

# Revista de Ciencias Sociales

---

Vol. I

Junio, 1957

Núm. 2

---

## LA TRANSFIGURACION DEL PODER

MANUEL GARCÍA PELAYO \*

### I

EL hombre ha tratado constantemente de eludir, de neutralizar o de sublimar el hecho radical y terrible de estar sometido a otro hombre. Mas, como no hay unidad política sin poder, como el poder implica una relación de mando y de obediencia, y como el poder ha de ejercer por el hombre, resulta, entonces, que hay que dar a ese hecho un sentido o una forma que lo transfigure, hasta hacerle perder su carácter de dominación interhumana. En el desarrollo de esta pretensión, la historia del pensamiento político ha creado unas fórmulas de transfiguración, que, valederas para unas situaciones históricas, se convierten en inoperantes para otras, al descubrirse que tras ellas sigue ocultándose el aborrecido poder del hombre sobre el hombre, y, entonces, otras fórmulas han de venir a cubrir el vacío abierto por la falta de convicción en las existentes. No debe confundirse el problema que aquí planteamos con el de la legitimidad del poder político, pues más de una vez se ha tratado de legitimar, por una u otra vía, el poder del hombre sobre el hombre, mientras que aquí aludimos a la pretensión de transfigurarle en un poder de otra naturaleza: de Dios, del pueblo, del derecho, etc.

---

\* Profesor Asociado de Ciencia Política en el Colegio de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico. Es autor de varios libros entre los que cuentan *Derecho Constitucional Comparado* (Madrid, 1957, 4a. ed.) y *El Imperio Británico* (Madrid, 1945).

## II

I. *La teocracia hebrea*

La primera, tanto histórica como ontológicamente, de las fórmulas ofrecidas ha sido la de la teocracia judía<sup>1</sup>: la dignidad del ser humano no le permite estar sometido a otro hombre, sólo Dios puede gobernarlo. Dos formas teocráticas conoce la historia de Israel: la que Buber<sup>2</sup> llama teocracia inmediata, correspondiente al período del gobierno de los jueces, y la teocracia mediata de la época de los reyes. En la primera, unas tribus, unidas solamente por una comunidad judicial y de culto, son, cuando la ocasión lo requiere, gobernadas por unos caudillos ("jueces"), en los que se hace presente la *caris*, es decir, el Espíritu del Señor; o sea; por unos caudillos carismáticos, que mandan no en cuanto hombres, sino en cuanto portadores del Espíritu; en la segunda, la presencia de Dios se manifiesta originariamente en el Espíritu que recibe el rey a través de la unción (es decir, se institucionaliza la presencia de la *caris*), a lo que se añade, más tarde, el hecho de que una determinada dinastía, la de David, se considera elegida por la divinidad y, por tanto, con derecho a mandar en nombre de ella, de modo que no se obedece a un hombre, sino a un lugarteniente de Dios, cuyo espíritu está inspirado por Él. Pero, más tarde, los profetas ponen de manifiesto cómo tal pretendido gobierno de Dios se ha convertido en gobierno de los hombres contra el mismo Dios, y cómo, en consecuencia, la perdición del reino está a la vista. Sea como sea, la doble fórmula judía estaba llamada a tener un gran influjo en la formación del pensamiento monárquico occidental, pero no es la única a través de la cual puede manifestar su presencia el espíritu teocrático, pues junto a ella tenemos otras dos: la elevación de un hombre a la divinidad, como sucedió en el período helenístico, y con los emperadores romanos, en especial desde Septimio Severo, y la hierocracia o gobierno de los santos (ensayada en la Ginebra de Calvino y presente en las ideas de la revolución puritana). Tampoco en estos

<sup>1</sup> Antes del pensamiento hebreo no se planteó el problema, porque, si bien existía el hecho de la dominación política (cuya aparición se calcula, en el estado actual de la ciencia histórica, en el milenio IV o, quizá, en el V; confr., por ejemplo, H. Trimbom: *Ein Wendepunkt in der Weltgeschichte: Die Hochkultur in Historia Mundi*, t. II, p. 128. Bern, 1953), sin embargo, no se poseía conciencia: a) de que el gobierno tenía naturaleza humana, sino cosmológica, y b) de que el hombre era el único ser terrenal dotado de personalidad y de dignidad. Siendo el gobierno cosa de hombres y siendo los hombres iguales entre sí, se plantea el problema de cómo y por qué unos van a mandar sobre los otros, problema que no podía plantearse cuando ni el gobierno ni el hombre estaban diferenciados de la naturaleza y del orden cósmico. Sobre la presencia de la divinidad en el gobierno de otros pueblos orientales: H. Frankfort: *Kingship and the Gods*. Chicago, 1948. E. Voegelin: *Order and History, I: Israel and Revelation*. Louisiana, 1956.

<sup>2</sup> M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg, 1956.

casos se obedece a un hombre sino al numen divino o al espíritu de santidad.

## 2. *La polis arquetípica*

Algunos de los sofistas griegos llamaron crudamente la atención sobre que el gobierno es siempre mando de hombres sobre hombres, sea de los fuertes sobre los débiles, sea de la reunión de los débiles y resentidos para domeñar a los fuertes. A tan realista afirmación respondió el idealista sistema platónico, según el cual han de mandar, no hombres, sino arquetipos ideales, aprehendidos por unos seres humanos liberados de aquellos cuidados vitales (intereses económicos y familiares) que puedan distraerles de su función de intérpretes de arquetipos. De este modo, no mandan los hombres, sino el arquetipo de la *polis* perfecta. Nos encontramos aquí con una idea —de indudable raíz mítica— también destinada a un brillante porvenir, aunque a veces expresada en forma harto ingenua y superficial.

## 3. *La majestad del pueblo*

Tanto el pensamiento griego como el romano se preocuparon muy bien de distinguir entre la mera dominación del hombre por el hombre y las verdaderas formas políticas. Y, entre las formas de transfiguración, tanto Platón como Aristóteles y, sobre todo, el muy jurídico espíritu de Cicerón, desarrollaron la doctrina de la soberanía del derecho natural en sustitución del mando arbitrario de los hombres. Pero la idea efectivamente imperante en la antigüedad clásica, respecto al problema que nos ocupa, fue la del gobierno impersonal del *demos* o del *populus*, como único adecuado —siempre que se desarrolle dentro de determinados marcos— con la idea de la *libertas*, idea que no coincide con la representación inmediata que nosotros tenemos de la palabra libertad, pues *libertas*, en el sentido político romano, no significa una esfera personal inmune al poder político, sino la carencia de sumisión a cualquier otro poder que no sea el del propio pueblo, en la formación de cuya voluntad los ciudadanos toman parte de algún modo (fuera por las asambleas abiertas e informes de las *polis* griegas, fuera por las muy estructuradas y dirigidas asambleas romanas). Sólo más tarde, cuando el cristianismo sostiene la idea de la *libertas aecclisiae* frente al Imperio, aparece la otra modalidad de libertad, es decir, la libertad entendida como límite a la acción del poder político. En resumen, los antiguos no entendían por *libertas*, la libertad liberal, sino la democrática, es decir, un régimen en el que, como hemos

dicho, mandaba la impersonalidad del *populus*, en cuyo nombre se ejercían los poderes de los magistrados. Pero el *populus* no era solamente la realidad socio-política formada por el conjunto de los ciudadanos romanos, sino que llevaba adherida, además, la idea de *majestas*, es decir, de un poder a la vez tremendo y pleno de dignidad, duro y lleno de magnanimidad, frente al cual no sólo se siente temor, sino también espontánea reverencia, de un poder que se hace respetar por su única presencia. Se trata de un vocablo tan lleno de prestigio y cargado de sentido, que sólo en él encuentran los cristianos algo que, por aproximación, exprese en lengua latina la idea del poderío, de la magnanimidad y de la dignidad de Dios. Mucho más tarde, ya en el siglo XVI, Bodino lo tradujo por "soberanía", es decir, por poder absoluto, supremo, perpetuo, originario, mas tales vocablos no dan más que una pálida idea del patetismo que dicha palabra tenía para los romanos. Resulta, pues, que el poder mismo del pueblo se transfiguraba en la impresionante *majestas*. Pero en el siglo I, el gobierno impersonal se revela incapaz de regir los destinos de Roma y de garantizar la *libertas* misma.

