

ANTONIO PERPIÑA RODRIGUEZ

SOCIEDAD, LIBERTAD, AUTORIDAD

Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, núm. 51, II de 1974

Sociedad, Libertad, Autoridad

EXAMEN DE UN CASO: LOS SUCESOS DE MAYO DE 1968
EN PARIS

por el Académico de número

Excmo. Sr. D. ANTONIO PERPIÑÁ RODRIGUEZ (*)

I

LA PREMISA MAYOR. EL TRINOMIO SOCIOLOGICO

Evidentemente el tema *Sociedad y Libertad* elegido por la Academia para el curso 1973-1974, merece toda atención. No se trata de un "falso problema" heredado de la sociología del siglo XIX, como entiende Gurvitch aludiendo al dualismo individuo-sociedad; ni tampoco de un bizantinismo abstracto elaborado por la filosofía puramente especulativa. Es algo que apunta directamente a cuestiones vitales para la vida humana, en general, para el mundo civilizado moderno, más en particular, y para la coyuntura histórica presente, en singular. Siempre, aún en los pueblos arcaicos aparentemente menos individualistas, los impulsos y exigencias de la convivencia con los demás han encontrado momentos y zonas de fricción con los impulsos y afanes de independencia del individuo. De modo más particular, el mundo occidental se ha construido ideológicamente sobre el valor de la "libertad" individual, que ya no queda reducida a un impulso antropológico, sino que asciende al rango de valor ideal. Por último, los instantes en que vivimos, de evidente crisis de Occidente, replantean la cuestión en forma aguda.

(*) Disertación en Junta del martes 28 de marzo de 1974.

Llevados por estas consideraciones, queremos meditar brevemente sobre el tema en forma un poco silogística, o sea partiendo de unas reflexiones acerca de los conceptos y problemas generales que se presentan como PREMISA MAYOR. Inmediatamente nos referiremos de modo específico a un acontecimiento reciente y de enorme importancia: mayo-París-1968, cuya exposición ha de constituir nuestra PREMISA MENOR. Por último, remataremos en unas CONCLUSIONES resultantes del esfuerzo de subsumir los hechos estudiados en las proposiciones generales propuestas.

Al entrar en el desarrollo de la premisa mayor lo primero que queremos es aclarar el significado de los vocablos que se enlazan o contraponen en el enunciado del tema: SOCIEDAD Y LIBERTAD. Una intención rigurosamente sociológica debe ajustarse a dos imperativos metodológicos: el añejo criterio cartesiano de utilizar sólo *nociones claras y distintas* —aquellas que se ha tenido antes el cuidado de definir— y el más reciente principio de la ciencia social positiva que reclama centrar la atención sobre los *fenómenos de experiencia*, observables y comprobables, no por olímpico desprecio hacia la filosofía, sino por “ponerla entre paréntesis” con todo respeto. Sobre esta doble base veamos qué hemos de entender por Sociedad y Libertad.

El término Sociedad connota dos cosas diferentes, aunque relacionadas entre sí. De un lado, el hecho de la *vida social*, de la convivencia entre los hombres (acepción verbal o funcional, que se dice); de otro lado, *esos mismos hombres* que conviven (acepción sustancial, personal). Robinson en la isla y antes de la llegada de Domingo carecía de Sociedad para poder hacer vida en Sociedad. Por su parte, el término Libertad, dentro de las múltiples acepciones que recibe, ha de ser recogido aquí con referencia justamente a esa convivencia exterior de unos hombres con otros, es decir, un poco behavioristamente, para significar *ausencia de presión o coacción dimanante de otros hombres*. Nos acercaríamos así a confundir la libertad con “hacer lo que a uno le dé la gana”, y esto fenoménicamente es admisible. Lo que pasa es que la naturaleza misma del hecho social (necesidad de convivir con los demás), unida a la naturaleza del hecho psicológico (el hombre se mueve siempre por algún motivo y nunca sobre el vacío volitivo) (1), obligan a reconsiderar el alcance de ese “hacer lo que

(1) Como decía el gran jurista alemán R. von Ihering, creer que la voluntad se determina a obrar por sí misma, sin ningún motivo que la impulse, es creer en el barón de Münchhausen, que se salvó de hundirse en el pantano tirándose de los cabellos.

a uno le dé la gana”, porque claramente resulta que eso “no se debe hacer”.

En primer lugar, la vida social no es un mero capricho ni un placer renunciabile, sino un imperativo existencial insoslayable. Como en matemáticas superiores no debe olvidarse el dos más dos igual a cuatro, en la más alta sociología no puede quedar olvidado el clásico pensamiento aristotélico de que el hombre es un animal social por naturaleza (2), y no porque anhele convivir con los demás —lo que no sucede en los misántropos y solitarios—, sino porque por su modo de ser, necesita de ellos (sin quedar excluido de esta necesidad el misántropo). *La convivencia como condición de la supervivencia*. Sobre este supuesto, resulta obvio que LA LIBERTAD DEPENDE REAL Y EXISTENCIALMENTE DE LA SOCIEDAD, o sea de la vida social y de los demás hombres con quienes se convive. No se puede hacer absolutamente lo que dé la gana, pues hay que contar con las “ganas” de los demás. El argumento es elemental, como las deducciones de Sherlock Holmes: para vivir libremente la primera condición es vivir; para vivir es preciso convivir; *ergo*, para ser libre hay que someterse a las exigencias de la vida social.

