

Crisis de la autoridad: Sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt

ANTONIO RIVERA GARCÍA*

Resumen: Según Hannah Arendt, los problemas políticos de la obediencia, legitimidad y estabilidad están relacionados con el concepto vertical de autoridad. En este ensayo pretendemos analizar la historia de la autoridad desde su origen romano hasta nuestros días. Asimismo contrastamos la tesis de Arendt sobre la crisis de la autoridad con la filosofía política y jurídica de Passerin D'Entrèves, Jouvenel, Weber, Schmitt, Sternberger, Raz o MacCormick.

Palabras clave: autoridad, poder, violencia, libertad, fundación, revolución, tradición, *pouvoir neutre*, *Legitimität*, justificación, representación, crisis, *Begriffsgeschichte*.

Abstract: According to Hannah Arendt, the political problems of the obedience, legitimacy and stability are connected with the vertical concept of authority. In this paper we seek to analyse the history of the authority from roman origin to nowadays. Also, we compare thesis about the crisis of the authority with the Political and Legal philosophy of Passerin D'Entrèves, Jouvenel, Weber, Schmitt, Sternberger, Raz o MacCormick.

Key words: authority, power, violence, freedom, foundation, revolution, tradition, *pouvoir neutre*, *Legitimität*, justification, representation, crisis, *Begriffsgeschichte*.

La fecundidad de lo inesperado excede con mucho a la prudencia del estadista¹.

«[...] cada generación hereda de sus antepasados un tesoro de riquezas morales, tesoro invisible y precioso que lega a sus descendientes». La pérdida de este tesoro es para un pueblo un mal incalculable².

1. La tensión entre el poder y la autoridad: hacia una política sin violencia

Las dos citas con las que iniciamos nuestro artículo hacen referencia a dos fenómenos, la novedad y la tradición, sin los cuales no existiría el *mundo* donde los hombres se reúnen. En cierto modo lo inesperado y el tesoro heredado de nuestros antepasados coinciden con las dos caras del fenómeno

Fecha de recepción: 8 julio 2002. Fecha de aceptación: 5 septiembre 2002.

* Profesor de Filosofía Política, Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, anrivera@um.es

1 P. J. Proudhon: cit. en CR = H. Arendt: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, p. 115.

2 B. Constant: *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 48.

político, la del poder y la de la autoridad. Sin embargo, Hannah Arendt ha criticado el lamentable estado de la ciencia política contemporánea, que ya no es capaz de distinguir entre conceptos como poder, autoridad o fuerza (CR, p. 145). En nuestros días todos ellos aparecen como sinónimos porque tan sólo hacen referencia a las relaciones de mando y obediencia, al «quién manda a quién». Sin embargo, la filósofa de origen judío se resiste a esta confusión, y se esfuerza por distinguirlos. Como es sabido, identifica el *poder* con la capacidad humana para actuar concertadamente; capacidad inherente a una pluralidad de individuos o a un pueblo. La comunicación entre iguales siempre genera poder; incluso en los regímenes más despóticos, en los cuales el consenso se reduce al mínimo, hay poder o acuerdo entre los sujetos que abusan de la mayoría de la población. En diversas obras Arendt ha insistido en esta noción horizontal de poder, mas quizá sea en *La condición humana* donde mejor haya expuesto las características de un poder que surge allí donde los hombres actúan juntos, donde un pueblo vive unido, y, en cambio, desaparece cuando se dispersan. Este libro subraya que el carácter *potencial* del poder impide su plena materialización, el que pueda, como la fuerza, ser mensurable e intercambiable, por cuanto su eficacia no depende de factores materiales, como el número o los medios³. Así, no es difícil encontrar ejemplos históricos en los que un pequeño grupo de hombres se impone a un número mayor al cual le faltaba la cohesión suficiente.

La importancia otorgada a esta concepción del poder obliga a preguntarse si Arendt piensa en una política sin relaciones verticales o jerárquicas. Desde luego que no, el fenómeno político no tendría sentido sin el *esquivo* y vertical concepto de autoridad. El mismo poder, el ámbito de las relaciones horizontales o del acuerdo entre iguales, no puede existir sin la autoridad, o lo que es prácticamente igual, sin legitimidad. Para Hannah Arendt, la principal característica de la *auctoritas* radica en «el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión» (CR, pp. 146-148), esto es, ni de la violencia ni del juicio.

A finales de los años cincuenta, Arendt dedicó a este concepto un magnífico ensayo que lleva por título *What was Authority?*⁴. En esta obra, la filósofa no se pregunta por el significado actual de la autoridad, sino por lo que fue, por un concepto que «se ha esfumado del mundo moderno» (LA, p. 101)⁵. Hoy tan sólo puede localizarse una autoridad pre-política en el ámbito privado o social de la familia, la Universidad, etc. Veamos cómo define Arendt este peculiar y esencial concepto político, situado entre el poder y la violencia, entre la persuasión y la coacción. Ante todo, la autoridad demanda obediencia e implica el establecimiento de una relación jerárquica entre el *auctor* y las personas que obedecen. Por eso la relación autoritaria «entre el que manda y el que obedece se basa en que ambos reconocen la pertinencia de la jerarquía» (LA, p. 103). La autoridad no debe confundirse con la persuasión, la cual presupone igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Pero tampoco es una coacción porque siempre solicita una obediencia *voluntaria*, y no existe allí donde no hay libertad. Por el contrario, «se usa la fuerza [violencia] cuando la autoridad fracasa» (LA, p. 102). En cierto modo, la autoridad hace referencia a una opinión respetada, que, sin ser una orden coactiva, es algo más que un consejo. Además, la autoridad brinda permanencia y estabilidad a la vida política, pues se halla vinculada a la tradición que nos une al pasado y nos aleja de la inseguridad generada por el incesante cambio.

3 H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 223.

4 El ensayo de Arendt se publicó inicialmente en Carl J. Friedrich (comp.): *Authority*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959; libro que aparecía como la primera publicación de la serie *Nomos* encargada por la American Society for Political and Legal Philosophy. Más tarde fue recogido en *Between Past and Future (Entre el pasado y el futuro)*, Nueva York, Viking Press, 1968.

5 LA = Hannah Arendt: «¿Qué es la autoridad?», en: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.

Hannah Arendt ve uno de los síntomas más evidentes de la confusión y pobreza que adolece el léxico político moderno en el hecho de calificar de regímenes *autoritarios* a la Alemania nazi o a la Rusia soviética. Estos regímenes produjeron un dominio del hombre desconocido hasta entonces, y, por ello, no se contentaron con reclamar el cumplimiento externo de las órdenes y exigieron convicción en la obediencia⁶, disolviéndose así la diferencia —como explica Sternberger— entre heterodeterminación y autodeterminación (ALP, p. 132)⁷. No obstante, debemos distinguir entre el régimen autoritario y el totalitario: la unión de ideología y poder coercitivo resulta propia del sistema totalitario, mientras que el autoritario se caracteriza por la concentración del poder de mando en un sujeto (*Befehlsgewalt*). El régimen autoritario⁸ constituye una auténtica deformación, una perversión incluso, de la autoridad, pues le falta la estabilidad y continuidad características de la *auctoritas*. Según Sternberger, los regímenes autoritarios —y cuando escribía estas anotaciones pensaba en la España franquista, en el Portugal de Salazar o en la Argentina de Perón— son fruto de una usurpación y siempre tienen algo de efímero, puesto que en el fondo no son más que un estado de emergencia indefinidamente prolongado (ALP, p. 136). En España, las leyes fundamentales de Franco, en virtud de las cuales se establecía la monarquía hereditaria, constituían un síntoma evidente del carácter usurpatorio y efímero del régimen dictatorial, así como de su acuciante necesidad de legitimidad y de fundar un Estado duradero y estable. Sternberger añade a este respecto algo que no hubiera desagradado a Hannah Arendt: la usurpación de los regímenes autoritarios o dictatoriales se halla muy lejos del auténtico significado de la revolución, pues ésta siempre intenta crear un nuevo principio legítimo, que ha de valer para siempre (ALP, p. 135).

Del tercer concepto, *violencia*, Arendt nos dice que es un instrumento, con frecuencia utilizado por el poder político, y cuyo uso debe justificarse por los fines perseguidos. La violencia se halla próxima a la *potencia*, a la capacidad de una entidad singular o individual para imponerse o resistir a los demás, «dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural» (CR, p. 148). Aunque la violencia esté justificada, su uso siempre puede interpretarse como un índice de los déficit de legitimidad o de autoridad que padece el régimen político. Por ello, mientras el poder y la autoridad pertenecen a la esencia de la política, la violencia, no. En contraste con el realismo político más coherente, el de Carl Schmitt, para quien lo político depende de la posibilidad real, concreta, efectiva, y no meramente teórica, de la guerra⁹, el pensador republicano tiene, en cambio, la obligación de pensar una política en la que la violencia juegue un papel secundario.

Indudablemente, la violencia (coacción) y el poder expresan dos realidades muy distintas, pero no es raro encontrarlos juntos, pues la primera sin el segundo resulta completamente ineficaz. Cuando las órdenes —escribe Arendt— ya no son obedecidas porque el poder se ha desintegrado, los medios violentos no tienen ninguna utilidad y la posibilidad de una revolución aumenta (CR,

6 Arendt señala que el *imperativo categorico del Tercer Reich*, «compórtate de tal manera que si el Führer te viera aprobara tus actos», no implicaba únicamente la obligación de obedecer las leyes, «sino actuar como si uno fuera el autor de las leyes que obedece. De ahí la convicción», tan propia del funcionario alemán, «de que es preciso ir más allá del mero cumplimiento del deber.» (*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1992, pp. 206-208).