#### 4. *Divus Caesar*

"A los diecinueve años de edad —dicen las *Rerum Gestarum*, de Augusto—, levanté un ejército por mi propia decisión y a mi propio costo, con el cual liberé a la república de las facciones que la oprimían y recobré su libertad." Augusto aparece, así, como el salvador de la *libertas* y de la *respublica* frente a las facciones que habían convertido el gobierno impersonal del *populus* en el dominio de unos hombres sobre otros. Y, entonces, el gobierno de Roma pasó a manos de un poder que, a medida que transcurría el Imperio, se hacía cada vez más personal. Pero, como era intolerable el gobierno de hombres por un hombre, se recurrió al artificio de hacer del hombre que ejercía el gobierno algo más que un hombre. Y, por eso, ya a Octavio se lo hizo *augusto*, vocablo que, hasta entonces, sólo había sido empleado en oposición a "humano" y que significaba algo así como lo sacro, lo santo, lo digno de veneración.<sup>3</sup> Y, por eso, también, se realizó más su *auctoritas* que su *potestas*, pues, frente al poder, que representa simplemente la disposición de medios coactivos, la *auctoritas* significa la posesión de cualidades valiosas que hacen a su portador digno de obediencia por ser digno de respeto; el poder, puede caer en manos de cualquiera, la *auctoritas*, en cambio, es una cualidad intrínseca y escasa, recibida como don del cielo o adquirida como resultado de

<sup>3</sup> Confr. F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londres, 1938, págs. 363 y ss. *The Oxford Classical Dictionary*, vocablo *augustus*.

una conducta ejemplar. El poder se impone violentamente, si es necesario; la *auctoritas*, en cambio, ha de ser reconocida. La obediencia a la persona de Octavio queda, pues, transfigurada en el reconocimiento de su *auctoritas* y de su carácter augusto, hasta tal punto, que Octavio deja de ser conocido por su nombre para serlo por el de su dignidad, es decir, por el de Augusto. Más tarde, marchan casi paralelamente el proceso del despotismo imperial y el de la deificación del emperador, como si sólo bajo el supuesto de que éste fuera un dios, pudiera encontrarse justificación a tan inmenso poder personal. En la deificación imperial intervino, además, otro hecho que merece la pena mencionar: la propagación en Roma, especialmente a través del *Carmen Saeculare*, de Horacio, y de las *Eglogas*, de Virgilio, del mito oriental de un reino venidero que cerraría la historia dando una forma definitiva y feliz a la humanidad, mito del que nunca se ha desprendido del todo el ser humano y que está presente en nuestra época, como más adelante veremos, en más de una versión. Mas tal reino, que supondría no sólo una renovación política y social, sino, incluso, cósmica (pues la tierra daría espontáneamente sus frutos y la lana saldría teñida del vellón de los carneros, para evitar trabajo al hombre) no podía ser establecido por la sola fuerza humana, tenía que serlo por un hijo del cielo, y, así, para los pueblos del Imperio, cada emperador se transfigura en el ser divino que traerá el reino esperado.<sup>4</sup> No negamos todo lo que este sistema podía encerrar de falacia y de argucia o, para decirlo con expresión de Tácito, de *arcana dominationes* manejada con mejor o peor fortuna por los que estaban a la cabeza del Imperio, pero ello mismo era prueba: a) de la necesidad o de la conveniencia de transfigurar el poder personal; b) de la presunción de que la deificación del emperador encontraba acogida en las masas. Y, en efecto, cuando hubo masas que decidiendo no acogerla negaron con su sangre el reconocimiento de la naturaleza divina del emperador, entonces el sistema hubo de organizarse sobre nueva planta, dando origen al imperio cristiano de Constantino, acontecimiento que, desde el punto de vista ideológico, aunque no desde el cronológico, nos sitúa ya en la edad media.

##### 5. El rey como vicario de Dios y ley animada

Para las creencias medievales, sólo Dios es auténtico, omnipotente y eterno rey, de manera que los reyes de la tierra lo son única-

<sup>4</sup> Sobre la naturaleza mesiánica del emperador romano, v. el interesante libro de E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hamburgo, 1952, así como E. Lohmeyer, *Cristuskult und Kaiserkult*, Tübingen, 1919 y E. Barker, *From Alexander to Constantine*, Oxford, 1956.

mente en la medida que participan del poder de Dios, participación que se manifiesta a través de la unción del nuevo rey con el santo óleo, en cuya virtud se derraman sobre él los dones del Espíritu Santo, convirtiéndolo —como dicen los ritos de coronación— en un “nuevo hombre”, distinto del común de los laicos.<sup>5</sup> El rey es, así, el “ungido del Señor” y el “vicario de Dios”. Pero, además, el rey está bajo el derecho, es el alma del derecho, la *lex animata*, ley no creada por hombre alguno, sino bien directamente por Dios, en forma de derecho divino y natural, bien por el conjunto de la comunidad en forma de costumbre y de usos inmemoriales; de manera que en el rey se actualiza un orden jurídico firme y de naturaleza totalmente objetiva, puesto que no es inventado, sino descubierto e interpretado por el hombre, ya que no depende de la voluntad humana, sino de la de Dios o de un proceso histórico impersonal. Hasta qué punto era hondamente sentida esta idea de que el hombre no crea el orden jurídico, lo muestra el hecho de que cuando los cruzados instituyeron el reino de Jerusalén, sobre la nada jurídica y política, no se les ocurrió crear un derecho nuevo, sino que el rey ordenó hacer una encuesta entre los cruzados sobre las normas vigentes en sus respectivas tierras y, armonizándolas entre sí, estableció el orden jurídico del nuevo reino<sup>6</sup> En resumen: el hombre de la edad media no siente que obedece a otro hombre, sino a aquél que, por estar dotado del *chrisma* de la realeza, es vicario de Dios, y que por ser la *lex animata* es la encarnación del derecho. Con típica insistencia medieval reiteran los autores que el poder real no es *beneficium*, sino *officium*, no dominio, sino *ministerium*, es decir, servicio a Dios y a los hombres. Y lo que no sea así, lo que sea auténtico dominio del hombre sobre el hombre, es tiranía, ante la cual es lícita la resistencia, como lo testimonian no sólo los libros de teoría política, sino también los documentos constitucionales de la época (art. 61 de la Carta Magna inglesa y Privilegios de la Unión Aragonesa de 1277, por poner un par de ejemplos).

Sobre estos supuestos básicos, la edad media vivió bajo dos formas políticas: el feudalismo (siglos IX-XIII) y la constitución estamental (a partir del siglo XIII). El primero significa la construcción del Estado (si así puede llamarse a la ordenación feudal) como un sistema de relaciones interpersonales, pero cuyo contenido no encierra

<sup>5</sup> Entre la literatura publicada en torno al carácter sacro del rey en la alta edad media, v. F. Kern, *Derechos del rey y derechos del pueblo*, Madrid 1955 (es la traducción al español, aunque sin las notas que avalan el original alemán de una obra cuyo título, literalmente traducido, sería el de “Gracia de Dios y derecho de resistencia en la alta edad media”).

<sup>6</sup> Confr. el texto en *Livre des Assises de la Haute Cour* (de Jerusalén), edic. de A. Beugnot, París, 1841-43, II, 1.

la dominación del hombre por el hombre, sino la lealtad recíproca entre hombres libres, comprometidos a obligaciones mutuas, aunque desiguales, y cuya violación, por cualquiera de las partes, tenía como consecuencia la ruptura del nexo feudal. La constitución estamental<sup>7</sup> se resume en que ningún acto del rey que implique la alteración del orden jurídico existente, o el establecimiento de un nuevo impuesto, o que se refiera a "arduos negocios del reino", es válido si no cuenta con el asentimiento, tras previa deliberación, del *regnum*, es decir, de la representación de los tres estamentos privilegiados (clero, nobleza, estado llano), reunidos frente al rey en una unidad corporativa (Parlamento, Cortes, Dieta, Estados Generales). Esta facultad del *regnum* se basaba en el principio de la supremacía del derecho, que se entendía integrado por el conjunto de las franquicias, libertades y derechos subjetivos de todos y de cada uno de los súbditos, no pudiendo, por consiguiente, ser alterado sin el consentimiento de los afectados por la nueva ley, por el nuevo impuesto o por la nueva empresa política. Así, pues, en la constitución estamental, el rey se transfigura en el ungido y vicario de Dios, y los estamentos privilegiados en la entidad impersonal del reino.