¿Y cuáles son éstas? preguntaremos como el Ripalda. Nuevamente hemos de retroceder a la matemática elemental del tres más tres igual a seis, recordando a la sociología de alta escuela el axioma clásico de que la convivencia impone un acuerdo o consentimiento común sobre cómo ha de conducirse cada uno al interferirse en la conducta de otros lo cual siempre trae aparejado algo de renuncia. Si todos y cada uno hicieran “lo que les da la gana”, no diríamos que tendría lugar el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, pero sí un atasco total del tráfico interhumano que paralizaría toda actividad libre. La vida social debe ser pensada como una gigantesca masa de tráfico en constante riesgo de colisión recíproca, que exige un Código de la circulación social. Mas, por otra parte, no cabe duda de que el ser humano (como el conductor de coches) necesita alguna holgura de movimiento, algu-

(2) Soslayamos el verdadero contenido del *zoon politikon*: el hombre como animal, no social *sic et simpliciter*, sino como miembro de un grupo social específico, la *polis*, fuera de la cual sólo se puede ser más o menos que hombre, o dios o bestia. Creemos que el etnocentrismo helénico del Stagirita le llevaba a negar la condición de hombres a esos “animales racionales y sociales” que conviven en régimen de clan o de tribu, planteándose problemas de sociabilidad y de autoridad que no serán idénticos a los nuestros, pero que sí guardan con ellos muchas analogías.

na independencia para cumplir sus fines y satisfacer su afán de independencia. Y es ahora cuando aparece el punto crítico de la relación entre Sociedad y Libertad: a un lado, la necesidad de restringir la espontaneidad y el libre desear; de otra parte, la necesidad de respetar algún círculo de espontaneidad y libertad.

De acuerdo con el pensamiento dialéctico, que tanto se lleva ahora en homenaje a un marxismo más o menos inconsciente y gracias a una cierta ignorancia de lo que es la dialéctica, diríamos que la supresión de ese antagonismo o contradicción entre LIBERTAD (espontaneidad individual) y SOCIEDAD (sumisión a los demás), entre tesis libertaria y antítesis societaria, ha de lograrse merced a una síntesis o acuerdo doméstico de ambos elementos contrapuestos. Como si dijéramos, la *distonía* de caracteres, gustos, criterios y conducta de los cónyuges en el matrimonio, se resuelve en la *sintonía* de la convivencia familiar ordinaria gracias a una superación de los contrarios en brazos de una mutua comprensión y renuncia. El amor todo lo vence, incluso los antagonismos cotidianos de los esposos. Extrapolando esta idea (que, por lo demás no es exacta en su totalidad) para llevarla a la vida social, en general, diríamos que libertad (cada individuo) y sociedad (los demás) coexisten gracias a una unión dialéctica similar. O expresado en términos más claros y distintos: supuesto que la "sociedad" no existe como ente o sustancia distinta de los individuos (también en la acepción sustancial aparece como pluralidad de hombres individuales), parece que la armonía superadora de las antítesis sociales ha de venir de cesiones y concesiones recíprocas, de un acuerdo doméstico de los seres libres que conviven. Es, sin duda, en este sentido en el que se mueve la teoría rousseauiana del *Contrato social* y el supuesto kantiano de la coexistencia de libertades.

Diremos nosotros, a propósito del binomio SOCIEDAD-LIBERTAD, puesto en parangón con el de marido-mujer, que esa solución dialéctica, bipartita (3), no nos satisface ni aquí ni allá, ni en la explicación de la concordia conyugal ni en la de la coexistencia pacífica general dentro de la Sociedad. Y no nos satisface porque experimentamos la necesidad lógica y fenomenológica de dar entrada a un prin-

(3) El tránsito de la relación bipartita a la gran pluralidad de la trama social no afecta en lo sustancial a lo que decimos. Siempre la superación de contradicciones se opera por obra y gracia de un factor immanente, la voluntad de las partes. Tal sucede tanto en el pacto sinalagmático como en la unión (*Vereinbarung*).