7 ALP = D. Sternberger, «Autorità, libertà e potere di comando», en: *Immagini enigmatiche dell'uomo. Saggi di filosofia e politica*, Bolonia, Il Mulino, 1991, p. 132.

8 Arendt propone como imagen de un gobierno autoritario la *pirámide*, «cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder desciende hacia la base.» (LA, p. 108).

9 C. Schmitt: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, p. 64.

p. 151). Detrás de este hecho se encuentra la tesis de que «el poder corresponde a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia» (CR, p. 153). Por eso, ningún gobierno, ni siquiera el de los regímenes totalitarios, se puede sostener exclusivamente sobre los instrumentos de coacción. Todo dominio requiere un mínimo poder, esto es, implica la actuación concertada de un número de personas, por pequeño y odioso que resulte este grupo.

En este contexto, Arendt nos proporciona una decisiva distinción conceptual que también parece haberse perdido; me refiero a la diferencia entre justificación y legitimidad. La primera, en cuanto se refiere «a un fin que se encuentra en el futuro», resulta inherente a la violencia. El carácter instrumental de esta última, el hecho de ser un simple medio, exige que estén justificados los fines que se pretende alcanzar con ella. En cambio, el poder, dado que surge «allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente», constituye un rasgo esencial de las comunidades políticas y no necesita ser justificado: el poder es un fin en sí mismo. Ahora bien, puede ser legítimo o ilegítimo. Su legitimidad se deriva de un hecho concreto, de la reunión inicial o fundación de la comunidad política, y, por consiguiente, «se basa en una apelación al pasado» (CR, p. 154). Desde este punto de vista, el poder del régimen de Franco, como el de casi todos los regímenes *autoritarios*, era ilegítimo porque surgía de una usurpación, de un golpe de Estado y de una guerra; porque procedía, en definitiva, de la división y de la acción concertada de una sola parte de la población.

Los tres conceptos anteriores, autoridad, poder y violencia, tienen, según Arendt, una relación muy distinta con el tiempo. La autoridad procede del *pasado*, de la primera reunión que fundó la comunidad política; mientras que el poder hace referencia al acuerdo y acción *presente* de los hombres. Por esta razón, el respeto por lo establecido en el pasado y la estabilidad política tienen que ver únicamente con la obediencia a una autoridad o con el establecimiento de una jerarquía; mientras que la iniciativa y la novedad se encuentran relacionadas con la concepción horizontal del poder, con la *potestas* del pueblo. Finalmente, la violencia apela siempre al *futuro*, a los fines que con ella han de lograrse.

Algunos fragmentos de la obra de Arendt apuntan la idea de que, en nuestros días, sólo la *autoridad* de las leyes o de la Constitución puede proporcionar una obediencia voluntaria. Ciertamente, esa autoridad ya no es la de los romanos, para quienes la *auctoritas* se hallaba en una institución, el Senado, y no en las leyes¹⁰. Este tema puede rastrearse en el ensayo *Sobre la violencia*, en donde Hannah Arendt aprecia, acerca de la esencia del poder, la existencia de dos grandes tradiciones.

La primera reduce el poder a la relación de mando y obediencia. El poderoso es aquel que consigue imponer, incluso con la fuerza, sus decisiones. En el fondo, esta tradición acaba confundiendo el poder con la violencia, pues el mayor poder, la soberanía, que en los dos últimos siglos se ha atribuido a la entidad estatal, se alcanza cuando se monopoliza el uso del más eficaz e irresistible de los instrumentos. Probablemente sea, como señala Arendt, la definición de Estado de Weber, «el dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir supuestamente legitimada» (cit. en CR, p. 138), la mejor expresión de esta primera forma de entender el poder. El problema de tal definición se halla en las palabras *violencia legitimada*, ya que, en principio, la legitimidad, en tanto alude al fundamento para obedecer libremente un mandato, parece ser incompatible con la violencia.

La segunda tradición, la republicana, la que podemos rastrear en la *isonomía* de la *pólis* griega, en la *civitas* romana o en las revoluciones del siglo XVIII, construyó una forma de gobierno «en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo», debía poner fin «al dominio del hom-

10 H. Arendt: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 205 ss.

bre sobre el hombre» (CR, p. 143). Arendt añade que, desgraciadamente, también los autores de esta segunda tradición, a la cual, no obstante, ella misma parece vincularse, siguieron hablando de un concepto, *obediencia*, perteneciente al campo de la autoridad y no del poder. Ahora bien, esta segunda tradición ya sólo hablaba de la obediencia debida a unas leyes que, a diferencia de la primera tradición, son «directivas más que imperativas». O en otros términos, la tradición republicana apelaba a la *autoridad* de las leyes.

En uno de los imprescindibles apéndices de su ensayo *Sobre la violencia*, la pensadora nos explica el concepto republicano de ley. Comienza el apéndice reconociendo que las sanciones no son un rasgo necesario de los sistemas legales¹¹, y haciéndose eco de una tesis de su admirado Passerin D'Entrèves, según la cual hay leyes *directivas* que, a semejanza de las reglas de un juego, «son aceptadas más que impuestas y cuyas sanciones no consisten necesariamente en el posible uso de la fuerza por parte del soberano». Hannah Arendt lleva hasta el final esta comparación de la ley de una comunidad política con las «reglas válidas del juego»: las leyes son directivas, y no imperativas, porque dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego, «y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda*». Asimismo, Arendt indica que aceptamos tales leyes porque deseamos actuar en el juego o escenario de la *res publica*, «y como los hombres existen sólo en pluralidad, mi deseo de jugar es idéntico a mi deseo de vivir». En suma, «cada hombre nace en una comunidad con leyes preexistentes que «obedece» en primer lugar porque no hay para él otra forma de participar en el gran juego del mundo» (CR, p. 195).

Esta manera de entender las leyes se opone a la tradición jurídica más extendida, a la de Bentham, Austin, Weber, Kelsen, Ross, Olivecrona y tantos otros, a la de aquellos juristas para quienes el derecho más genuino es el penal, el que aplica una sanción al transgresor de las normas. Estos pensadores se caracterizan por identificar la técnica del derecho penal con la civil; para ellos, la única diferencia entre ambas normas jurídicas radica en la mayor gravedad del castigo penal con respecto al civil: mientras el primero afecta a valores fundamentales como la libertad, el segundo suele ser de carácter pecuniario.

De todas formas, tampoco resulta extraño encontrar a juristas contemporáneos cercanos a la segunda tradición republicana. Tal es el caso de Joseph Raz¹² o de Neil MacCormick, para quienes resulta falso que el derecho positivo sea esencialmente *imperativo*, aunque es cierto que suele serlo en nuestros Estados. La definición que nos proporciona MacCormick de coacción se asemeja al concepto de poder suministrado por la primera tradición: «ejercer coacción es actuar intencionadamente, es actuar con el propósito de conseguir ciertos actos o aceptaciones por parte de otra persona, adoptando un método que constituye un intento de exclusión de toda posibilidad de elección por parte de la otra persona, bien mediante la aplicación directa de fuerza física, aplicación de amenazas directas de fuerza física, o aplicación de amenazas indirectas»¹³. Mas el jurista escocés propone, en disconformidad con la primera tradición, distinguir entre el derecho civil y el penal. Las normas civiles, tal como las concibe MacCormick, coinciden con las reglas del juego a las cuales aludía Arendt, pues su función principal consiste en atribuir derechos, indicar lo que se puede hacer, a personas y grupos de personas. Solamente en un segundo momento, cuando uno de los participantes infringe el

11 «Se ha advertido que en los primeros sistemas legales no existían sanciones de ningún género [...] El castigo para quien violaba la ley era la expulsión o proscripción; al violar la ley, el delincuente se había colocado él mismo fuera de la comunidad constituida por ésta.» (CR, p. 195).

12 J. Raz: *La Autoridad del Derecho*, México, UNAM, 1982; *Razón Práctica y Normas*, Madrid, CEC, 1991.

13 N. MacCormick: *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 187-188.

derecho de *alter*, entran en escena, como en todo juego, los deberes y las sanciones. En este caso, «los procesos de ejecución coactiva de recursos judicialmente concedidos constituyen un apéndice, una garantía adicional», pero «no son constitutivos, ni definen, ni son conceptualmente esenciales para las leyes y los derechos legales»¹⁴.

MacCormick reconoce que las leyes penales no establecen directamente derechos: su contenido específico son los delitos y las penas. Sin embargo, el castigo penal, la coacción, no constituye un rasgo lógicamente necesario de un sistema legal que establece derechos y define delitos para los miembros de una sociedad. La necesidad de la coacción, en el caso de que exista, «es sólo práctica; no está implícita en los conceptos pena, delito y ley». Según MacCormick, el carácter coactivo del ordenamiento jurídico tan sólo supone un rasgo contingente de las sociedades en las que ahora vivimos; en donde imponer una coerción para determinados delitos permite que los ciudadanos se abstengan de lo que «autorizadamente se considera conducta indeseable»¹⁵. Pero ni siquiera la ley es «necesariamente más eficaz por ser más coactiva». El criterio republicano por excelencia, la acción política del pueblo o autolegislación, hace una mayor contribución a este fin de la eficacia, ya que cuando el ciudadano participa en la elaboración de la ley siempre está más dispuesto a obedecerla. Lo peor es la anomia, la alienación del ciudadano con respecto a su sistema legal, que, en el fondo, constituye la causa más importante de los delitos. Por ello resulta incluso preferible un sistema legal construido a partir de un motivo tan poco admirable como el interés egoísta, que otro basado en la coacción¹⁶.