Pero en la misma baja edad media, comienzan ya a dibujarse tres tendencias cuyo progreso estaba destinado a anular las aludidas formas de transfiguración en los comienzos de la edad moderna. Tales tendencias fueron: el desarrollo del espíritu laico y la consiguiente distinción entre la esfera política y la religiosa, cuyo resultado fue la caída en el vacío espiritual de la imagen del monarca como ungido del Señor; la concepción voluntarista del derecho (enérgicamente presente en Marsilio de Padua), la cual lo despoja de su naturaleza transpersonal para hacerlo depender de la voluntad humana; y la ruptura del *regnum* en una pluralidad de facciones, o el descubrimiento de que, él mismo, no es más que una facción, compuesta por los más poderosos del país (*maiores et meliores terrae*), que se arroga para su provecho la representación del resto del pueblo y que subordina el interés público a los intereses privados de los estamentos privilegiados.

## 6. *La signoria italiana*

Durante la edad media surgió la ciudad como unidad política gobernada por sí misma, en la que el poder sobre los ciudadanos era

<sup>7</sup> Sobre la constitución estamental publiqué un trabajo en la *Revista de Estudios Políticos* (Madrid, 1949). O. Hintze, *Typologie der standischen Verfassungen in Staat und Verfassung*, Leipzig, 1941, pág. 110. O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Graz, 1954, t. I, págs. 534 y ss. E. Lousse, *La société d'Ancien Regime*, París, 1943, págs. 90 y ss.

ejercido por la corporación impersonal de la comuna. Pero ya desde el siglo XIII tiene lugar, en las ciudades del norte de Italia, el fenómeno de la transformación de la comuna en *signoria*, de manera que el gobierno corporativo es sustituido clara y cínicamente por el gobierno personal de un señor. Los textos jurídico políticos de la época nos muestran cómo no se siente el menor rubor de la entrega de los hombres al dominio de un hombre. Así, por ejemplo, la ciudad de Verona elige en 1277 a Alberto della Scala por *Capitano Generale Perpetuo*, transfiriéndole poder para "regir, gobernar, mantener y disponer de la ciudad y distrito de Verona a su arbitrio y querer" (*secundum suo libero arbitrio et voluntate*).<sup>8</sup> En 1283, Treviso traspasó el poder a Gerardo da Camino, quien, como *Capitano Generale*, actuó unas veces por gracia y otras a su arbitrio y voluntad (*aliquando per gratia et aliquando sec. suum proprium arbitrum et propriam voluntatem*),<sup>9</sup> sin límite alguno de leyes o de estatutos. En 1336, Plascencia colaciona el poder a G. Visconti para que gobierne como quiera su voluntad (*pro ejus libitu voluntatis*).<sup>10</sup> Y así podríamos seguir poniendo ejemplos, pero recomendamos al lector el primer capítulo de la obra de Burckhardt sobre el Renacimiento, donde encontrará una visión más viva de estos gobiernos que la que aquí podemos ofrecer. Lo cierto es que nos encontramos con una forma política, la *signoria*, en la que el poder personal no sufre transfiguración alguna, sino que, por el contrario, se manifiesta en toda su crudeza como un puro *status*, como una situación real y concreta de dominación, que se agota en la nuda relación de mando y obediencia entre el señor, con su incipiente aparato militar y burocrático (*milites y iudices*), y el conjunto del pueblo, el cual ya no es *comuna*, sino *vulgo*, masa. Pero, además, el pueblo llega a perder carácter humano para entrar en un proceso de cosificación, pues se convierte en puro objeto, en materia, sobre la que el príncipe ejerce su arte político; y como no se opera sobre hombres, o cuando menos, la dignidad humana ha pasado a último término, el príncipe no está sujeto a otros límites que los impuestos por la realidad de las cosas, por lo que Maquiavelo llamaba la *necessità*. Nos encontramos aquí con el nacimiento de una idea destinada a tener una importancia decisiva con el transcurso del tiempo, pues, esta *necessità*, se transformaría más tarde en "leyes objetivas" de la sociedad o de la historia, frente a las que nada puede el espíritu humano y a las que le es preciso someterse. Pero las consecuencias de este pensamiento para nuestro tema las veremos más adelante.

La *signoria* no sólo tiene significación por tratarse de una de las

<sup>8</sup> A. Pertile, *Storia del Diritto italiano*, Turin, 1897, vol. II, pág. 235.

<sup>9</sup> F. Ercole, *Dal Comune al Principato*, Firenze, 1929, pág. 106.

<sup>10</sup> A. Pertile, *op. cit.*, 225.



formas más puras y cínicas de la política como dominio del hombre por el hombre, sino también porque constituyó la vivencia histórica de la que partió el pensamiento de Maquiavelo, para quien la política consiste capitalmente en una relación de dominación, que se resume en el arte de ponerse a sí mismo en situación de mandar y a los demás en situación de obedecer, para lo cual es preciso saber cómo obtener un fin concreto, en una situación concreta, con unos medios concretos. Ciertamente que Maquiavelo hace trascender a la política de la pura tecnicidad y, por tanto, inhumanidad, haciéndola servir al *vero vivere politico*, es decir, a la libertad de Italia y al *vivere libero*, pero no es menos cierto que la política es esencialmente dominio del hombre dotado de *virtú*, del hombre *egregio*, sobre el hombre *volgare*.

### 7. Razón de Estado y *arcana imperii*

La concepción de la política como pura relación de dominación continuó desarrollándose en la famosa doctrina de la "razón de Estado" ya contenida en Maquiavelo, pero, en realidad, iniciada por Giovanni Botero, quien define el Estado como "un dominio firme sobre pueblos" (*Stato é un dominio fermo sopra popoli*), y a la razón de Estado como la información de los medios adecuados para fundar, conservar y ampliar un dominio así establecido (*é notizia di mezzetti atti a fondare, conservare, e ampliare un Dominio cossí fatto*). Lo que en Maquiavelo era todavía arte, o si se quiere, técnica intuitiva, se desarrolla en la teoría de la razón de Estado como una verdadera técnica sistemática y objetiva, en la que los hombres son materia pasiva moldeable por un artífice político, pues "la razón de Estado—dice Botero—supone el príncipe y el Estado: aquél, como artífice; éste, como materia".<sup>11</sup> Poco importa que también aquí la técnica se ponga al servicio de la paz y el bienestar de los súbditos y de la grandeza de los Estados; en el fondo, la política es considerada como una relación de dominación, aunque se trate, como gusta decir más tarde el despotismo ilustrado, de la dominación del padre sobre los hijos.

Dentro del desarrollo de las técnicas de dominación merece mencionarse, incluso por lo que tiene de actual, la doctrina de los "secretos del poder o del Estado" (*arcana imperii, arcana rerum publicarum*), iniciada por Clapmarius (escribió en 1605), o sea, la "doctrina de los medios secretos" por los que el príncipe (rey, asamblea o partido) mantiene el poder. Aquí el vicio paga tributo a la virtud, es decir, nos encontramos con una actitud que de cínica se transforma en hipócri-

<sup>11</sup> G. Botero, *Della ragion di Stato* (1589); pág. 9 de la edic. de Bologna, 1930, a cargo de Carlo Morandi.

ta, pues la estupidez de la gente permite, según Clapmarius, contar entre los principales medios a las *simulacra*, es decir, a la transformación de realidades en apariencias. De este modo, pueden sustraerse derechos, poderes y libertades reales, siempre que se dé la sensación a los despojados de que los siguen manteniendo. Con arreglo a tal principio, el poder efectivo se transforma en lisonjas o adulaciones (*blandimenta*) a su legítimo, pero despojado, titular; a las libertades reales se las convierte en sombras de libertades (*libertates umbra*); a los derechos de contenido concreto en derechos vacíos o naderías jurídicas (*iura inania*); se aparenta el respeto de los derechos de los demás, pero se los convierte en imágenes sin realidad (*imago sine re*), y con estas y otras "abstrusas artes", con la transfiguración de las realidades en apariencias, se tiene a la plebe contenta y "quasi fascinata".<sup>12</sup>