cipio básico nuevo. Sin negar la utilidad de la explicación dialéctica *binómica*, en que las situaciones y armonías sociales resultan del reajuste y acomodación *inmanante* de los dos términos en contradicción o pugna, entendemos que otras muchas veces, con perdón de Hegel y Marx, es indispensable acudir a la necesidad de un *término tercero* que de manera *trascendente*, desde fuera de la relación de fuerzas antitéticas, solucione el antagonismo o fricción de las mismas. Ya la comparación con el matrimonio resulta altamente instructiva. En el caso de Adán y Eva, solos en el Paraíso, es posible que la superación de sus contradicciones internas tuviera lugar por un puro mecanismo interno, doméstico... aunque quizá nos parecería más exacto pensar en que la armonía matrimonial se lograba merced a la presencia y potencia de un *término tercero*, Dios. En todo caso, el matrimonio en el mundo actual es algo sociológicamente distinto de la unión de nuestros primeros padres. Por lo pronto, hoy marido y mujer empiezan por necesitar un tercer personaje para constituir su pareja legal, el sacerdote; y más tarde se encuentra influidos por los hijos, por otros familiares, por la ley, por la opinión pública, etc. ,que unen (y separan) allende las disposiciones espontáneas conyugales. Podríamos personalizar ese tercer elemento extraño en la Sociedad en general; y entonces, contando con ella, estaríamos autorizados para decir que todo matrimonio es un *ménage à trois* (4). La figura concreta del árbitro, del juez, del amigable componedor y demás *términos terceros* es bien significativa. Se trata de un factor catalítico que no es adversario o contrario de nadie, que ni juega ni interviene, pero que hace posible el juego de la vida social. El simplismo de los dialécticos marxistas o marxistoides no contabiliza ese tercer elemento, pero hay que contar con él, al menos en ciertos casos. En realidad, ese era el significado que la Monarquía social asumía en el pensamiento de Lorenzo von Stein al situarse por encima y fuera de las dos fuerzas antagónicas, capitalistas y trabajadores, para resolver las contradicciones de ellos.

Insistimos en que la convivencia en general, que no es precisamente un matrimonio amoroso, reclama un elemento situado por encima de las contradicciones sociales, LA SUPERACION DE LA CONTRADICCION ENTRE SOCIEDAD (COEXISTENCIA CON

(4) Por lo demás, y con indiferencia hacia los aspectos morales, diremos que ese triángulo puede tener en ciertos casos un valor funcional positivo para la subsistencia del orden matrimonial. *El eterno marido*, de Dostoyewsky puede servir de punto de partida en esta cuestión.

OTROS EN RECIPROCA AMISTAD-ENEMISTAD) (5) Y LIBERTAD (AFAN DE ENTREGARSE A LA PROPIA ESPONTANEIDAD) RECLAMA UN TERMINO TERCERO, EXTRA O SUPRADIALECTICO. También el maridaje sociedad-libertad sólo se concibe como un *ménage à trois*.

Pero cuál es el tercer término que viene a completar el trinomio de la vida social? *Prima facie*, y siguiendo un criterio muy generalizado, podría pensarse en la NORMA, en la regla de conducta externa (*pattern of culture*), que procede de fuera, al no ser expresión del libre criterio de cada uno —con lo que restringe la libertad—; pero que dimanando de la Sociedad en que vivimos y que aceptamos, viene a ser en cierto modo algo a que nos acomodamos voluntariamente. El trinomio sociológico sería pues: voluntad libre (a) más voluntad libre (b) más norma que dirige y armoniza ambas. La libertad quedaría así armonizada con la Sociedad merced a una especie de “novación” suya. No nos convence esta solución rousseauiana y que mucho antes había postulado Cicerón al decir *servi legum summus ut liberi esse possimus*. Y no nos convence porque con esa solución lo que se hace es combinar elementos heterogéneos que no permiten tal combinación. Sociedad y Libertad connotan *hechos reales y concretos*, fenómenos psicosociológicos observables en el tiempo y el espacio y traducibles a fuerzas materiales. La norma es una *entidad abstracta* y, por lo mismo, impotente para dirimir los antagonismos de voluntades, de exigencias sociales imperativos liberales. La norma únicamente es eficaz y real en el mundo de los hechos cuando es aceptada como máxima de conducta por la voluntad... o sea, cuando se convierte en factor parcial de esta última, por lo que no puede ser, sociológicamente hablando, el término tercero, que buscamos. La Sociedad, como fenómeno de convivencia externa o como conjunto de individuos vivientes, y la Libertad como atributo de seres vivos, son una fuerza, un poder. Y con esto nos adentramos en la solución del problema, porque, como con máxima sabiduría política escribió Montesquieu, “*por la naturaleza de las cosas sólo el poder frena al poder*”. *El tercer término de nuestro trinomio va a ser, pues, el poder; y para expresarnos con más rigor científico, la Autoridad. Sociedad, Libertad, Autoridad. ¡Esa es la cuestión!*

(5) No olvidemos que la “sociabilidad” por sí no basta para cimentar la vinculación pacífica y amistosa, pues, como decía Kant, se trata de “la insociable sociabilidad humana”.

Pero ha de tratarse de poder y autoridad *reales y concretos, de seres* eficaces en el mundo de los hechos. Expresiones como “soberanía de la Ley” o del Derecho, tan gratas a los constitucionalistas, a Krabbe y a Kelsen, no pasan de ser a un postulado ideal (de Filosofía política o social, no de Politología o Sociología). No existe más poder soberano (o no soberano) que el de los sujetos de voluntad concretos y vivientes, como ya estableció para siempre Hermann Heller. La duda que ahora se suscita es la siguiente: supuesto que los sujetos poderosos, que las autoridades, están dentro de la Sociedad ¿no viene a resultar que tampoco ahora hemos superado el binomio de origen y que, queramos o no, las contradicciones entre Sociedad y Libertad han de resolverse por dialéctica interna bipartita? El significado de nuestra posición es éste: reducidas a sus términos precisos dentro del realismo sociológico, Sociedad y Libertad quieren decir, como tenemos indicado, coexistencia pacífica y ordenada de voluntades individuales. Y esto sólo se logra cuando por encima de ellas *existe otra voluntad especial que puede conducir al canal de las normas sociales a las voluntades ordinarias, incluso contra el deseo de éstas*. Tal instancia o elemento nuevo es el tercer componente indispensable para resolver el gran dilema de Sociedad *versus* Libertad.