2. Historia del concepto político de autoridad

Aunque el concepto de autoridad tiene un origen romano, Hannah Arendt reconoce que ya Platón se acercó a él, si bien no con la seriedad requerida¹⁷, en *La República* y *Las Leyes*. En estas obras el filósofo griego, tras advertir que la igualitaria persuasión no era suficiente para que todos los hombres se comprometieran en la persecución del bien de la *pólis*, buscaba una distinción entre gobernantes y gobernados que no suprimiera la libertad, y, por tanto, no estuviese basada en la violencia o en la fuerza que imperaba en las relaciones entre griegos y bárbaros, o entre amos y esclavos. Platón encontró la solución en el «gobierno utópico de la razón, encarnado en la persona del rey-filósofo» (*LA*, p. 117). En el fondo pretendía *adecuar* la doctrina de las ideas al ámbito político, y, por ello, instaba al filósofo a que transformara las ideas en reglas apropiadas para ordenar la ciudad¹⁸. Pero difícilmente podía adquirir la política una autonomía y dignidad propias si los asuntos

14 Ibidem, p. 191.

15 Ibidem, p. 194.

16 Ibidem, p. 196.

17 «No se puede comprender a Platón —escribe Arendt— sin tener en mente tanto su insistencia enfática en la irrelevancia filosófica de este campo, al que siempre dijo que no se debía tomar demasiado en serio, como el hecho de que él mismo, a diferencia de casi todos los filósofos que vinieron después, todavía se tomaba los asuntos humanos con tanta seriedad que cambió el centro mismo de su pensamiento para hacerlo aplicable a la política.» (*LA*, p. 124). En el mismo sentido se expresa en las conferencias sobre la filosofía política de Kant. Cf. H. Arendt: *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, París, Seuil, 1991, p. 41. En estas conferencias insiste en el hecho de que la tradición filosófica no se ha tomado en serio la política, y prueba de ello es que la política kantiana se encuentra en sus escritos de estética.

18 Hannah Arendt sigue la lectura que de Platón hace Heidegger en su obra *Platons Lehre von der Wahrheit* (*LA*, p. 302, n. 16), según la cual ««bueno» en griego siempre significa «bueno para» o «adecuado»» (*LA*, p. 123). Karl Jaspers, en una carta del 12 de abril de 1956, criticaba a Arendt por seguir en el ensayo sobre la autoridad la interpretación platónica de Heidegger (H. Arendt, K. Jaspers: *Briefwechsel*, Munich, Piper, 1985, pp. 321-322). Cf. S. Forti: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 137 y 154.

políticos, los relativos a la acción y uso de la palabra, estaban «sujetos al dominio de algo exterior a su campo» (LA, p. 125), a la previa contemplación de las ideas por el filósofo, quien más tarde había de transformarlas en normas válidas para la mayoría incapaz de comprender la verdad filosófica. Por esta razón, Platón no supo encontrar un genuino fundamento *político* para el mando, y acabó asimilando el gobierno del rey-filósofo y de las leyes al único dominio que conocía el hombre griego: el gobierno despótico que se daba en el ámbito familiar. El filósofo trataba, por tanto, las cuestiones de gobierno «en términos de asuntos domésticos privados y no en términos políticos», como podemos comprobar en el siguiente fragmento de *Las leyes*: «La ley es el déspota de los gobernantes, y los gobernantes son los esclavos de la ley» (cit. en LA, p. 116).

Tras el fracaso de Platón, Aristóteles retoma el desafío de establecer un concepto de autoridad en términos de gobernantes y gobernados. Mas aunque no comparte la consecuencia política de la teoría de las ideas, esto es, la diferencia entre el rey-filósofo y los legos, «acepta el orden jerárquico implícito» a la filosofía platónica (LA, p. 126). Así, después de admitir la superioridad de la filosofía sobre la experiencia política, de la contemplación de la verdad sobre la *praxis*, del *Bios theoretikós* sobre el *Bios politikós*, termina subordinando la vida política a la vida teórica y derivando los principios de la acción del pensamiento. En concreto, el griego apelaba a la naturaleza, a la diferencia entre jóvenes y viejos, para establecer una regla que permitiera distinguir entre gobernantes y gobernados. Ahora bien, mezclar la vida de la *pólis*, cuya esencia radicaba en una igualdad hostil a toda jerarquía, con la dominación natural, que hasta entonces sólo se producía en el ámbito pre-político del *oikos*, le llevó a cometer graves contradicciones. Ciertamente, el ciudadano de la *pólis* era un hombre libre capaz de intervenir en la vida pública porque, gracias a su mando natural sobre los esclavos que realizaban las actividades domésticas, había logrado cubrir todas sus necesidades materiales. Sin embargo, al basar el mando político en la diferencia natural entre jóvenes y viejos, volvía a caer en el esquema privado o despótico, y se alejaba de esta manera de un auténtico concepto de autoridad. Siglos más tarde, el patriarcalismo seguirá esta vía iniciada por Aristóteles, ya que, en el fondo, como supieron ver muy bien desde campos diversos Francisco Suárez y John Locke, convertía la política en una parte de la economía¹⁹.

Los romanos, a diferencia de los griegos que terminaron utilizando los conceptos procedentes del ámbito privado para explicar las relaciones de gobierno y obediencia, van a forjar un concepto político, la *autoridad* en sentido estricto, que introduce una jerarquía compatible con la libertad política. Arendt, después de vincular el concepto romano de autoridad a otros dos, los de tradición y religión, habla de la trinidad romana de religión-autoridad-tradición. Esta tríada conceptual únicamente puede ser iluminada cuando comprendemos que el hecho decisivo e irreplicable de la historia romana consistió en la fundación de una institución política. Los tres conceptos romanos se sostienen, por tanto, sobre la fuerza vinculante de un inicio histórico o de un principio, la fundación, «investido de autoridad, al que los hombres están atados por lazos *religiosos* a través de la tradición» (LA, p. 136).

La fundación se encuentra unida a la religión porque *re-ligare* significaba volver a ser atado a ese momento crucial del pasado durante el cual se pusieron los cimientos de la *civitas*. Que la política era una actividad *religiosa* consistente en custodiar la fundación de la ciudad de Roma, fue captado

19 Suárez criticaba las tesis patriarcalistas porque el primer padre de familia, Adán, tan sólo tuvo poder económico completo (poder despótico o privado), y no el poder político de un rey. Cf. F. Suárez: *Defensa de la Fe*, Madrid, IEP, 1970, I, VIII, 7, p. 46. Como es sabido, el primer ensayo sobre el gobierno civil de Locke está dedicado a rebatir las tesis del *Patriarca* de Robert Filmer. Sobre este tema, véase mi artículo «Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos», *Res publica* (Murcia), nº 1, octubre 1998, pp. 186-187.

por Cicerón cuando señalaba que la virtud humana se acerca a la de los dioses «en la fundación de comunidades nuevas y en la conservación de las ya fundadas» (cit. en *LA*, p. 132).

La fundación también estaba unida a la autoridad, ya que el sustantivo *auctoritas*, derivado del verbo *augere* (aumentar), aludía a aumentar la herencia de la fundación (*LA*, p. 133). Por eso, la autoridad romana, a diferencia del poder que introduce la novedad y lo imprevisible, hundía sus raíces en el pasado. En este asunto, Hannah Arendt privilegia la distinción romana entre *auctor* y *artifex*: el primero coincide con el inspirador de la empresa, el arquitecto del edificio público, el fundador de la persona jurídica, mientras que el artífice es el constructor, el que hace el edificio diseñado por otro, el magistrado dotado de una *potestas* derivada del pueblo. En el antiguo lenguaje jurídico romano, *auctor* no era el agente, el comprador o vendedor, sino el que certificaba o aprobaba el acto jurídico de compraventa, dándole validez y eficacia. Quizá Mommsen ayude a comprender dicho concepto cuando señala que «la voluntad y las acciones de personas como los niños están expuestas al error y a las equivocaciones y por tanto necesitan el aumento y la confirmación que les dan los consejos de los ancianos» (cit. en *LA*, p. 134)²⁰.

La *auctoritas* alcanza un contenido político cuando se convierte en el principal atributo de una institución, el Senado, que ni ordena ni toma decisiones vinculantes; hasta el punto de que el fruto de sus deliberaciones, el *senatus consultus*, constituía una especie de *directiva política* carente de la fuerza de la *lex*. En cierto modo, era —como señalaba el gran romanista Mommsen— algo menos que una orden pero más que un consejo, pues los magistrados, los detentadores del mando o poder de decisión, solían actuar de acuerdo con la autorización del Senado (*in auctoritate senatus*). Otro de los actos del Senado, la *patrum auctoritas*, consistía en la ratificación o convalidación final de una ley previamente aprobada por el pueblo (*ALP*, p. 137). La aceptación libre o voluntaria de estas proposiciones del Senado prueba que la autoridad no precisaba de ninguna coerción.