Bodino—que trata de salvar a la política del amoralismo a que la había llevado Maquiavelo, al poner "la impiedad y la injusticia por fundamentos de las repúblicas"—se cuida muy bien de distinguir el ciudadano del esclavo, el gobierno libre del tiránico, de resaltar el carácter público, es decir, común a todos, de la soberanía, y de afirmar la inmunidad de la esfera familiar frente al poder del Estado. Pero el hecho radical es que todo Estado se funda en la relación de mando y obediencia, y, con ello, en la rigurosa distinción entre el sujeto y el objeto del poder; y que sólo hay Estado donde hay soberanía, es decir, poder absoluto de mandar, que se cifra en el de "dar y casar la ley". Por consiguiente, no manda el derecho, sino que, por el contrario, el derecho es la expresión de la voluntad del soberano (que puede ser un rey, un consejo o una asamblea); tampoco el reino, representado por los estamentos, pues el reino no es nada sin el soberano que lo constituye, y ni siquiera puede compartir el poder, pues ello sería contrario a la unidad de la soberanía. Queda Dios, y Bodino nos dice,

<sup>12</sup> Clapmarius, *De arcana rerum publicarum* (1605). Confr. R. Hoen, *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*, Berlín, 1935, págs. 135 y ss. Clapmarius define los *arcana* de varias maneras y, entre ellas, como "las íntimas y ocultas razones o criterios por los cuales aquél que tiene el principado en la república defiende tanto su tranquilidad como la conservación del presente *status* de la república", su fin, por tanto, es doble: "el buen estado y la larga duración de la presente república, de modo que no se mude en otra; y la seguridad del que impera" (Lib. I, V, pp. 9 y 10). Los *arcana* a emplear son distintos según la naturaleza del gobierno, de modo que hay *arcana* aristocráticos contra la monarquía y contra la plebe, *arcana* monárquicas contra la aristocracia y contra la plebe, y *arcana* de la plebe contra la aristocracia y la monarquía. Los *arcana* van capitalmente orientados a neutralizar las sediciones y, para ello, junto al poder coactivo se utiliza la astucia, que en la obra de Clapmarius se despliega en todo un sistema racionalizado de medios adecuados o "razones escogidas para que teniendo a la plebe contenta y casi fascinada se abstenga de usar las armas" (I, IX, p. 18), y entre tales medios está el de hacer una cosa y simular otra (*aliud agitur, aliud simulatur*). En realidad el sistema de Clapmarius y el de sus seguidores es un desarrollo de los principios contenidos en la obra de Maquiavelo y, juntamente con la literatura de la razón de Estado propiamente dicha, es responsable del descrédito en que cae la política para una parte importante del pensamiento del siglo XVIII y comienzos del XIX, como actividad inmoral, cínica e hipócrita.

en efecto, que el príncipe es la imagen de Dios y que "la ley del príncipe debe estar hecha bajo el modelo de la de Dios". Pero la verdad es que este criterio, lo mismo que las pretensiones de derecho divino de los monarcas ingleses, caía en el vacío espiritual e histórico en una época en la que, a pesar de las apasionadas contiendas religiosas, el espíritu laico había realizado grandes progresos, y en la que, ante la pluralidad de iglesias derivada de la Reforma, cada soberano se veía obligado a decidir cuál era la verdadera, de modo que, en la realidad política, era el príncipe quien determinaba la religión y no la religión quien determinaba al príncipe. Más significativa es, en cambio, la tendencia, de la que no está ausente Bodino, a convertir en dioses a los sujetos colectivos o individuales del poder político: "el Estado, ese dios mortal; al que debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y nuestra defensa", dice un conocido texto de Hobbes. Y, anteriormente, el francés Du Rivaul había dicho: "el reino es como un mundo en el que el rey mueve todo mientras permanece bien ordenado, hace todo, dispone de todo o da poder a sus lugartenientes, cuyos mandatos no tienen vigor más que por él". De manera que, así "como Dios, que es el rey universal, da las leyes generales y supremas, así el príncipe hace las leyes del Estado a las que nadie puede contravenir. . . y si Dios remite las penas y perdona los pecados, del mismo modo el príncipe hace gracia de los crímenes", y así sigue el autor por este tenor, para concluir: "y, en consecuencia, si las autoridades se asemejan y si los nombres de la dignidad siguen a la autoridad, ¿por qué el rey no se le ha de llamar propiamente Dios?"<sup>13</sup> No es éste el lugar para analizar todo lo que esta tendencia significa, pero diremos, sin embargo, que viene a ser expresión de un mundo que no es todavía capaz de concebir la política en forma totalmente ajena a la idea de Dios, pero que teniendo ya fuertes dudas sobre la intervención de Dios en los asuntos de la tierra —el deísmo está a la vista— no tiene otra salida que convertir al Estado o al rey en especie de dios; es, por lo demás, sabido cómo la idea de soberanía se construye en buena parte mediante la atribución al soberano, para el gobierno del pequeño cosmos de su Estado, de cualidades inherentes al poder de Dios para el gobierno del universo. Pero, dado que no se vivía en una época de masas ni de tendencias paganas, tales ideas deificadoras del poder político cayeron en el vacío.

<sup>13</sup> Cit. por W. F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, Harvard, 1941, pág. 311.

### 8. Soberanía del derecho y soberanía de la nación

En cualquier caso, durante los siglos XVII y XVIII, triunfó en toda su extensión el decisionismo absolutista, que, aunque muy jurídicamente elaborado por Bodino, mostraba con toda claridad la dependencia de los hombres de las decisiones arbitrarias de otros hombres, simbolizada en la fórmula *tel est notre plaisir* con que se sancionaban las leyes durante la monarquía francesa. Esta situación trató de ser superada por dos vías: la una, recurriendo a unas normas situadas más allá de todo arbitrio humano; la otra, traspasando la soberanía de la persona física del rey a algo de naturaleza impersonal como el pueblo o la nación.

La primera de las soluciones es la ofrecida por la escuela racionalista del derecho natural, posterior a Hobbes y Spinoza, que vuelve a la doctrina del imperio del derecho, sólo que aquí ya no se trata, como en la teoría medieval, de un derecho creado por la comunidad a través de un proceso histórico inmemorial, sino de un derecho revelado por la razón. Como ha mostrado Cassirer, la doctrina jurídica de los siglos XVII y XVIII buscaba para el derecho y el Estado algo que teniendo la impersonalidad, la razonabilidad y la certeza de las proposiciones matemáticas, les ofreciera un fundamento tan incommovible que permitiera colocarlos al margen de toda arbitrariedad. Y, en efecto, la línea Grocio, Leibniz, Pufendorf, Wolf, Tomasio, cree descubrir un derecho natural poseído de la misma validez y evidencia de las proposiciones matemáticas y de las demostraciones lógicas; un derecho, por tanto, de carácter apriorístico, y como tal, anterior y superior a todo Estado histórico. Y como, además, si el hombre realiza correctamente su discurso lógico, partiendo de tales principios evidentes llega necesariamente a conclusiones ciertas y, por tanto, acordes con la realidad de las cosas, entonces lo único que hace falta para liberarse de la voluntad arbitraria de los gobernantes, es que éstos se limiten a transformar los principios del derecho natural en leyes de derecho positivo, y que ellos mismos queden sujetos a tales leyes. Esta tendencia, por vía de Locke, de las tradiciones del *common law* y de las doctrinas de Blackstone, desemboca en el *government of law* de la revolución americana, y, por vía de los juristas franceses, en el principio de que *il n'y a point en France d'autorité superier à celle de la loi*, una ley que, por cierto, había de estar inspirada en los eternos principios del derecho natural racionalista.

Distinta es la solución ofrecida por Rousseau y por Sièyes. El lector recuerda, sin duda, cómo Rousseau se plantea el problema con toda radicalidad: el hombre se encuentra encadenado, tal es el hecho que Rousseau no va a conmovier sino a legitimar. Para ello recurre a

la doble deshumanización del gobernante y del gobernado: el gobernante es la abstracta voluntad general y el gobernado deja políticamente de ser hombre para convertirse en ciudadano, es decir, en un ente socializado, impersonal y partícula de un todo. Han desaparecido, pues, los dos términos del problema, no hay ni gobierno de hombres, sino de un cuerpo social, ni gobierno sobre los hombres, pues, una vez constituido el Estado, no hay más que ciudadanos. Siéves amplía el problema a la dominación de unos grupos sociales por otros, y elabora, así, un concepto de nación doblemente polémico, dirigido, por un lado, contra el rey como sujeto de la soberanía, y, por otro, contra la sociedad estamental, en la cual los estamentos privilegiados presionaban y explotaban al estado llano. La nación es la fuente y el sujeto originario del poder, porque es la realidad última, originaria, de la que derivan las demás, sólo vinculada por una realidad tan primaria como ella misma: el derecho natural. En consecuencia, la nación, y no el rey, es la soberana; pero, además, la nación está formada por lo que los hombres tienen de común, y, por consiguiente, es contradictoria con la existencia de grupos privilegiados y sólo compatible con la igualdad ante la ley o, lo que es lo mismo, con la reducción de los estamentos privilegiados al derecho común del tercer estado.