No podemos desarrollar aquí la Cratología que echaba de menos Ramiro de Maeztu. Y tan sólo por exigencias del discurso, indispensables para llegar a las conclusiones que estimamos más certeras, que-remos consignar cinco cosas:

a) Los fenómenos del poder, como todo lo social, tienen la característica de la *bilateralidad*. El que manda puede hacerlo porque el que obedece *quiere* que ese otro mande. Los dos quieren lo mismo... un poco como Carlos V y Francisco I querían lo mismo sobre Milán. Sea como fuere, sólo hay poder social cuando se encuentra obediencia. *Obedientia facit imperantem*.

b) No es lo mismo querer (en cuanto *querer hacer*) y *desear* o *apetecer*. Con mucha frecuencia el que obedece “no desea” espontáneamente y al margen de la relación de poder, hacer lo que hace cuando se somete a un mandato; pero lo hace por sumisión al principio de autoridad, porque se lo han mandado. Es una motivación nueva que se añade a las ordinarias orientadas por el atractivo del fin a realizar. Obedecer en contra de los gustos, deseos o criterios de la norma impuesta, no es obrar contra la propia voluntad. *Voluntas etiam coacta voluntas est*. Supone simplemente que en la coyuntura de que se trata se posponen el propio deseo y el propio juicio teleológico al principio de autoridad.

c) Porque autoridad es eso: la fuerza del poder que penetra en las voluntades y conductas ajenas sin necesidad de recurrir a la pura coacción física directa. Aunque se obedezca por puro temor a las sanciones, se obedece voluntariamente; siempre queda a la voluntad la opción de la rebeldía o desobediencia. Pero ese extremo recurso no califica el auténtico poder social. Si los cañones son la *última ratio regum*, como entendía Luis XIV, y si la estaca es la *última ratio patrum* —como NO entendemos nosotros—, la verdadera esencia del vínculo mando-obediencia no consiste en ese último extremo, sino precisamente en *impedir que llegue*. Lo que se consigue cuando el sometido acepta y acata de alguna manera el privilegio de mandar. Y eso es la Autoridad, eso es la fuerza moral del poder. Moral decimos, no en sentido ético, sino en sentido sociológico, como expresión de que los de abajo someten su espíritu y no su cuerpo (como en la violencia física simple) a los de arriba.

d) Esto se traduce en los expedientes o principios de *legitimidad*, creencia de que el que manda “tiene derecho” a hacerlo. Bien entendido que se trata de legitimidad “subjetivamente entendida”, como dice Max Weber, de “legitimidad desde abajo”, diríamos glosando a G. Ferrero; o sea, no la que se postula apriorísticamente desde una cierta *Weltanschauung* en el plano de la Filosofía social sino la que se induce a posteriori por la ciencia social neutral a partir de las creencias y vivencias de los hombres vivientes que se encuentran bajo el manto del poder. En este sentido, diríamos que el régimen soviético es legítimo si los rusos lo tienen por tal. Y entonces para ellos el poder soviético tiene autoridad. La contrapartida del poder así legitimado es la *disciplina*, la disposición para obedecer de manera normal, acrítica y continuada.

e) Finalmente, y como remate de nuestra premisa mayor, señalaremos que *El Principio de Autoridad*, base de la armonía de Sociedad (aguantar a los demás) y Libertad (hacer el puro capricho), representa la superación de cualquier explicación mecanicista de la Sociedad. No es que el orden social exista porque tiene lugar un equilibrio mecánico de fuerzas, como se produce el orden natural físico, sino porque se llega a una componenda espiritual cuya resultante es el equilibrio social. Por consiguiente, y esto es decisivo a nuestros propósitos, cuando se habla de *fuerzas del orden stricto sensu*, no debe pensarse únicamente ni aun de modo primario en las puras fuerzas de la pura coacción física, en las que tienen los cañones o la estaca, sino en las *fuerzas del orden moral*, en las que descansan en cierto acatamiento

por parte de los que sufren su presión. Sin eso, no existirá orden social, no habrá superación del antagonismo Sociedad y Libertad, sino un mero orden físico, en que nada se moverá. La paz reina en Varsovia, también se vive tranquilo en los calabozos. No es ese el tercer término que tratamos de escudriñar junto a los de Sociedad y Libertad. Y juzgamos que para una aproximación al problema nos ha de servir mucho una profunda y larga meditación sobre los sucesos parisinos de mayo de 1968, en que hubo unas semanas en que lo único que defendió a la SOCIEDAD (la convivencia pacífica y ordenada) contra la LIBERTAD (entendida como abuso del término libertario), no fueron las *Fuerzas del orden moral* (el Gobierno y el régimen), sino las *Fuerzas del Orden físico*, los pobres guardias republicanos. Eso queremos contemplar ahora.