La autoridad del Senado se debía a que *representaba* el peso (*gravitas*) del pasado de la fundación. A este respecto Plutarco comentaba que el Senado funcionaba como «un peso central, como el lastre en un barco, que siempre mantiene las cosas en el justo equilibrio» (cit. en *LA*, p. 134). Por lo demás, para el romano aumentar en autoridad significaba crecer en una sabiduría anclada en los tiempos pretéritos, en los de la fundación del cuerpo político. Los consejos de los ancianos, del Senado o de los *patres* eran reconocidos «por su ascendencia y por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaban *maiores*» (*LA*, p. 133). Todas las acciones de los mayores se transformaban en ejemplos vinculantes, en guías morales para la posteridad. Pero, en contraste con la filosofía griega, no se pensaba en una moral universal basada en principios naturales y ahistóricos, sino en una moral realmente política, fruto de la experiencia de la fundación o de su aumento.

La tradición era el tercer y último concepto vinculado a la fundación, y, en consecuencia, a la religión romana y a la *auctoritas*. Era el medio a través del cual se conservaba y transmitía a las nuevas generaciones lo más valioso del pasado, esto es, el testimonio de los protagonistas y espectadores de la fundación, así como el de los antepasados que habían aumentado la fundación con su autoridad. «En la medida —señala Arendt— en que esa tradición no se interrumpiera, la autoridad se mantenía inviolada; y era inconcebible actuar sin autoridad y tradición, sin normas y modelos acep-

20 La fuerza religiosa de los *auspices*, cuya misión consistía en revelar la aprobación o desaprobación divina de las decisiones humanas, también aparecía vinculada a la autoridad porque las divinidades tenían más autoridad que poder sobre los mortales; esto es, *aumentaban* y confirmaban las acciones humanas, pero no las guiaban (*LA*, p. 134). Sobre este tema, véase R. Domingo: *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999, pp. 26-29.

tados y consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los padres fundadores» (LA, p. 135).

La siguiente etapa de la historia de la autoridad nos lleva a la fundación de la religión cristiana. Según Hannah Arendt, la herencia política y cultural de Roma, en especial la trinidad romana de religión, autoridad y tradición, pasó al cristianismo. Después de un comienzo impolítico²¹, esta religión se volvió *romana* porque transformó la vida, nacimiento, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret en el inicio, principio o «piedra fundamental de una nueva fundación», sobre la cual había de construirse una institución humana y pública, la Iglesia, llamada a gozar de una estabilidad milenaria. Se estableció «un nuevo comienzo terrenal con el que el mundo se podía» vincular (*religare*), y los apóstoles, en cuanto testigos de este acontecimiento, se convirtieron en los «padres fundadores» y *auctores* de la Iglesia (LA, p. 137). Arendt señala que la eliminación del carácter impolítico del cristianismo fue obra de un solo hombre, Agustín de Hipona (QEP, p. 87), una de las máximas autoridades de la Iglesia y, para la autora de *Entre el pasado y el futuro*, «el único gran filósofo que tuvieron los romanos». Prueba de ello es que fundamentó su filosofía (*sedes animi est in memoria*) en esa «articulación conceptual de la específica experiencia romana» (LA, p. 137). En concreto, los dos fundamentos de su filosofía, natalidad y memoria, se correspondían con los dioses más hondamente romanos: Jano, el dios del comienzo, y Minerva, la diosa de la memoria (LA, p. 132).

La tradición eclesiástica, cuya autoridad se basaba en el ejemplo del fundador y en el aumento de la fundación por el magisterio de los antepasados, hizo posible la continuidad y estabilidad de esta institución. Todo ello explica por qué la Iglesia adoptó enseguida la distinción romana entre *auctoritas* y *potestas*: mientras ella misma se atribuía la *auctoritas* del Senado, dejaba la *potestas* a los príncipes terrenales. Pero, a juicio de Arendt, con esta separación, en lugar de favorecerse la secularización del campo político, la Iglesia arrebató a la sociedad política el único elemento, la autoridad, que «había dado a las estructuras políticas su durabilidad, continuidad y permanencia» (LA, p. 138).

Por otra parte, la Iglesia católica se caracterizó por reunir el concepto político-romano de autoridad y la noción griega de medidas y reglas transcendentales. Con respecto a este último elemento, la autoridad eclesiástica consideraba «necesarias unas reglas morales que rigieran el comportamiento de relación entre los humanos y unas medidas racionales que sirvieran de guía para todo juicio individual» (LA, p. 139). La unión de instituciones políticas romanas e ideas filosóficas griegas originó la transformación de Dios en «una figura política, «la medida de las medidas», es decir, la norma según la cual han de fundarse las ciudades y han de establecer las reglas de comportamiento para sus habitantes» (LA, p. 143). Ahora bien, con esta amalgama de corte *iusnaturalista* se producía la degradación de la política por la filosofía, y el olvido de que la primera dependía fundamentalmente del *juicio*²², y no del descubrimiento de unas reglas universales, morales o racionales.

En unas páginas donde aparece lo mejor de su escritura, Arendt señala que dicha amalgama se encuentra en la raíz de la introducción del sistema coactivo en la vida política. Pues el establecimiento en el siglo V del dogma del infierno, y del sistema de premios y castigos para las buenas y

21 La mejor expresión del inicial rechazo de la política por los cristianos la encontramos en estas palabras de Tertuliano: «A nosotros, cristianos, nada nos es más extraño que los asuntos públicos.» (*Apologeticus*, 38, cit. en QEP = H. Arendt: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 85).

22 Desde un punto de vista lógico, todos los juicios, estéticos, políticos o jurídicos, son singulares. Aunque el juicio pretenda ser universal, es decir, pretenda ser compartido por todo el mundo, no existe ninguna regla objetiva que lo determine discursivamente. Aparte de H. Arendt: *Juger*, o. c., véase J. Allard: *Dworkin et Kant. Reflexions sur le jugement*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 2001, pp. 81 ss.

malas obras, se debe al influjo de la filosofía griega, incapaz, como hemos comentado más arriba, de ofrecer una reflexión autónoma de la política. En realidad, la doctrina del infierno, la instauración de un sistema coactivo eclesiástico, no estaba relacionada con la filosofía de Platón sobre las ideas y la inmortalidad del alma, sino con su poco *seria* política. Dada la imposibilidad de *persuadir* a la mayoría acerca de las ideas, el filósofo griego se vio en la necesidad de establecer un mítico más allá de castigos y premios para que esta mayoría se comportara «como si supiera la verdad» (LA, p. 143). Mas con la introducción del infierno se corrompía definitivamente el concepto romano de autoridad. Así, frente al tópico de que la Iglesia constituye la última institución política voluntaria basada en la autoridad, se alza la realidad de que se encuentra en el origen moderno de los castigos y del poder entendido como mando coactivo.

Sin embargo, Hannah Arendt no menciona que la Iglesia católico-romana ha conservado el concepto de autoridad en una triple modalidad: como autoridad de la Iglesia entera, del sínodo o del concilio, y del Papa. Esta última fue confirmada por Pío IX en 1871 con la proclamación del dogma de la infalibilidad, en virtud del cual las decisiones adoptadas por el Pontífice cuando «habla *ex cathedra*», esto es, «cuando ejercita su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos», y «*pro suprema sua apostolica auctoritate*», debían ser consideradas infalibles (ALP, p. 140). Obviamente, tal infalibilidad, debida a la asistencia del Espíritu Santo, aunque haya tenido una notable influencia sobre el pensamiento contrarrevolucionario de los dos últimos siglos, especialmente sobre De Maistre²³, constituye un elemento completamente extraño al pensamiento romano antiguo. Pero, en cualquier caso, lo más significativo es que el obispo de Roma sigue presentándose a fines del siglo XIX como una «suprema autoridad», y no como una *potestas*.

Sternberger también critica a Arendt porque ha olvidado mencionar la relación entre autoridad y legitimidad monárquica. Los publicistas ingleses de la Baja Edad Media son los primeros que, aparte de reivindicar «una dignidad fundacional del mismo rango que la de Roma»²⁴, apelaban a la autoridad del *pactum dominationis* cuando afirmaban que el rey no puede cometer injusticias («*The King can do no wrong*»). Esto significaba que el monarca era irresponsable, pues, en lugar de gobernar, tan sólo tenía autoridad para asistir, aprobar o convalidar los actos de sus ministros. Walter Bagehot resumirá más tarde esta idea en su *English Constitution*, en donde comenta que los derechos de un monarca constitucional se reducen a tres: «*the right to be consulted, the right to encourage, the right to warn*» (cit. en ALP, p. 141).

Precisamente, de la medieval Constitución inglesa derivaba Benjamin Constant su teoría del *pouvoir neutre*, que, para algunos historiadores y juristas, no es más que una reformulación de la *autoridad* del monarca inglés²⁵. Un antecedente de esta teoría la encontramos en Voltaire, quien ya había descrito al rey de los ingleses como un *pouvoir mitoyen*, capaz de mediar entre los Lores y los Comunes. El ilustrado francés añadía que la ausencia de esta instancia mediadora se hallaba en la raíz de las guerras civiles entre patricios y plebeyos de la Roma antigua. En el mismo sentido se

23 Cf. C. Schmitt: *Teología Política*, Madrid, Cultura Española, 1941, p. 94.

24 Sobre el mito de la fundación de Inglaterra destaca la obra de John Fortescue, *The Governance of England*. Según Eric Vögelin, «el mito de la fundación de los reinos occidentales por un puñado de troyanos capitaneados por un hijo o un nieto de Eneas estaba muy extendido y en los primeros siglos de Occidente sirvió a la finalidad de prestar a los reinos recién establecidos una dignidad fundacional del mismo rango que la de Roma.» (*Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968, p. 73).