Las tesis del derecho natural y las de la soberanía del pueblo o de la nación, se integran en la construcción del Estado democrático liberal: sujeto de la soberanía es la entidad impersonal de la nación o del pueblo, pero el poder de esta entidad queda limitado por lo genuinamente personal de cada uno de los miembros que la componen; en concreto, por los derechos naturales inherentes a la calidad de hombre (por eso, ya la Declaración francesa distingue entre derechos del hombre y del ciudadano). Su soberanía se ejerce a través de representantes y de agentes, cuya voluntad vale por ser la de la nación. Pero, además, dicha voluntad ha de realizarse dentro de un orden de competencias precisas establecido por el derecho, es decir, por referencia a algo todavía más impersonal que la nación o el pueblo. La división de poderes y el escalonamiento del orden jurídico, con la consiguiente supremacía de la constitución sobre todas las demás normas, complementan técnicamente los anteriores supuestos. En resumen, no mandan los hombres, sino la nación y el derecho.

### 9. *Saint Simon o el gobierno de la ciencia*

Ello no impide que en 1828 se diga en la *Doctrine de Saint Simon* que, "el hombre hasta el presente ha explotado al hombre. Dueños, esclavos; patricio, plebeyo; señor, siervos; propietarios, arrendatarios;

ociosos y trabajadores, he aquí la historia progresiva de la humanidad hasta nuestros días".<sup>14</sup> Este texto es de los discípulos de Saint Simon. Pero ya el maestro se había planteado el problema de la dominación, no sólo desde el ángulo político, sino también —al igual que lo había hecho Sièyes para la sociedad del Antiguo Régimen— desde el social. El Estado liberal de su tiempo se le manifestaba como estúpida mezcla de dominación, explotación e ineficacia, derivada de una equivocación de principio y de una falta de adecuación al momento histórico. Según Saint Simon, la fórmula salvadora radica en que el hombre, consciente del error en que ha vivido hasta el presente, renuncie al despilfarro de energía que significa la pretensión de someter a los demás hombres, y, a través de la asociación, dedique sus esfuerzos al dominio de la naturaleza, o, lo que es lo mismo, a acrecentar la producción de bienes de toda índole. Para ello es necesario que la política deje de ser ciencia conjetural y se convierta en ciencia exacta. Tal conversión sólo es posible si la política se somete a la realidad de las cosas, realidad que no se expresa ahora en la imprecisa *necessité* de Maquiavelo, susceptible de ser neutralizada por una *virtú* intensa, ni tampoco en las "leyes" de los economistas clásicos, que, por ser concebidas como permanentes, servían a la estabilidad de las instituciones, sino en unas leyes de carácter histórico y, por tanto, dinámicas, a las que constantemente han de adaptarse las instituciones, so pena de perecer a la corta o a la larga. Y puesto que lo que rige la vida de los hombres son estas leyes, y puesto que la historia ha entrado en el período científico e industrial, se desprende de ello que el gobierno ha de ser ejercido por los hombres de ciencia (científicos) y por los industriales, es decir, por gentes que no se ocupan de la dominación de los hombres sino de la creación y administración de las cosas. De este modo, a la dominación de los hombres sigue la administración de las cosas y se da paso a una sociedad gobernada por leyes objetivas y conducida —palabra muy estimada por Saint Simon y muy utilizada más tarde por los Estados totalitarios— por los que tienen el conocimiento de dichas leyes. Son, pues, las leyes y no los hombres las que mandan: "de esta manera, la sociedad, tomada colectivamente, puede realmente ejercer la soberanía, soberanía que no consiste entonces en una opinión arbitraria erigida en ley por la masa, sino en un principio derivado de la naturaleza misma de las cosas, y del que los hombres no hacen más que reconocer su justicia y proclamar su necesidad. En tal orden de cosas, los ciudadanos encargados de las diferentes funciones sociales, incluso de las más elevadas, no cumplen, bajo cierto punto de vista, más que papeles subalternos, pues sus funciones... no consisten más que en marchar en una dirección que no

<sup>14</sup> *Doctrine de Saint-Simon*, ed. Boulé-Halevy, pág. 94.

ha sido escogida por ellos. Por lo demás, el objetivo y la finalidad de tal organización son tan claros, tan determinados, que no hay lugar para el arbitrio de los hombres ni incluso para el de las leyes [jurídicas], porque el uno y la otra no pueden ejercerse más que en la onda, que es, por así decirlo, su elemento natural. La acción de gobernar es nula, o casi nula, en tanto que signifique acción de mandar".<sup>15</sup> Pronto veremos a lo que conduce esta idea de la marcha tras una férrea ley histórica.

#### 10. *De la liberación totalitaria al Estado totalitario (Marx)*

Si se exceptúan los sistemas religiosos, quizá no haya existido pensador alguno que se enfrente con nuestro problema de manera tan extensa, intensa y patética como lo hizo Carlos Marx, pues no pretende sólo liberar al hombre de la dominación política y de la sumisión social, sino también de su aniquilamiento por las cosas y de su enajenación a mundos fantásticos. En primer lugar, la soberanía del pueblo y del derecho no son más que "ideologías", es decir, "máscaras" de una realidad consistente en que el Estado es, en sí mismo, un instrumento de dominación de una clase por otra que hace posible la explotación económica y social de unos hombres por otros hombres. Eso ha sido el Estado, eso es todavía, eso continuará siendo hasta que desaparezca la causa que le ha dado nacimiento, es decir, la sociedad de clases. De nada sirve que las constituciones establezcan la igualdad de derechos si la mayoría de la población no está en situación real de ser sujeto de tales derechos, de nada, proclamar la libertad abstracta cuando existe una servidumbre concreta.

Pero no se trata solamente de la dominación política, de la sumisión social y de la explotación económica; se trata, según Marx, de algo mucho más decisivo, aunque tenga sus raíces en las relaciones económicas, sociales y políticas, se trata de que el hombre ha perdido su calidad de hombre, de que el hombre se ha enajenado y se ha cosificado. El trabajo es, en sí mismo, una enajenación del hombre al objeto producido, ya que éste significa la transformación de la actividad vital en una cosa, en algo con realidad distinta a la persona que lo produce y, por tanto, ajena a ella; pero cuando el hombre es dueño del producto de su trabajo, esa enajenación inicial queda cancelada. No sucede, en cambio, lo mismo cuando el producto pasa a la propiedad ajena, sino que, en este caso, se avanza un grado más en el proceso de enajenación, pues aquí, a la enajenación inicial a la cosa, se añade la enajenación a

<sup>15</sup> Saint Simon: *L'Organisateur* (1819-1820). *Oeuvres choisies de Saint Simon*, ed. Ch. Lemonnier, II, pág. 312.

la persona por cuenta de quien se hace la cosa: el hombre queda, pues, enajenado al producto y al dueño del producto. Pero, además, la compleja división del trabajo no permite la dedicación del hombre a la tarea para la cual siente vocación, sino a la exigida por las necesidades objetivas de la economía capitalista; no le da libertad para elegir su actividad vital sino que ésta le es determinada; no le permite desplegar en su trabajo el conjunto armónico de sus potencialidades físicas y espirituales, sino que le obliga a desarrollar unilateralmente una capacidad a costa de la atrofia o pérdida de las otras. El hombre está, pues, al servicio de la producción de mercancías en lugar de estar éstas al servicio del hombre, y como las leyes de la producción capitalista exigen el empobrecimiento de los salarios y el aumento del paro obrero, resulta que el desarrollo de tales leyes conduce al trabajador a la negación de sí mismo, es decir, a una existencia infrahumana. En resumen, el hombre queda subordinado a las cosas, entrando en un proceso de cosificación (*Verdinglichung*), y, a través de ellas, a quien dispone de las cosas, de modo que las relaciones entre personas se transforman en accidente de las relaciones entre las cosas; pero, al estar determinado por las cosas y por los que disponen de ellas, es patente que ha perdido su capacidad de autodeterminación, es decir, que ha dejado de ser persona y que su libertad queda enajenada a las necesidades de la producción, no orientadas, por cierto, a los intereses generales de la sociedad, sino a los del grupo capitalista. Su trabajo —y en la sociedad capitalista el hombre queda reducido a fuerza de trabajo— se convierte en mercancía, en cosa, y, puesto que aniquila su cuerpo y arruina su espíritu, no sirve al logro de crear una forma superior de existencia, sino, por el contrario, a la creación de una infrahumanidad, de manera que al ser humano no corresponde una existencia humana.