* * *

II

LA PREMISA MENOR: LOS HECHOS PARISINOS DE MAYO DE 1968

La historia y la sociología no pueden conformarse con simples descripciones de hechos externos, sino que han de aspirar a completar su perfil inteligible escudriñando las causas que los producen. Bien entendido que los sucesos de importancia no son causados pura y simplemente por otro que surge *ex nihilo* en el campo de la historia. Los criterios metodológicos de base aquí son dos: la verdadera y profunda causa no está en un acontecimiento aislado (que, a lo sumo, valdrá como “precipitante”), sino en la *situación total* existente; y, a su vez, esta situación ha de comprenderse a partir de los *antecedentes* generales. Un historicismo exacerbado podría aspirar a remontarse indefinidamente por el hilo de la historia, un poco en paralelo con la “prueba diabólica” de los juristas, llegando al pecado de Adán y Eva como causa remotísima e inicial del mayo francés. Pero nosotros cortamos ese hilo muy de cerca y nos limitamos a los precedentes que nos dan la segunda guerra mundial y su posguerra. Como tantas y tantas veces, aceptamos aquí la “interpretación bélica de la historia” de Ortega y Gasset, según la cual no son la economía y los medios de producción los que explican la historia, como pensaba Marx, sino la guerra y los

medios de destrucción. En 1939 tuvo lugar una explosión de brutalidad humana aún más feroz que la de 1914 y, sin duda, esa “colada” existencial vino a limpiar o a manchar muchas cosas, sentando las bases de otras decisivas. Por eso, creemos que tomar tal fecha como punto de partida es lo más racional.

Por lo pronto, hubo a la sazón una prueba de que el impulso tanático, de destrucción y muerte (destacado por Freud con motivo de la primera guerra mundial) es algo inherente a la naturaleza humana, mucho más que el de “conmiseración” que encontraba Rousseau. Por lo menos, se probó que la civilización no pasa de ser un barniz superficial de ese instinto brutal, presto a disiparse en cualquier instante. *Y el trauma de 1939-1945 vino precisamente a reactivarlo y a ponerlo en acción.* En ese período de tiempo se dieron las incalificables acciones bélicas y no bélicas de los campos de concentración nazis y rusos, la matanza de la fosa de Katyn, los bombardeos de Coventry, Londres, Hamburgo, Berlín, Dresde, etc. Y, sobre todo, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki que verosíblemente han contribuido en muy gran escala a crear el espíritu colectivo mundial que impera hoy en día. Una impresión somera y *a priori* podía haber pensado que tanta brutalidad serviría de exutorio psíquico y de lección moral para conducir a una depuración de los impulsos tanáticos, con lo que las sociedades podrían entregarse al plácido mundo de la suavidad, serenidad y ausencia de problemas, donde el principio de autoridad podría descansar o relajarse. No ha sido así, sino todo lo contrario, como tras una grave enfermedad no adviene la salud, sino un estado permanente de morbilidad. Hubo, sí, dos períodos en que aquello pudo ser imaginable. En 1945 hubo una natural alegría como consecuencia del fin de la guerra; pero sobre tanta ruina y tan tristes recuerdos y sobre tan sombrías perspectivas no pudo alzarse la gran esperanza de los años veinte. La alegría fue fugaz. Los que habían participado activamente en la lucha quedaron moral, psíquica y aun somáticamente tarados o agotados; los que no participaron en ella, pero tenían ya conciencia de las cosas, quedaron asombrados y asustados, con su propia tara traumática; los que ya vivían teniendo menos de seis o ocho años recibieron seguramente traumas profundos como consecuencia de las privaciones, los terrores y demás hechos anómalos que afectarían a la formación de su personalidad subconsciente. Y todavía los que a partir de 1945 iban naciendo dentro de la nueva civilización hubieron de formarse bajo el imperio del temor atómico y de la guerra fría. Creemos que ahí, en Hiroshima y Nagasaki, en el bloqueo de Berlín, etc., está el origen