25 La teoría del *pouvoir neutre, intermédiaire y régulateur* es formulada por Benjamin Constant en sus obras *Réflexions sur les constitutions et les garanties* (1814) y *Cours de politique constitutionnelle* (1818). Cf. S. Holmes: *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne* (1984), París, PUF, 1994, pp. 202-209.

expresará Constant cuando vea en el monarca inglés un árbitro lejano, un *pouvoir neutre*, y aconseje al monarca francés Luis XVIII que se convierta, con el fin de mediar entre las cámaras y el gobierno, en un *pouvoir modérateur*.

La neutralidad política del rey era propia de una concepción liberal y moderada de la monarquía constitucional. Según Benjamin Constant, dicha neutralidad simbolizaba la imparcialidad general del Estado mismo, el cual se presentaba como una instancia superadora de los conflictos morales y políticos que enfrentaban a los dos partidos antiliberales salidos de la revolución, los ultras y los jacobinos. El Estado liberal de Constant había renunciado, con el fin de alcanzar la estabilidad política, a una sociedad fundada sobre un Bien superior concreto. Los liberales defendían de esta manera un Estado de Derecho puramente formal, que, en oposición a la larga tradición iusnaturalista surgida de la amalgama de política y filosofía, ya no se preocupaba por las cuestiones de fondo o por los fines de la comunidad política.

La expresión «el monarca reina y no gobierna» (*il règne et ne gouverne pas*) contiene la esencia de este poder neutro. Lo más significativo para nuestra historia radica en que la diferencia entre *régner* y *gouverner* se consideraba equivalente a la distinción romana entre *auctoritas* y *potestas*, dado que el poder neutral, mediador, regulador y tutelar del rey se debía a su prestigio o autoridad. Benjamin Constant, en sus comentarios sobre el *pouvoir neutre*, citaba incluso como ejemplo de este poder la *auctoritas* del Senado romano, y empleaba en algunas ocasiones la palabra *autorité* en lugar de *pouvoir*: «*Le roy est au milieu de ces trois pouvoirs (législatif, exécutif, judiciaire) autorité neutre et intermédiaire*»²⁶.

Al final del ensayo sobre la autoridad, Hannah Arendt aclara que, si bien parece que en el *Neuzeit* se disipa el concepto romano de autoridad, hay un tipo de acontecimiento, las revoluciones modernas, y un pensador, Maquiavelo, para los cuales el concepto de fundación sigue siendo central (LA, p. 148). El pensador italiano fue el primero en nuestra era en advertir que la fundación contenía la acción política primordial y el suceso decisivo de la historia y mentalidad romanas (LA, p. 150). Asimismo pensaba que si se conseguía la unidad de Italia se podría repetir la experiencia romana y lograr una entidad política estable y duradera.

Pero Arendt añade que la fundación moderna ya no era plenamente política, pues se diferenciaba de la romana, de la referida a una *acción* del pasado, en que «para este *fin* supremo todos los *medios*, y en especial los medios violentos, estaban justificados». Tanto Maquiavelo como el revolucionario por excelencia, Maximilien Robespierre, «entendieron el acto de la fundación como algo inserto en el hacer; para ellos, literalmente, la cuestión era *hacer* una Italia unificada o una república francesa» (LA, p. 151). En cierto modo apelaban a la autoridad de Platón cuando excusaban la utilización de medidas despóticas por el fin supremo perseguido. Mas con esta reinterpretación de la experiencia romana del comienzo quedaba prácticamente anulada la diferencia entre justificación y legitimidad. Desde entonces, y a pesar de los esfuerzos de las revoluciones modernas por reanudar la tradición perdida de la fundación, por imponer la autoridad de nuevas instituciones políticas, e incluso adoptar —como dijo el mejor Marx, el historiador— los ropajes romanos²⁷, se ha perdido, al menos en Europa, el concepto romano de autoridad.

No obstante, Arendt sostiene que los *Founding Fathers*, tan distintos de los revolucionarios europeos, sí supieron crear «una nueva institución política sin violencia y con la ayuda de una Constitución» (LA, p. 152). Tres causas explican el éxito de la Revolución norteamericana: en primer

26 C. Schmitt: *La defensa de la Constitución*, Madrid, Tecnos, 1983, p. 219.

27 QEP, p. 98, n. 25.

lugar, la violencia de esta revolución estuvo «limitada a una guerra corriente»; en segundo lugar, los Estados Unidos permanecieron ajenos al desarrollo del europeo Estado-nación; y, sobre todo, la fundación comprendió un largo período que comenzó con la colonización y terminó con la Declaración de Independencia y la elaboración de una Constitución²⁸. El hecho de que la Revolución norteamericana se limitara, en el fondo, a sancionar una institución política ya existente, explica por qué sus protagonistas «no tuvieron que hacer el esfuerzo de iniciar un orden de cosas nuevo en su totalidad» (LA, p. 152). Esta sobrehumana misión era probablemente lo que había obligado a Maquiavelo a reconocer la necesidad de acudir a un *príncipe nuevo*, a una especie nueva de dictador presto a utilizar los instrumentos más expeditivos.

Pese a su carácter violento, «las revoluciones —escribe Arendt en el último párrafo del ensayo—, a las que por lo común vemos como una ruptura radical con la tradición, aparecen en nuestro contexto como acontecimientos en los que las acciones de los hombres aún están inspiradas por los orígenes de esa tradición» romana (LA, pp. 152-153)²⁹. En cualquier caso, fue la Revolución francesa y, en particular, el centralismo jacobino los que hicieron —como argumentaban los liberales Tocqueville y Constant— incompatibles los conceptos de poder y autoridad, al oponer el espíritu de novedad a la preocupación por la estabilidad de los cuerpos políticos. A partir de ese momento, la tradición se vinculó al pensamiento monárquico más conservador, mientras que el republicanismo se asoció a la novedad y a la inestabilidad. La continuidad y la tradición, sin las cuales carece de sentido la autoridad, se convirtieron así en objetivos monopolizados por los regímenes monárquicos.

3. El relativo olvido del concepto de autoridad por la ciencia política

Arendt se queja en innumerables ocasiones de la ciencia política contemporánea, la cual, por centrarse casi exclusivamente en la violencia, no sólo resulta incapaz de distinguir entre los fenómenos políticos más importantes, sino que también ha olvidado conceptos tan fundamentales como el de autoridad. No obstante, intentaremos probar a continuación que algunos sociólogos, juristas y publicistas del siglo XX, Passerin, Weber, Jouvanel, Schmitt o Sternberger, sí han reflexionado sobre la autoridad y otros conceptos afines, aunque no siempre —especialmente cuando están contaminados por la tradición del iusnaturalismo material— con la claridad deseada por nuestra pensadora. De todas formas, echamos en falta en Hannah Arendt un diálogo más frecuente con la sociología y la ciencia política de su tiempo.

28 Según Arendt, lo peculiar de la revolución norteamericana «consistió en trasladar la sede de la autoridad desde el Senado (romano) a la rama judicial del gobierno», a la Corte Suprema (*Sobre la revolución*, o. c., p. 206). Mas esta Corte, también a diferencia de Roma, derivaba «su autoridad de la Constitución en cuanto documento escrito» (p. 207). De este modo, si para los romanos, «todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación, a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan», para los americanos, «las enmiendas a la Constitución aumentan e incrementan las fundaciones originales» de su República. De ahí que —concluye Arendt— «la autoridad de la Constitución americana reside en su capacidad originaria para ser enmendada y aumentada.» (p. 208).

29 El final del artículo entronca con una tradición anarquista que, sin embargo, Arendt nunca ha reconocido expresamente. Recordemos a este respecto que Proudhon criticaba a la plebe esclavizada por sus necesidades o instintos primarios porque «no fundó jamás nada» y «tiene la cabeza trastornada: no llega a formar tradiciones, no está dotada de perseverancia» (*El principio federativo*, Madrid, Aguilar, 1971, p. 48). Asimismo, el nuevo concepto de Estado que vislumbra Hannah Arendt (CR, pp. 231-234), cuyos rudimentos los encuentra en los consejos de las más variadas clases y en el sistema federal, que «comienza de abajo, conduce hacia arriba y finalmente lleva a un Parlamento», tiene un extraordinario parecido con el expuesto por el francés Proudhon y el español Pi y Margall, quienes no se proponían, a pesar de lo que manifiesta Arendt en *Sobre la Revolución* (o. c., p. 270), el fin del Estado y del gobierno en sus últimas obras sobre el principio federal.