Pero no es esto todo, pues el hombre no sólo está enajenado a las necesidades técnicas y económicas de la producción, sino también al orden ideológico elevado como supraestructura de esas relaciones de producción, orden que, en unas ocasiones, opera como máscara y, en otras, como consuelo de la dura situación real, pero que, en todo caso, supone la enajenación del hombre a mundos falsos, inexistentes, fantástica o imaginativamente creados por él como apéndice o como ilusoria compensación a su miserable situación real. No podemos hacer aquí el análisis de cada uno de estos mundos pero, a título de ejemplo, aludiremos a la religión, a la que, por cierto, concede Marx una importancia decisiva en cuanto que ve en ella "la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular".<sup>16</sup> Ahora bien, "la religión es un modo de realizarse fantásticamente el ser hu-

<sup>16</sup> K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* en la colección de escritos *Der historische Materialismus*, edit. por S. Landshut y J. P. Mayer, Leipzig, 1932, pág. 264.



mano, cuando el ser humano no tiene verdadera realidad", es una protesta contra la miseria material y moral, es "el suspiro de la criatura acosada, la sensibilidad de un mundo sin corazón, la expresión del espíritu en una situación aespíritual", pero, "la religión es solamente el sol ilusorio en torno al que gira el hombre cuando no gira sobre sí mismo".<sup>17</sup> En resumen, es una forma de autoenajenación del hombre, y lo mismo que se enajena a la religión se enajena a otras formas ideológicas.

Entonces, el sentido de la historia es, nada menos, que rescatar totalmente al hombre de las enajenaciones a las que se ha ido sometiendo a lo largo del transcurso histórico. Y como dichas enajenaciones tienen como germen la propiedad privada, resulta que la única manera de cancelarlas es el establecimiento de una sociedad comunista cuyo resultado será "la abolición de la autoenajenación del hombre y, con ello, la reintegración o recuperación de sí mismo... la apropiación real del ser humano por y para el hombre"; sólo tal sociedad es "la verdadera resolución de la oposición del hombre y de la naturaleza, de la lucha entre su ser y su existir, entre cosificación y autodeterminación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. En tal solución se resuelve por vez primera el enigma de la historia".<sup>18</sup> Solamente un pensador del siglo XIX, Soren Kierkegaard, planteó el problema de la destrucción del hombre con la hondura y el patetismo de Carlos Marx, pero Kierkegaard, lejos de ver en el socialismo la fórmula liberadora, no ve más que un nuevo intento de degradar al individuo sometiéndole a la igualización, es decir, a la peor de las generalizaciones y abstracciones, en las que radica la responsabilidad de la pérdida del hombre.

Para Marx, en cambio, el socialismo es más que una fórmula política, es la versión secularizada del reino salvador que, al fin de los tiempos, vendrá a cerrar la historia, a "resolver su enigma", es decir, su problema hasta ahora insoluble. Este reino no está en los planes de la providencia, pero no por ello es concebido como menos cierto, pues surgirá necesariamente del juego dialéctico de las leyes de la historia; y no lo realizará un enviado del cielo, pero sí lo realizará una clase producida por ese mismo juego dialéctico. Así, pues, si el despliegue de la historia ha conducido al género humano a la servidumbre, enajenamiento y cosificación, será ese mismo desarrollo dialéctico el que producirá la catástrofe económica y, con ella, la social, la política y la ideológica, tras de la cual se abrirá la nueva sociedad. Sujeto o ejecutor sociológico de esa ley histórica es el proletariado, ya que su situación le obliga a estar en radical y existencial oposición con la sociedad de clases. Pero como la revolución proletaria ya no puede consistir —como las anterior-

<sup>17</sup> K. Marx, *op. y loc. cit.*

<sup>18</sup> Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en la colec. cit., I, págs. 294-95.

res— en un cambio en la clase que detenta la propiedad, sino en la anulación de la propiedad misma y, con ello, de las clases, resulta que se anula la causa de toda servidumbre, y, por tanto, el proletariado, al liberarse a sí mismo, libera a toda la humanidad. Y así la historia, que comenzó con la enajenación del hombre, cierra el ciclo total de su desarrollo, con la plena recuperación del hombre; mas, dada su estructura dialéctica, ha sido para ello necesario que una clase haya llegado a ser la plena negación de la existencia humana, o, dicho con palabras de Marx: "la plena recuperación del hombre para sí mismo, solamente se logra como resultado de la plena pérdida del hombre".<sup>19</sup> Es patente la vivencia del antiguo mito de la liberación de la humanidad por el autosacrificio del liberador. Pero esto no interesa de momento, lo que interesa es que entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se extiende la etapa de la dictadura del proletariado, es decir, de un Estado de clase, encargado de dar expresión a la ley del desarrollo histórico, actuando de acuerdo con las tendencias incoadas en ella y eliminando los obstáculos que se le opongan. De manera que, en resumen, el poder se transfigura en el de una ley histórica y en el de una clase. La experiencia soviética nos ha mostrado cómo tan impersonal gobierno se convierte en la práctica en uno de los gobiernos más personales que conoce la historia. Pero esto nos sitúa ya ante el problema del Estado totalitario.

## II. *El Estado totalitario*

En los llamados regímenes totalitarios, nos encontramos de un lado con hombres que dotados de poder inmenso no lo ejercen en calidad de portadores o titulares de una magistratura, sino en cuanto poseedores reales o aparentes de unas cualidades concretas, de una *caris*, sólo que en este caso no significa el descenso del espíritu divino sino una cualidad inmanente a su poseedor; por otro lado, su gobierno se realiza en medio del desprecio absoluto al género humano, o, más precisamente, en medio de un desconocimiento de lo específicamente humano, de la personalidad, de modo que el hombre queda reducido, en unas ocasiones, a algo puramente animal y, en otras, a un ser puramente socializado, lo que, en última instancia, viene a ser también una concepción naturalista del ser humano.

De este modo ha podido ser objeto de experiencias llamadas científicas, antes reservadas a los animales; de medidas para la mejora de su *pedigree*, que llevan hasta la esterilización o exterminio físico de los que se presume constituyen un riesgo para tal mejora, y de cálculos

<sup>19</sup> K. Marx, *Zur Kritik*, cit., págs. 278-79.

en los que cuenta como simple fuerza de trabajo. Al concebirlo como puro ser natural, no se perciben en él calidades, sino meras relaciones cuantitativas, de modo que, por ejemplo, si el valor de lo que produce es inferior al costo de su mantenimiento, se procede a su exterminio físico. La vida del hombre no tiene, en última instancia, más garantía que su utilidad, ni su exterminio otro límite que las posibilidades técnicas, y como la técnica ha alcanzado un alto nivel, resulta que se pueden exterminar metódicamente varios millones de judíos en breve espacio de tiempo. La cosificación del hombre, anunciada por Marx como resultado espontáneo de la sociedad capitalista, se convierte ahora en supuesto de una política estatal llevada a cabo con increíble rigor lógico. Al concebir al hombre como un ser puramente socializado, como pura expresión de un género, resulta que lo genuinamente personal, individual, originario, no solamente no es un mérito, sino, por el contrario, una "monstruosidad", y su portador un "monstruo". En realidad, nos encontramos ante una concepción naturalista de la sociedad, pues, como es sabido, en la naturaleza lo que no es normal no es original, sino monstruoso. Los insultos lanzados por los comunistas a sus adversarios internos no son casuales ni dictados por el mal gusto, sino que reposan sobre esta creencia de la monstruosidad del que mantiene puntos de vista contrarios a los de la colectividad.