de buena parte de lo que ha pasado después; más que puede estarlo en el influjo de las ideologías abstractas. La desintegración del átomo tuvo que hacer penetrar, más que en el pensamiento en la psique entera, la sensación de que la *Naturaleza* en que vivimos es algo frágil y desintegrable, en cuya estabilidad protectora ya no podemos fiar. Al menos, esa fue la impresión que yo recibí al tener noticia de la explosión de Hiroshima. Por su parte, la guerra fría hubo de traer el pensamiento y la sensación de que la *Sociedad* en que nos ha tocado vivir también es algo frágil, desintegrable, inquieto, molesto y hostil. Calculando en términos colectivos sobre los fenómenos de convivencia, la posguerra ha potenciado al máximo la idea de la “insociable sociabilidad humana” de Kant. Parece ser que el comienzo de la *pax romana* devolvió la tranquilidad centro y fuera del Imperio (*quies* y *pax*). Quedaron las guerras localizadas del *limes* y perturbaciones interiores —sobre todo, con el tránsito de un Emperador a otro—; pero hubo, por lo menos, una ilusión de paz en que pudo mecerse el hedonismo pagano. Creemos, en cambio, que en nuestra época nadie o casi nadie cree en la *pax mundialis* de la ONU. En suma, la posguerra de 1945 no ha tenido el cándido optimismo de los años posteriores a 1918 ni el despreocupado cinismo de la era de Augusto y sus sucesores. Tras Versalles, ilusión; tras Actium, despreocupación; tras Teherán, Yalta y Postdam, no hubo ilusión, pero sí preocupación.

Decíamos que las ilusiones de la paz se esfumaron pronto; y en lo que afecta a nuestro tema, podríamos asegurar que *Sociedad* y *Libertad* (en lo interior y en lo internacional) se empezaron a debatir en conflicto dialéctico. La ONU parece unir, pero la división en dos bloques opera en contrario. El panorama interior de los Estados, desvanecida la “unión patriótica” de la guerra, toma a menudo matices poco sociales. Piénsese, sobre todo, en Francia, en Italia, en el despertar del Tercer Mundo. Si el triunfo de las democracias parece ser una promesa de libertad, la contradictoria existencia y expansión de las llamadas democracias populares venía a ser una amenaza para esa libertad. En cuanto al principio de *Autoridad* vino a encontrarse en 1945 en situación muy comprometida, ya que toda tentativa de expresión suya, aunque estuviera justificada, era bloqueada fácilmente con el anatema de “fascismo”. Y otro tanto pasó en la esfera internacional donde la diarquía informal de Estados Unidos y Rusia tampoco favorecía la creación de un clima de respeto al poder supranacional.

Sin embargo, hubo un segundo período en que pareció resucitar la fe y la ilusión en la armónica y libre convivencia interna e interna-

cional. Con los años cincuenta se consolidan las economías de los países afectados por la guerra, se calman las agitaciones sociales, termina la guerra de Corea, comienza el “deshielo” poststaliniano y acaba la guerra fría. ¡Felices años cincuenta! Todavía, decimos, resurgió la ilusión de una *pax mundialis* y de un gran bienestar, no faltando mentes no muy agudas que pronosticaron la liquidación del temor a la guerra atómica, el fin de las huelgas y, consiguientemente, una especie de luna de miel entre Sociedad y Libertad con una oportuna y discreta retirada de la Autoridad. Pero casi inesperadamente se deshizo ese tinglado idílico, y los años sesenta iban a traer una situación completamente nueva, que es la que ahora padecemos. Su origen estaría en un personaje colectivo relativamente nuevo, los estudiantes, y su signo creemos que queda perfectamente dibujado con una breve expresión: *crisis de la autoridad*; pero de la autoridad en todos los terrenos. La luna de miel de Sociedad y Libertad se ha acabado merced a los excesos de la segunda, que anuncian la destrucción de toda convivencia, sin que de momento las fuerzas del orden puedan restablecer el equilibrio. *Queremos llamar la atención sobre el significado que aquí toma la expresión FUERZAS DEL ORDEN*. No nos referimos a la policía, a los “grises” o a la guardia republicana francesa, que sólo son factores materiales de autoridad. Nos referimos a fuerzas espirituales, morales o ideológicas con auténtica “autoridad”, como la que tenían los senadores romanos hasta el siglo I a. de J. C., cuando eran capaces de hacerse respetar sin necesidad de fuerza pública, de *vis armata*. Nos referimos concretamente a esas fuerzas que faltaron en la primera fase de los sucesos de mayo y durante la cual sólo quedó en la calle la guardia republicana con órdenes de no disparar.

Pero veamos muy brevemente la secuencia de los hechos en que se fue disolviendo la ilusión de los años cincuenta:

a) Todo empezó en Estados Unidos con la aparición de la “nueva izquierda” en 1960 con “sentadas”, marchas de paz, etc. Se trata de una protesta radical (mucho más que el radicalismo de los años treinta), sin objetivos generales precisos, de una exigua minoría estudiantil reclutada entre elementos de la clase media acomodada. Es en el otoño de 1964 cuando en la Universidad de Berkeley empiezan las grandes “sentadas”, reproduciéndose los disturbios en los tres o cuatro años siguientes en Berlín, Strasburgo, Nanterre y otros lugares.

b) He ahí los precedentes de mayo del 68 en París. Más inmediato a este acontecimiento está la gran algarada de *Anthonu*, primavera de 1967, en que los estudiantes consiguieron por la violencia el

“derecho” a entrar en las habitaciones de las chicas. El Director de la Residencia tuvo el rasgo de autoridad (?) de consentirlo, si bien con dos restricciones: el acceso a los cuartos no sería posterior a las once de la noche y si se trataba de menores, haría falta el consentimiento de los padres. Huelga decir que el ejemplo cumdió a otros lugares, consiguiéndose la derogación del “reglamento de ese santuario de la pureza y de la castidad de las jóvenes de Francia”.