3.1. Passerin d'Entrèves y el problema de la legitimidad

El único autor, en opinión de una exagerada Arendt, que conoce la distinción entre violencia y poder es Alexandre Passerin d'Entrèves, cuya principal obra a este respecto es *La noción de Estado. Una introducción a la Teoría política*, recientemente reeditada en España, y en la cual se estudia el Estado en relación con su *fuerza, poder y autoridad*. La misma Hannah Arendt reconoce, sin embargo, que ni siquiera Passerin ha podido escapar a la definición del poder como una especie de «violencia mitigada» (CR, p. 140). No sorprende que Arendt ignore el núcleo de la obra de Passerin, su reflexión sobre el concepto de *autoridad*, porque, si utilizamos las categorías políticas de la filosofía, el italiano no sólo confunde violencia y poder, sino también violencia y autoridad, justificación y legitimidad. Passerin aplica todos estos conceptos a un Estado que tiene un carácter instrumental, esto es, que sólo tiene sentido cuando la fuerza legal está justificada por la búsqueda del bien común. Pero entonces, si ello es así, si se trata de un medio político más, el Estado pierde el estatuto de concepto político esencial.

Para el jurista italiano, hablar de fuerza, poder y autoridad del Estado equivale a reflexionar sobre su eficacia, validez y legitimación. La reducción del Estado a *fuerza* es propia —afirma Passerin— de la concepción sociológica del realismo político, la cual reduce la entidad estatal a una «pura cuestión de hecho» y ve en la eficacia su atributo más relevante (NE, p. 26)³⁰. De aquí se deriva una concepción personal o subjetiva del Estado, pues las fuerzas, ya sean psicológicas como la propaganda o materiales como el armamento, están en manos de hombres. En cambio, el *poder* hace referencia a una «fuerza «cualificada», fuerza que se despliega de manera regular y uniforme y que se ejerce «en nombre» de las normas y de las reglas impuestas por el Estado, cuya observancia constituye, precisamente, la razón de ser del propio Estado» (NE, p. 20). Esta visión objetiva del Estado como un *poder legal*, cuya validez depende de su adecuación al derecho, pertenece a la teoría jurídica.

Mientras el *poder* hace referencia a la perspectiva formal de la legalidad, la *autoridad* está relacionada con la legitimidad de la dominación estatal. Por eso resulta necesario que «la fuerza, legalizada en el poder, se legitime a su vez en la autoridad» (NE, p. 27). La concepción filosófica del Estado, a diferencia de la sociológica preocupada exclusivamente por la fuerza y de la jurídica interesada por el poder o forma del mandato, se centra en el contenido de las leyes y en la causa, la obtención del bien común, por la cual se debe prestar obediencia. Según Passerin, la filosofía política debe proponerse, como él mismo hace en su libro, «examinar las graduales *investiduras* a través de las cuales la fuerza del Estado se transforma en autoridad» (NE, p. 28). Si seguimos los criterios de Arendt, el problema de esta concepción de Passerin consiste en que confunde la legitimidad del poder con la justificación, y, por eso, no nos ofrece un genuino concepto político de autoridad.

En contraste con Hannah Arendt, que ve en Max Weber la mejor expresión de los equívocos conceptuales de la ciencia política moderna, Passerin considera a la sociología del poder del alemán como la primera gran tentativa «para establecer con definiciones rigurosas el significado de los conceptos de la disciplina política» (NE, p. 29). Elogia así la definición weberiana de fuerza por estar centrada en el contexto social, y se confiesa deudor «del finísimo análisis que Weber ha realizado en torno al problema de la *legitimación* del poder» (NE, p. 30). Passerin opina que el sociólogo sí ha

30 NE = A. Passerin D'Entrèves: *La noción de Estado. Una introducción a la Teoría Política*, Barcelona, Ariel, 2001.

distinguido entre el poder y la autoridad, entre el problema jurídico-formal relativo a la validez (legalidad) y la cuestión del contenido del mandato o del poder legítimo (*legitime Herrschaft*). Parsons certifica en cierta manera esta tesis cuando traduce el *Herrschaft* de Weber por *imperative control* y el *legitime Herrschaft* por *authority*.

Según Passerin, el autor de *Economía y Sociedad* tiene razón cuando manifiesta que la legalidad se ha convertido en la versión moderna de la legitimidad, ya que con frecuencia el Estado de Derecho, en cuanto se entiende como un *valor* relacionado con la regularidad y la estabilidad, adquiere la condición de un poder legítimo dotado de autoridad. En Estados Unidos legalidad y legitimidad se identifican porque el *Rule of Law*, más allá de indicar la sumisión del poder estatal al derecho positivo, posee un contenido capaz de ser expresado en valores fundamentales, es decir, contiene «las condiciones apropiadas para el desarrollo de la dignidad humana» (NE, p. 177). En cambio, en Europa, la fórmula *Estado de Derecho* carece de contenido axiológico. Es más, los teóricos europeos del Estado reducen la legitimidad a simple efectividad. Así, no es extraño comprobar que el normativista Kelsen, para quien «el principio de legitimidad está condicionado por el principio de efectividad», coincide con la opinión del institucionalista Santi Romano, para quien «un ordenamiento ilegítimo es una *contradictio in terminis*: su existencia y su legitimidad son una sola cosa». Ciertamente, estos juristas separan el plano jurídico del ético, la consideración científica de la valoración moral, pero con ello desaparece de la ciencia política la distinción entre legalidad y legitimidad.

La pregunta por la legitimidad, el «para qué se ejerce el poder», tan distinta de la pregunta formal o jurídica de «cómo se ejerce el poder», hace referencia, siempre según Passerin, al objeto, el fin o el contenido de la ley (NE, p. 277). El italiano asevera que «el bien común debe ser el fin hacia el que tiene que apuntar el poder si pretende ser llamado legítimo» (NE, p. 261). Conecta así con una tradición filosófica de corte iusnaturalista³¹, que, desde el punto de vista de Hannah Arendt, no ha comprendido el concepto de autoridad. Desde luego, en Passerin d'Entrèves, a pesar de algunas referencias al significado antiguo de *auctor*, no vamos a encontrar el concepto romano de *auctoritas*. Pues su concepción de la política, centrada en el Estado como instrumento o medio para alcanzar el bien común, acaba confundiendo el problema de la legitimidad con el de la justificación de los medios políticos. Asimismo, su lectura de Weber resulta muy insatisfactoria, sobre todo si tenemos en cuenta las páginas dedicadas por el alemán al problema de la legitimidad democrática. En ellas, Weber parece decir que la clave política de la obediencia voluntaria no se halla tanto en los fines buscados por el poder político, cuanto en el *origen* democrático de las instituciones, en el hecho histórico de que el poder constituyente residió en el pueblo³². Mas, lamentablemente, tampoco Arendt ha reconocido que la sociología del poder establece, al analizar el régimen democrático, una conexión entre la legitimidad y el pasado, entre el asentimiento voluntario y el origen del poder.

3.2. La autoridad pura del fundador en Bertrand de Jouvenel

Más próximo al concepto romano de autoridad se encuentra el libro escrito por Jouvenel en 1955: *De la Souveraineté. À la recherche du bien politique*. La misma Hannah Arendt, en su ensayo sobre la violencia, ya había citado otro libro de este pensador, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa*

31 «El bien común representa para la teoría del Estado lo que el Derecho natural representa para la teoría del Derecho.» (NE, p. 262).

32 Cf. J. L. Villacañas: «Max Weber y la democracia», *Debats* (Valencia), nº 57-58, otoño 1996, pp. 97-114.

croissance (1945), que tuvo un notable éxito entre el público anglosajón de postguerra, y sobre el cual afirma nuestra filósofa que se trata del «más prestigioso y, en cualquier caso, el más interesante de los tratados recientes sobre el tema». Entre sus méritos, Arendt menciona el haber reconocido que todo gobierno, incluido el monárquico, depende del número, esto es, del apoyo de una pluralidad de hombres; lo cual no obsta para que le critique por confundir el poder con la eficacia del mando (CR, pp. 139-144).

Más allá de que, conforme a las distinciones conceptuales de Arendt, Jouvenel no defina correctamente el poder, en *La Soberanía*, escrita como continuación y culminación de *Du Pouvoir*, sí se distingue entre poder y autoridad. Sin duda, este publicista se sitúa lejos de la tradición del realismo político cuando afirma que «el hombre se hace por la cooperación» (LS, p. 27)³³, y acto seguido critica el error de considerar a la violencia, concretamente a la ejercida por un ejército conquistador sobre un conjunto humano, como el hecho constituyente de la sociedad. No obstante, también rechaza el modelo *contractualista*, según el cual el origen de la sociedad voluntaria se encuentra en un concurso espontáneo y simultáneo de todas las voluntades. Para Jouvenel, la asociación política se constituye como «resultado de la acción del hombre sobre el hombre», esto es, cuando «uno o varios promotores multiplican sus gestiones cerca de los posibles participantes con el fin de reunirles». «El error del esquema clásico —concluye— es desconocer el papel del fundador, del *auctor*, en la formación del grupo» (LS, pp. 29-30).

En este contexto define la autoridad como «la facultad de lograr el consentimiento de otro»; o como «la facultad de hacer aceptar las proposiciones que uno formula». Esta autoridad se convierte en «la causa eficiente de las asociaciones voluntarias», pues resulta «necesario que haya acciones colectivas y que los conflictos se resuelvan». El francés se queja de la corrupción del concepto de *auctor*, y, al mismo tiempo, señala su pretensión de «volver a darle el recto sentido de su significación tradicional». De este modo, *auctor* es aquel cuyo consejo se sigue; aquel a quien resulta preciso «remontarse para encontrar la verdadera fuente de acciones realizadas por otro»: es el instigador, el promotor, el inspirador, «el principio libre de actos libres realizados por otro». En suma, «*auctor* es el padre de acciones libres que tienen en él su origen, pero están situadas en otros»; y, en virtud de su derivación del verbo *augere*, aparece como «fiador que aumenta la confianza del que emprende algo» libremente (LS, pp. 30-32). Esta noción de autoridad, completamente distinta del concepto de mando coactivo, por cuanto obedecer la proposición del autor no supone la pérdida de la libertad, y vinculada con el fenómeno de la fundación, no se aparta mucho del concepto de Arendt. Por esta razón, sorprende que en su ensayo sobre la autoridad no aparezca citado el nombre del francés.