Pero volvamos a nuestro tema y veamos sobre qué supuestos y razones se verifica en los regímenes totalitarios la transfiguración de tan inmenso poder del hombre sobre el hombre. Podríamos decir que, dado que al hombre no se le considera como tal, el problema no se plantea. Pero, aunque ello sea quizá la verdad profunda, lo cierto es que no han dejado de buscarse —y de encontrarse— fórmulas de transfiguración. Veamos las principales. En primer lugar, los Hitler, los Stalin, etc., no han sido considerados por sus masas como hombres sino como superhombres. Es posible que en esta consideración hayan tenido un cierto papel algunas ideas de Nietzsche y de Carlyle, pero en ningún caso ese papel ha sido decisivo, entre otras razones, porque tales ideas tuvieron nula significación en Rusia y escasa en Alemania, de modo que donde más se extendieron fue en Francia y en Italia,<sup>20</sup> es decir, en un país donde no se produjo el fenómeno y en otro donde se realizó en términos aminorados. En realidad, la razón de ver a tales gentes como superhombres reposa sobre razones mucho más profundas que la vulgarización de unas ideas filosóficas; reposa, por lo pronto, en el intento de realizar un régimen que resuelva de una vez para siempre no sólo los problemas políticos, sino los problemas de toda índole que tiene planteados la humanidad o una fracción de ella; en el intento de

<sup>20</sup> Confr. H. Barth, *Nietzsche und die politischen Ideologien der Gegenwart* en la colección de trabajos del autor *Fluten und Dämme*, Zurich, 1943.

invertir el orden del mundo y establecerlo sobre bases definitivas (el milenio nazi, la sociedad sin clases). Pero, es patente que quien se enfrenta con la realización de tal tarea suprahumana, de una tarea destinadas a invertir el orden constituido por los hombres, tiene que ser algo más que un hombre. Quien va a establecer el "nuevo reino" salvador, quien va a conducir la "lucha final" contra las fuerzas del mal y del desorden, tiene que tener, necesariamente, algo de mesiánico. Pero como la situación espiritual del tiempo no permite concebirlo como "hijo del cielo", entonces, se le convierte en superhombre, en especie de dios immanente. No manda pues, un hombre, sino un superhombre.

El pensamiento económico del siglo XVIII contrapuso las leyes naturales de la economía a las leyes jurídicas del Estado y proclamó la impotencia de éstas frente a la necesidad natural de aquéllas. El Estado debía, pues, abstenerse de intervenir en la vida económica y dejar libre margen al individuo; tales leyes, por lo demás, tenían un carácter estático, de modo que, una vez conocidas, cada cual sabía a qué atenerse. Pero ya con Saint Simon, la legalidad social comienza a adquirir un carácter dinámico, traspasado de historicismo, que se acentúa decididamente en el sistema marxista y en otras doctrinas que representan la irrupción en la historia de la concepción evolucionista. La "ley" ahora ya no es algo firme, algo estabilizador que permita al hombre sentirse seguro; la ley histórica es, por el contrario, algo en constante pero nueva realización y que no implica un "dejar hacer" por parte del Estado, sino que, por el contrario, le obliga a hacer constantemente algo para darle vigencia, o al menos, para adaptarse a su nueva etapa. Las "leyes", en cuanto tales leyes, tienen carácter necesario, es decir, se imponen frente a toda resistencia humana, y al final de su desarrollo el hombre se encontrará con el reino soñado. De este modo, quien esté a la cabeza del Estado aparece como el ejecutor de esa ley suprahumana, de esa necesidad histórica que, puesto que en última instancia ha de imponerse, es estúpido resistirla, y, puesto que es la vía hacia la sociedad salvadora, es criminal cerrarle el paso. A diferencia del derecho natural o de las leyes naturales de los economistas clásicos, no es una norma o un orden de estabilización social o política, sino una fuerza que, como hemos dicho, se está constantemente realizando, y, por consiguiente, quien es portador de ella no puede estar limitado por una norma previa, pues a la fuerza no la detiene sino otra fuerza, de manera que quien está encargado de realizarla no puede tener más límites que los de la imposibilidad natural. Con ello y por monstruoso que parezca, desaparece la conciencia de culpa por cualquier acto, por criminal que sea, realizado como ejecución de dicha ley.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Confr. sobre este tema, el interesante y agudo trabajo de H. Arendt, *Ideologie und Terror en Festschrift für Karl Jaspers*, München, 1953.

A estas vías de transfiguración se añade una tercera desarrollada, sobre todo, por la teoría nazi, pero que no deja de estar presente en otros sistemas totalitarios: la idea de la fusión mística entre el caudillo y su pueblo. Según los teóricos nacional-socialistas, la unidad y la totalidad del pueblo sólo pueden estar representadas por la unidad y unicidad del *Führer*, el cual es, por tanto, encarnación del pueblo, es decir, el pueblo se hace carne en el *Führer*, de manera que, sólo a través de la unidad de su persona, se convierte en un ser capaz de voluntad, es decir, en personalidad. La voluntad del *Führer*, sin embargo, "no es una voluntad individual, sino la voluntad conjunta (general) de la comunidad nacional", la cual, "está precontenida en el pueblo".<sup>22</sup> Esta breve referencia basta para apreciar que tan confusa doctrina estaba constituida con vulgaridades de la teoría general de la representación y con simplezas místicas. Pero, en todo caso, se pretendía afirmar con ella que el *Führer* ejercía el poder si no a título de representación sí de encarnación del pueblo, y que tanto su función como la del partido no consiste en dominar sino en conducir el pueblo.

### III

1.—Tal ha sido, pues, en sus líneas maestras, el curso de un desarrollo histórico que comienza con la afirmación de la dignidad del hombre por el espíritu religioso del judaísmo y termina con la negación de tal dignidad por tendencias sociopolíticas de nuestra época inspiradas en el ateísmo o en el paganismo. Después de tal excursión histórica, estamos en condiciones de establecer los siguientes tipos ideales —en el sentido de Max Weber— de las formas de transfiguración del poder:

a) Transfiguración en un poder *transcendente* y, por tanto, suprahumano, sea por descenso del espíritu divino sobre unos hombres, sea por ascenso de los hombres hacia el numen divino. La transfiguración se verifica, bien a través del concepto de *emanación* del poder superior, bien a través del de *participación* en tal poder, bien a través de ambos. Ejemplo de esta concepción —de origen mítico y religioso y, más tarde, elaborada por el neoplatonismo— son, entre otros muchos, estas palabras de Eusebio de Cesarea relativas a Constantino: "está coronado por las virtudes inherentes a Dios y ha recibido en su alma las emanaciones (o efluvios) que vienen de Dios; se ha hecho racional por el Logos; sabio, por su participación en la Sabiduría".<sup>23</sup> Sobre estos dos conceptos, reposa la doctrina de la monarquía llamada de derecho di-

<sup>22</sup> E. R. Huber, *Verfassungsrecht des Grossdeutschen Reiches*, Hamburg, 1937, págs. 195 y ss.

<sup>23</sup> Confr. E. Barker, *From Alexander to Constantine*, Oxford, 1956, pág. 479.

vino. Si se parte, como en la concepción judeo cristiana, de la idea de un Dios personal, entonces, el gobernante actúa en nombre de un poder ajeno, del que ha recibido como gracia la facultad de mandar y al que ha de rendir cuentas y por ello su figura corresponde a lo que en lenguaje jurídico moderno sería un *delegado* y, de modo más amplio, un *lugarteniente* (vicario, *hyparkos*, ministro de Dios).

b) Transfiguración en una *fuerza histórica* (a la que los antiguos llamaban destino), cuyos portadores son unas personas dotadas de cualidades tan valiosas, tan singulares, tan excepcionales, tan únicas, que no sólo las hacen adecuadas para realizar el nuevo orden, sino que las colocan por encima de los demás mortales hasta transformarlos en héroes o en superhombres. Tal es la idea que alienta en los estatutos y en la literatura de los modernos partidos totalitarios, con sus referencias a conceptos tales como "los elegidos", "los mejores elementos del pueblo", "la vanguardia de la clase obrera", etc., etc., aunque en realidad, la idea de superioridad de los militantes de estos partidos se basa tanto en un realzamiento de sí mismos como en un rebajamiento de los demás, resultado al que llegan de acuerdo con la siguiente argumentación: nosotros somos los únicos que hemos visto claro, los únicos dispuestos al sacrificio por la instauración del nuevo orden y los únicos que tenemos el glorioso destino de hacernos unos con la fuerza histórica, en última instancia triunfante; de donde se desprende que los que están fuera del partido o bien no son inteligentes, si no han percibido la luz, o bien son cobardes o inmorales, si habiéndola percibido carecen del valor para seguirla, y, en cualquier caso, su destino es ser arrollados por la marcha de la historia. El concepto mediante el cual se verifica la transfiguración es la del *despliegue* del destino o de la necesidad histórica, es "la revolución en marcha", de la que los gobernantes actúan como *ejecutores* o *agentes*. En nuestro tiempo esta transfiguración ha tomado la forma colectiva de partido y la personal de un caudillo del que el partido es séquito.

