditos se dedicaran a sus propios asuntos y le dejaran a él la atención del Estado. Para la opinión pública griega, esta última característica significaba que el tirano destruía todo el ámbito público de la *pólis* —«una *pólis* que pertenece a un único hombre no es una *pólis*»—⁴ y, por tanto, privaba a los ciudadanos de esa facultad política que, sentían ellos, era la esencia misma de la libertad. Otra experiencia política de la necesidad de mando y obediencia podría haberse originado en la guerra, donde el peligro y la necesidad de adoptar y llevar adelante las decisiones con rapidez parece ser un motivo inherente para establecer la autoridad. Sin embargo, ninguno de esos modelos políticos podía servir para ese objetivo. El tirano, para Platón como para Aristóteles, seguía siendo un «lobo con forma humana», y el comandante militar estaba demasiado evidentemente conectado con una emergencia temporal como para servir de modelo de una institución permanente.

Por esta falta de una experiencia política válida en la que se pudiera basar una apelación al gobierno autoritario, tanto Platón como Aristóteles, si bien de maneras muy diferentes, tuvieron que basarse en ejemplos de relaciones humanas tomados del gobierno doméstico y de la vida familiar de Grecia, donde el jefe de familia hacía las veces de «déspota», con un dominio indiscutido sobre los miembros de su familia y los esclavos de