En opinión de Jouvenel, el prestigio del fundador dota de legitimidad a la organización política y la hace tolerable. Sobre esta fidelidad al *auctor* o promotor de la *respublica* se sostiene el *poder* de los sucesivos grupos de dirigentes. Pero el escritor de *La Soberanía* señala que este poder, consistente en la *capacidad* (potencia) de hacerse obedecer, difiere mucho de la autoridad ejercida sobre un conjunto de hombres que acepta voluntariamente la jerarquía. Por esta razón debe ser calificado de grave error oponer autoridad y libertad (LS, p. 34). Asimismo, indica que la pluralidad de focos de autoridad, la posibilidad de escoger entre proposiciones emanadas de distintos orígenes, aumenta el grado de libertad. Por el contrario, «la condición más alejada de la libertad es aquella en la que no se ve, siente o conoce más que una sola autoridad humana» (LS, p. 75). Jouvenel tampoco se aleja de Arendt cuando indica que la obtención de la obediencia mediante el empleo, o amenaza de empleo,

33 LS = B. de Jouvenel: *La Soberanía*. Granada. Comares, 2000.

de la fuerza prueba la existencia de un déficit de *auctoritas*. En estos casos, el poder de intimidación de los medios coactivos suple la falta de autoridad o legitimidad (LS, p. 77). Los peores dirigentes, los del *Estado partidista*, son aquellos «que no tienen ya una autoridad bastante universal para ser seguidos de buen grado por todos y, no obstante, tienen autoridad suficiente sobre una parte de los gobernados para usar de ella con el fin de coaccionar a los demás» (LS, pp. 33-34).

En opinión del escritor francés, el fundador de la sociedad política, ya sea todo un pueblo, un conjunto de hombres (los padres fundadores) o un solo hombre, constituye la autoridad más natural, pura o desnuda, por cuanto la fundación remite a aquel acontecimiento histórico en el que los hombres se adhirieron a la comunidad de una forma voluntaria e, incluso, espontánea si se unieron sin una previa deliberación. La fundación, además, convierte en legítimo a un régimen político, como podemos leer en el siguiente fragmento de *La Soberanía*: «Ningún orden es legítimo si no tiene un *origen* legítimo. Para que fuera posible a la autoridad soberana obligar por medio de su mandato, sería necesario que se convirtiera en justo todo lo que mandara, por el simple hecho de mandarlo» (LS, p. 213). Con ello quiere expresar que la legitimidad del mando, y, en consecuencia, el fundamento de la obediencia, no puede encontrarse en el fin, contenido u objeto de la voluntad actual del gobernante, pues, cuando no se comparte la tesis del derecho divino de los reyes o la iusnaturalista, no existe ninguna garantía de que el hombre sea siempre capaz de querer el bien político. Por el contrario, tal fundamento se halla en la autoridad, es decir, en el pasado, en un comienzo en el que los hombres expresaron su voluntad de adherirse a una empresa colectiva.

Después de la fundación, las nuevas generaciones nacen ya dentro de una *respublica* constituida. Jovenel, de modo similar a Hannah Arendt, se ha interesado por los problemas que surgen tras la necesaria metamorfosis de la autoridad natural en una autoridad institucionalizada. Ciertamente, la legitimidad de las instituciones públicas se deriva, mediante la ficción de la *representación*, de la autoridad del fundador; su prestigio, por tanto, procede de un origen constitucional situado en el pasado. La estabilidad de los regímenes políticos exige esa institucionalización de la autoridad, ya que «si faltase una tal consolidación, las formaciones sociales serían demasiado fluidas para que la Sociedad tuviera bases indispensables para su desarrollo». Sin embargo, Jovenel reconoce que dicha consolidación puede «crear rigideces que obstaculicen la formación de nuevas moléculas por medio de nuevas autoridades naturales». De ahí se deriva, finalmente, la más importante de las tensiones políticas: no se puede pasar sin la institucionalización, pero, como la autoridad institucional es de inferior calidad que la natural, también se debería permitir «trabajar a las autoridades naturales emergentes», y dejar espacio para un nuevo comienzo (LS, p. 76).

3.3. *La correspondencia entre auctoritas y representación en Carl Schmitt*

No resulta una novedad escribir sobre las afinidades de dos autores, Carl Schmitt y Hannah Arendt, que, sin embargo, parten de una concepción de lo político radicalmente opuesta³⁴. Fuera de que para uno la política esté marcada por el conflicto y para la otra el espacio público surja allí donde las personas actúan concertadamente, es cierto que ambos han pensado lo político «más allá del Estado», que han criticado la moralización o racionalización de la política llevada a cabo por los iusnaturalistas, o que han considerado decisivos los momentos excepcionales de la vida política³⁵. Pues

34 Sobre la bibliografía en torno a la relación Arendt-Schmitt, véase S. Forti, o. c., pp. 355 y 357, n. 83 y 86.

35 «Se diría que [las revoluciones] son la única salvación que esta tradición romana occidental se dio para los *casos de emergencia*.» (LA, p. 153).

bien, Carl Schmitt tampoco olvida reflexionar en diversos escritos sobre la diferencia perdida entre *auctoritas* y *potestas*. En su obra de 1931 *Der Hüter der Verfassung*, aprecia en el concepto de *pouvoir neutre*, desarrollado por Benjamin Constant, un resto de la *auctoritas* romana. No obstante, sobre la diferencia entre poder y autoridad ya podíamos encontrar en su *Verfassungslehre* de 1928 una nota muy significativa (TC, p. 93, n. 1)³⁶. En ella, Schmitt comentaba que al poder, siempre actual o presente, le corresponde en los conceptos de soberanía y majestad; mientras que la autoridad, y si seguimos el análisis de Arendt hemos de reconocer que el jurista no se equivocaba en esta ocasión, «significa un prestigio esencialmente basado en el elemento de la *continuidad* y contiene una referencia a la tradición y a la permanencia». Por supuesto, la contraposición clásica de estos dos conceptos la sitúa en el derecho público romano, según el cual el Senado posee *auctoritas* y del pueblo se desprende *potestas* e *imperium*. Durante la época imperial, añade Schmitt, el Senado conservó su autoridad y fue la única institución que prestaba, tras la sustracción del poder del pueblo por el emperador, «algo a manera de «legitimidad». En esta nota tampoco falta la habitual referencia al Papa romano Gelasio I, quien, frente a la *potestas* del emperador Anastasio, reclamaba la posesión de *auctoritas*.

Más interesantes son las dos cuestiones que aparecen al final de la nota. En primer lugar, si bien es cierto que La Liga de Naciones, una de las preocupaciones del Schmitt de 1928, no tiene ni *potestas* ni *auctoritas*, el Tribunal de Justicia Internacional de La Haya sí supone un caso *especial* de autoridad; especial porque un Tribunal, dada su vinculación normativa, no tiene existencia política y su poder resulta, como señalaba Montesquieu, «en quelque façon nul». Con ello el decisionista quiere decirnos que todo concepto político, incluido el de autoridad, se caracteriza por no estar sometido a ninguna *lex*. Esto se comprende mejor cuando comprobamos que, para el Schmitt de la República de Weimar, el Presidente del *Reich* aparecía, según el famoso artículo 48 de la Constitución, como un poder neutro y tutelar con muchas de las características del clásico concepto de *auctoritas*, pero también con esa independencia normativa de la cual carecen los tribunales³⁷.

La nota concluye con la formulación de una cuestión decisiva: «Hasta qué punto corresponden ambos conceptos, poder [*potestas*] y autoridad [*auctoritas*], a los principios político-formales, identidad y representación. [...] sería cosa a desenvolver en una Teoría general del Estado». Unas páginas más adelante relaciona también estos principios político-formales con la cuestión de la legitimidad o del reconocimiento voluntario del poder (TC, pp. 104-107). Según la concepción existencialista de Schmitt, una Constitución se considera legítima cuando el poder constituyente que la ha dado a luz es reconocido. Frente a la tradición iusnaturalista, la *Verfassung* no necesita ser justificada por una norma ética o jurídica superior; basta con aquel reconocimiento para que el poder constituyente adquiriera existencia política y su fruto, la Constitución, sea legítimo. Precisamente, es el carácter existencial de la legitimidad lo que nos permite hablar de una cierta convergencia entre Schmitt y Arendt, pues también la filósofa ve en un *hecho concreto*, la fundación, y no en una norma superior o transcendente, el fundamento de la legitimidad política.