c) Transfiguración en una voluntad *impersonal*, cuyo sujeto histórico puede ser el pueblo, la nación, la clase u otro grupo social. Dentro de este tipo la transfiguración puede llevarse a cabo: i) a través de la *representación*: la entidad impersonal y colectiva en quien radica el poder no puede actualizarse de modo permanente y organizado, y, por consiguiente, es incapaz de hacerse políticamente presente en cada momento. Entonces, para ascender de simple realidad sociológica a unidad política, ha de acudir a alguien que la actualice permanentemente, y este alguien es el *representante*, cuya voluntad, por tanto, no vale ni es digna de obediencia como voluntad personal, sino como voluntad del representado, de modo que el gobernante se limita a dar presencia, es decir, a actualizar, una voluntad ajena, la voluntad de los goberna-

dos; a fin de evitar el distanciamiento entre ambas voluntades se puede acudir a distintos procedimientos, tales como acortar los plazos electorales, el referendun, el plebiscito, etc., cuya presencia o ausencia no altera, sin embargo, la naturaleza de la representación; ii) a través de la  *fusión mística*  entre el pueblo y el gobernante, en la que desaparece la dualidad entre el representante y el representado, pues el pueblo se hace uno con la persona del caudillo, de manera que el sistema no se construye sobre una relación entre dos términos, sino—de acuerdo con sus supuestos místicos— como una  *transubstanciación*  del ser colectivo del pueblo en la persona individual de su  *caudillo* .

d) Transfiguración en un  *orden objetivo* , cuya validez se impone fundamentalmente por la evidencia de su bondad y verdad. Manifestaciones de este tipo—cuya raíz se encuentra en la idea mítica de la reproducción del orden celeste por el terrestre<sup>24</sup>— son la  *polis*  arquetípica de Platón, la idea del reino del derecho en sus diversas formas, y la de la existencia de un orden natural. El concepto mediante el cual se verifica es el de  *reconocimiento* : el orden fundamental no se crea ni se establece por una voluntad, sino que ya está dado y lo único que hay que hacer es reconocerlo y proclamarlo. Acabado ejemplo de esta concepción es el proemio a la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, según la cual, “la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre, son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos”, en vista de lo cual se resuelve “exponerlos en una declaración solemne”, ya que, de este modo, se dispone de un sistema normativo que muestra los principios y los fines de toda organización política, y a la que ésta deberá adaptarse, y, en consecuencia, “la Asamblea Nacional reconoce y proclama [pero no establece] los derechos del hombre y del ciudadano”. El gobernante viene a ser un  *intérprete*  de este orden, que, según los sistemas, puede tomar la forma de filósofo (Platón), de profeta (en los sistemas religiosos), o de jurista, cuando el orden objetivo tiene naturaleza jurídica, circunstancia que explica la dignidad, autoridad y, en ocasiones, el poder efectivo de los jueces en los sistemas de Estado de Derecho o de  *government of law* .

2.—Tales son, pues, los tipos ideales de transfiguración del poder, los cuales, en cuanto tipos ideales, pueden encontrarse reunidos en un mismo sistema histórico. Su éxito sociológico, y su vigencia en una u otra forma, ha dependido de las creencias de cada época, de la situación histórica y de la mayor o menor fortuna para plasmarlas en instituciones adecuadas. Pero lo cierto es que el nudo del problema no radica

<sup>24</sup> Sobre esta idea mítica en su aspecto general, Mircea Eliade,  *El mito del eterno retorno* , Buenos Aires, 1952, pp. 15 y ss. En su aspecto político, v. la obra de Voegelin cit. en la n. 1.

solamente en transfigurar al gobernante en algo extraño o distinto del hombre, pues, en primer lugar, la excursión histórica nos ha mostrado que nunca faltan fórmulas que transfiguren ideológicamente los regímenes más tiránicos y degradantes para la persona humana. En segundo lugar, —como ya observaron en el siglo XIX los defensores del liberalismo frente a la democracia pura— lo que importa es el hecho de la opresión y no en nombre de quien se diga ejercerla. En tercer lugar, cualquier forma de transfiguración, aun partiendo, en sus orígenes, de una estimación sincera de la personalidad, puede convertirse inconscientemente en cobertura ideológica del dominio del hombre por el hombre, en cuanto deje de estar animada por la firme creencia —y no solamente por la vaga idea— del valor de la personalidad, o en cuanto no se tenga un adecuado supuesto socioantropológico. La crítica marxista y, en general, la crítica "social" al liberalismo, se basa precisamente en que sus afirmaciones caen en el vacío por falta de sustento sociológico.

La servidumbre política, por tanto, no se neutraliza acudiendo solamente a fórmulas de transfiguración del gobernante —cualquiera que ellas sean— sino también, y sobre todo, reconociendo en cada hombre algo inmune al poder y disposición de los otros hombres, algo que, aunque esté en el hombre, no pueda ser profanado por los demás hombres, en razón de que tal profanación es impedida por un sentimiento mixto de horror y amor, de temor y reverencia, sentimiento que supone, por tanto, la creencia en la sacralidad del hombre —pues sólo la sacro produce tales sentimientos— derivada de ver en el otro hombre no sólo algo igual y, quizá, en ciertos aspectos inferior a nosotros, sino también algo superior a nosotros mismos. En resumen, no es solamente en la transfiguración del gobernante, sino también en la creencia de la transfiguración del gobernado, donde radica la clave del problema. Y toda la protesta de la cultura occidental contra la conversión del hombre en simple medio para otros hombres o para la realización de ideas abstractas, tiene como raíz última —incluso en sus expresiones más secularizadas— la vivencia de esa creencia en la sacralidad del hombre, es decir, de la presencia divina en la existencia humana, que irrumpe en la historia con el cristianismo. Y, por ello, la afirmación de la dignidad del hombre no dejará de hacerse difícil en una época que si posee la noción y el interés intelectual por lo sacro amenaza en cambio con perder su sensación.



## THE TRANSFIGURATION OF POWER

MANUEL GARCÍA PELAYO

(Abstract)

The author poses the problem of the antinomy existing between the fact that political power will be exerted by man over man, and the principle of human dignity which precludes that any man be subject to another. There have been invented a series of formulas and systems for transfiguring power so as to take away its quality of interhuman domination.

The Jewish theocracy was the first of such formulas, human dignity only being permitted to subject itself to God. In the Greco-Roman world power becomes transfigured into the Platonic model of the perfect *polis*, or into an impersonal model: "the people". With the fall of the Roman Republic many new formulas are ushered forth. Among them, the deification of the emperor counts among the more outstanding. The Occidental Middle Ages function with the idea of the King as the vicar of God, and as animate law, so that through his person Law and God govern. Next, the institutional and doctrinal development of personal government in the absolutistic systems, the seignories, the doctrine of *raison d'état* and the *arcana imperii* are examined. The anti-absolutistic systems transferred the personal rule of the king to the impersonal one of rational law by the people or nation. With Saint-Simon an attempt is made to substitute the government of man with the administration of things, initiating also the idea of a historical law which, in the last instance, controls the wills of men. Marxism not only tries to free man of his political vassalage, but also of all servitude to which he has been subject throughout history, so that finally, by historical necessity, the lost dignity and liberty will be recovered. Paralell to the actual degradation of man, the totalitarian state has established its own forms of transfiguration, such as the historical force, superman, and the mystical fusion between the people and their *führer*.

As a result, of this historical sketch the author formulates the following components for a typology of the transfiguration of power: 1) a transcendental power that functions through some men or institutions; 2) a historical force of which men are agents; 3) an impersonal will, such as that of the people, or the nation; and 4) an objective order in which men are only the interpreters.