c) La agitación se transmitió a Clermond Ferrand, Nantes, etc., aunque volvió a Nanterre, en cuyo curso 1967-1968 iría culminando el movimiento. Se rechaza la dirección de la UNEF, se arremete contra la Psicología y contra la Sociología y, en particular, contra los exámenes, “la Bastilla universitaria” que era preciso asaltar.

d) El 22 de marzo de 1968, con motivo de la detención de seis estudiantes anti-Vietnam, se organiza un gran mitín de protesta, anti-capitalista y con exaltación al máximo de la violencia. Sin embargo, de momento no se logra nada positivo.

e) El primero de abril algunos alumnos de Sociología de Nanterre se niegan formalmente a examinarse. Se cierra esa Universidad. Se traslada la agitación a la Sorbona, que es clausurada el 3 de mayo. Y empiezan las manifestaciones, las represiones, las barricadas. Es de señalar que el poeta Luis Aragón hubo de sufrir en una ocasión un gran abucheo al glorificar la Rusia staliniana.

f) La noche del 10 al 11 de mayo fue la gran “noche de las barricadas”, donde, como arriba decíamos, la autoridad no tuvo más acto de presencia que el puramente material del asalto a las barricadas por los guardias republicanos.

g) Ante la pasividad de las auténticas autoridades, a partir del 13 de mayo los sindicatos y los partidos políticos acuden —aunque con desgana— a la huelga general. Y desde el 14 se ocupan Facultades universitarias, factorías, fábricas, incluso entidades completamente ajenas al problema social o al universitario, como los locales de la Federación de Fútbol y de alguna Caja de Subsidios Familiares.

h) Es de la mayor importancia destacar que no se trató de una huelga general organizada desde arriba, sino de una pluralidad de huelgas “salvajes”, espontáneas, caracterizadas por hechos nuevos: 1.º esa generalización de la espontaneidad en cada empresa (al menos no presionaban los jefecillos formales clásicos); 2.º no fue un movimiento total: muchas empresas no se adhirieron, en otras sólo parte del personal; 3.º destacan como elementos activos, no los obreros, sino los ingenieros y técnicos; 4.º se ocupan los lugares de trabajo por

cuenta exclusiva del personal correspondiente; 5.º se trata de establecer una autogestión absolutamente democrática, con asambleas permanentes y delegados removibles en cualquier instante; 6.º frente a la C.G.T. y frente al P.C. se forman comités especiales, en un total desbarajuste. Daniel Cohn Bendit, protagonista y narrador de los sucesos, dice que en las Facultades llegó a haber simultáneamente media docena de Comités.

i) El Gobierno sigue pasivo, como asombrado, y los patronos, naturalmente, adoptan en lo posible una actitud de transigencia. Los únicos que se oponen al movimiento son las “fuerzas del orden material”, pese a lo cual no salen bien libradas en las críticas que se les hacen por los elementos burgueses, por los periódicos y medios audiovisivos de comunicación.

j) La debilidad del Gobierno se manifiesta expresamente, no ya en su total incapacidad de reacción, sino en la amnistía concedida el 22 de mayo y en el discurso de De Gaulle del día 24, completamente apagado, sin energía y anunciando que el país iría al referendun.

k) El mismo día 24 se produce una gran manifestación —separadamente los obreros y los estudiantes—, culminando la violencia la noche del mismo día.

l) El día 25, por fin, Pompidou anuncia que se procederá con energía. De Gaulle parte con destino desconocido.

ll) El día 30 nuevo discurso de De Gaulle, de tono completamente nuevo. *No me voy*; y en vez de referendun, se celebrarán elecciones. Inmediatamente, gran manifestación de apoyo al régimen. Cohn Bendit, que cifró en 200.000 el número de participantes en la manifestación de los revolucionarios, dice que ahora intervinieron “varios cientos de miles” de ciudadanos.

m) A partir de entonces se observa cansancio en los revoltosos. Y ya viene el “deshielo” revolucionario con la progresiva vuelta al trabajo, habiéndose conservado pocas ventajas, con luchas entre trabajadores y estudiantes que se oponían al reintegro al trabajo de los primeros.

n) ¿Y después? Han pasado 7 años desde ese “magno” acontecimiento. Las algaradas estudiantiles han proseguido esporádicamente; y en este plano es del mayor interés lo que hubimos de leer en una crónica de ese gran periodista que es Luis González de Linares. Los estudiantes, o gamberros amparados en ese título, se dedicaban de vez en cuando a quemar automóviles, asaltar tiendas, etc. Y la noche del cinco de junio de 1971 los pocos policías que estaban situados

en el Barrio Latino se replegaron. Los revoltosos se envalentonaron y arremetieron contra los establecimientos. A la petición de auxilio hecha a la Prefectura, que estaba muy cercana, se contestaba que estuvieran tranquilos, que “se han tomado todas las medidas”... pero no aparecía la fuerza pública. Al cabo de dos horas, durante las cuales se asaltaron y saquearon 17 establecimientos, aparecieron “las fuerzas del orden” y naturalmente éste se restableció. ¿Qué había pasado? Que la policía se había hartado de intervenir para proteger a los “elementos de orden” que casi siempre censuraban su “brutalidad” y se ponía de parte de los estudiantes, y creyeron conveniente dar una lección a esa burguesía, si no “alegre y confiada”, sí tristonra y cobarde.