Schmitt distingue dos clases de legitimidad, dinástica y democrática, correspondientes a los dos únicos sujetos del poder constituyente: príncipe y pueblo. La legitimidad dinástica se da cuando se reconoce el poder constituyente del rey. En ésta —señala el pensador alemán— destaca el punto de vista de la autoridad, por cuanto el monarca aparece dotado de un prestigio que se deriva del pasado, de la permanencia histórica de su familia, la cual está vinculada al Estado por sucesión hereditaria. Además, como el rey es un representante del Estado, resulta preciso afirmar que la autoridad está

36 TC = C. Schmitt: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1992.

37 *La defensa de la Constitución*, cit., p. 220.

relacionada con el concepto de representación. En cuanto a la legitimidad democrática, Schmitt la identifica con el reconocimiento del poder constituyente del pueblo. En esta legitimidad predomina el punto de vista de la *maiestas populi*, y se apoya en la idea de identidad, esto es, en que el Estado expresa la unidad política de un pueblo.

Cuando analizamos estos conceptos político-formales de representación e identidad, que Schmitt había relacionado en la nota anteriormente citada con la *auctoritas* y la *potestas*, nos aproximamos a algunas de las claves dadas por Hannah Arendt para pensar la autoridad. El principio de la identidad, el cual resulta afín al concepto de *potestas*, no se aleja mucho de la idea de poder suministrada por la filósofa: la identidad política —explica Schmitt— se percibe cuando el pueblo actúa en su realidad más próxima, y «entonces es una unidad política como magnitud real —actual en su *identidad inmediata*— consigo misma». En cambio, el principio de la representación, el cual incluye, como también apuntaba en la nota, el concepto jerárquico de autoridad, supone que la unidad política del pueblo no se halla «presente en identidad real», y por esta razón debe ser «siempre *representada* personalmente por hombres» (TC, p. 205). De este modo, el par de conceptos de representación e identidad, y de *auctoritas* (jerarquía) y *potestas* (la acción del pueblo conformado por iguales), sirve, a su vez, para distinguir entre las formas políticas puras de monarquía y democracia. Ahora bien, aunque en teoría representación e identidad son dos principios opuestos, en la realidad de la vida política «ambas posibilidades no se excluyen entre sí» (TC, p. 206); pues no hay Estado sin representación, o sin que la unidad política sea representada por el Gobierno (principio formal monárquico)³⁸, ni sin elementos estructurales del principio de identidad «del pueblo presente consigo mismo como unidad política» (principio formal democrático)³⁹. Así como tampoco hay Estado sin elementos de estabilidad (*autoridad*), ni sin elementos de novedad (*potestas*).

El análisis de la teoría constitucional de Schmitt revela la presencia de algunas significativas coincidencias con el pensamiento político de Arendt, sobre todo debidas a la común perspectiva existencialista adoptada, pero también importantes diferencias. La principal consiste en que la autora de *La condición humana* no ha relacionado el concepto de autoridad con la representación monárquica. En cambio, para el decisionista Schmitt, no existe una forma política *estable* sin representación, esto es, sin un Gobierno encargado de representar la unidad política del pueblo. La autoridad es así una modalidad del concepto más amplio de representación; en concreto, la relativa a un monarca que ha perdido todo poder (*potestas*), pero sigue ejerciendo las funciones peculiares de un *pouvoir neutre* (TC, p. 281). Sin embargo, esta clara distinción entre *potestas* y *auctoritas* desaparece cuando el jurista describe la autoridad como una *potestas* latente, como un poder neutro o *préservateur*, que, si bien «no consiste en una actividad continua, imperante, reglamentadora, sino fundamentalmente en una actuación mediadora, tutelar y reguladora», puede llegar en *casos de necesidad* a manifestarse activamente⁴⁰.

4. Crisis de la autoridad

Al final del ensayo sobre la autoridad, Arendt sostiene que la famosa *decadencia de Occidente*, la crisis del mundo actual, supone, en primer término, una crisis *política* ocasionada por el declive de

38 Según Carl Schmitt, siempre ha sido necesaria la representación porque «en ningún lugar ni en ningún momento ha existido una identidad absoluta y completa del pueblo presente consigo mismo como unidad política.» (TC, p. 207).

39 «El principio formal —agrega Schmitt— de la representación no puede ser ejecutado pura y absolutamente, es decir, ignorando al pueblo, siempre presente en alguna manera.» (TC, p. 207).

40 *La Defensa de la Constitución*, cit., p. 220.

la trinidad romana de religión, tradición y autoridad, y no tanto una crisis de la Humanidad. Con la pérdida de la permanencia y estabilidad que proporciona la autoridad, así como de la fe en un comienzo sacro y en las normas de comportamiento tradicionales (LA, p. 153), que necesitan los hombres porque son «seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos» (LA, p. 104), desaparece asimismo la legitimidad política y el fundamento de ese *espacio-entre* (*Zwischen-Raum*), el mundo, donde tienen lugar todos los asuntos humanos (QEP, p. 57). Pues sin autoridad, el campo político se transforma en un universo «en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier otra cosa» (LA, p. 105). Para Hannah Arendt, los totalitarismos se desarrollan precisamente en este universo *proteico*, en donde la metamorfosis súbita de la realidad hace imposible un mundo estable. La época de los totalitarismos se caracteriza porque las leyes dejan de ser concebidas «como factores estabilizadores de los cambiantes movimientos de los hombres», y se transforman «en leyes de movimiento» incapaces de proporcionar la tradicional seguridad jurídica⁴¹. Se diría, por tanto, que el fenómeno totalitario constituye el acontecimiento en el que la crisis moderna de la autoridad alcanza una mayor intensidad.

El artículo de Dolf Sternberger *Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt*, escrito en 1959, se presenta como una réplica al pesimista diagnóstico de Arendt sobre la autoridad. Ello no impide que las primeras páginas del escrito de Sternberger se hallen próximas al pensamiento de Hannah Arendt, a esa —en palabras del alemán— «excelente escritora de filosofía política», pues ambos coinciden en que el concepto de *autoridad* ha perdido su sentido genuino o romano, y se ha convertido en una idea conservadora vinculada al trono, al altar y al gobierno de la casa. En nuestros días, autoridad y libertad, autoridad y democracia, parecen términos excluyentes. Por eso, el filósofo y el publicista tienen la obligación de deshacer los errores y prejuicios de la doctrina política dominante. Así, en primer lugar, deben rechazar la identificación de la autoridad con el poder de ordenar, mandar, juzgar, castigar o recompensar. En segundo lugar, deben separar la *auctoritas* del dominio ilimitado e indiviso del jefe de familia clásico o del moderno monarca absoluto, y admitir que este concepto de origen romano puede hallarse en muchos lugares, y no solamente en el vértice del Estado. En tercer lugar, han de reconocer que autoridad e instituciones democráticas no son términos opuestos. Y, por último, deberían comprender que la autoridad demanda la libertad de quienes reconocen al *auctor*, y, al mismo tiempo, que la libertad precisa de la *auctoritas* de todas aquellas instituciones cuya principal misión consiste en garantizarla (ALP, p. 147)⁴².

Según Sternberger, el hecho de que la mayoría de la ciencia política ya no sea capaz de reconocer este concepto, no significa que no siga siendo esencial para entender la política actual. Por eso, no está de acuerdo con la tesis de Arendt sobre el crepúsculo de la autoridad. Es verdad que todos los grandes procesos de emancipación moderna han luchado contra la autoridad establecida, pero también han fundado nuevas autoridades o legitimidades. En nuestros días, la *auctoritas* sigue manifestándose a través del consejo y la consulta que en algunas ocasiones preceden a la decisión política. También se presenta en la vida constitucional del Estado en muchos cargos e instituciones, pero, por

41 En su obra *Eichmann en Jerusalén*, podemos leer: «El programa del partido jamás fue tomado en serio por los altos dirigentes nazis, quienes alardeaban de pertenecer a un movimiento, no a un partido, de lo que resultaba que no podían quedar limitados por programa alguno, ya que los movimientos carecen de programa.» (o. c., p. 72). Según Arendt, los judíos aceptaron las intolerables leyes de Nüremberg porque, al menos, eran leyes e introducían algo de estabilidad en este terrible mundo: «La vida —escribía un sionista radical— es siempre posible bajo el imperio de las leyes, cualquiera que sea su contenido.» (p. 67).

42 Esta interdependencia entre libertad y autoridad es formulada por Karl Jaspers, uno de los principales interlocutores de Hannah Arendt, en «Freiheit und Autorität», en: *Philosophie und Welt*, Munich, 1958, p. 45.

encima de todas las diferentes autoridades, se sitúa la de la Constitución misma. En opinión de Sternberger, no podríamos gozar un solo día de los derechos y de la libertad constitucional si no atribuyéramos autoridad a la ley fundamental del Estado (*ALP*, p. 141).

La pesimista tesis de Arendt se comprende, no obstante, cuando advertimos que, en los años cincuenta, en el periodo en el que se publica su ensayo sobre la *auctoritas*, nuestra filósofa todavía se encuentra demasiado afectada por el totalitarismo y sus secuelas. Ciertamente escribe esta obra en un momento en el que Europa, a excepción de Inglaterra, parece haber perdido todas sus tradiciones. Las Constituciones democráticas acaban de entrar en vigor, y, desde luego, carecen de autoridad porque aún no han demostrado su resistencia a los efectos del tiempo. Sin embargo, ahora, después de que la mayoría de los países de la Unión Europea hayan demostrado su estabilidad durante cerca de medio siglo, y de que, sobre dicha estabilidad, inicien un proceso de «federación», quizá sea preciso reconocer con Sternberger la persistencia del concepto de autoridad en nuestro, siempre tan reducido, mundo occidental.