* * *

III

CONCLUSIONES

Si tratamos de interpretar esos acontecimientos a la luz de los principios generales de la ciencia social, el primer diagnóstico no ha de ser nada difícil: en mayo de 1968 se produjo una ruptura de equilibrio entre *Sociedad* (con sus exigencias de convivencia ordenada) y *Libertad* (como expresión de la espontaneidad sin freno), y todo por plena claudicación de la *Autoridad*.

Pero el fallo del principio autoritario no hay que verlo sólo en la primera pasividad del Gobierno, sino que hay que calar mucho más hondo:

a) Hubo, sin duda, durante dos semanas una *inacción gubernamental* sólo explicable, a nuestro juicio, por dos razones. En primer lugar, el Gobierno se encontró con algo inesperado, *con algo para lo que no estaba preparado*. Recluidas las autoridades en su torre de marfil, ignoraban el estado de ánimo de la masa estudiantil y trabajadora. Recordemos que Francia se encontraba a la sazón bajo el imperio del gaullismo, sistema más personalista y carismático que democrático; y aquello, la explosión de violencia (6), la negación, no ya del principio

(6) Violencia relativa, porque (y esto es uno de los aspectos más simpáticos de las algaradas de mayo), según nuestras noticias, solamente hubo violencia contra las cosas y prudentemente contra la personal acción de los agentes de la autoridad, pero no hubo *paseos y masacres* —por tratarse de Francia nos permitimos este galicismo.

abstracto de autoridad, sino de la majestad concreta del General De Gaulle (*¡dix ans, ça suffit!*, decían los contestarios, sin insultar demasiado), la alteración desmedida de la paz burguesa... todo eso era algo para lo cual los gobernantes, incautamente acunados en la tranquilidad de los años cincuenta, no tenían afrontada una disposición de ánimo conveniente. Incluso se dice que el general De Gaulle, de cuyo valor físico nadie puede dudar, se hallaba asustado temiendo que las turbas asaltaran El Elíseo. Pero en segundo término, y junto a esta causa que podríamos llamar simplemente psíquica, concurrió otra de carácter noético o espiritual. Los gobernantes no reaccionaron inmediatamente —como era su deber— *porque no tenían tranquilidad de conciencia*, porque más o menos subconscientemente sentían y pensaban que su situación no estaba justificada. Max Weber ha hablado de un “confort psíquico”, basado en la creencia en la propia legitimación, por el cual pueden disfrutar plenamente del confort físico del poder sin remordimientos ni escrúpulos de conciencia. Pues bien, nos tememos que en aquella fecha los gobernantes franceses carecieron de ese confort psíquico, de esa fe en su propia autoridad, y sufrieron una inhibición.

b) Probablemente esa actitud nada elogiabile de la autoridad se agrava si pensamos que, inhibidos y temerosos en su puestos de mando supremo, no hicieron más que enviar contra los revoltosos a las *fuerzas del orden...* a las fuerzas del orden físico o material. Y esto es lo más grave que puede suceder al poder: recurrir a su *última ratio* material, no osando esgrimir su *media* y *rational ratio* de la autoridad moral. *Esto es negar el poder legítimo.*

c) Por otra parte, la claudicación nada elegante de las autoridades se manifestó en otros hechos menos graves que el pase de libre circulación que se dio a la gamberrada, pero muy sintomáticos también. Nos referimos a la actitud de la autoridad académica de Anthonu al poner pequeñas trabas a las exigencias de “amor libre” de los estudiantes (actitud seguida en cadena por otros tantos capitostes universitarios); y también al gesto “enérgico” del Ministro de Excombatientes que, al tener conocimiento de que Cohn Bendit se había hecho “pis” (palabra también de origen gálico) en la tumba del soldado desconocido —o, al menos, tuvo un gesto simbólico en ese sentido entre grandes aclamaciones—, en vez de aplicar disposiciones penales en vigor, organizó una manifestación y acto de desagravio. ¡Nos imaginamos la reacción de Millán Astray, ministro o no, si se entera que se había efectuado una profanación similar contra los caídos de la Legión!

d) Porque, adviértase bien, la claudicación indigna frente a la violencia estudiantil no se produjo sólo en el poder, en la autoridad del Estado, sino también en la Sociedad, es decir, en los estamentos privilegiados que representaban la Sociedad francesa. La reacción social fue tan nula como la política. Incluso los burgueses más favorecidos por la sociedad de consumo parece ser que se complacieron en llevar bocadillos y cervezas a los “héroes” de las barricadas. Esto explica que en junio de 1971 los guardias, insultados y vejados, se negaran a proteger a esos ciudadanos complacientes. Los cuales —parece ser también— empezaron a pensar en la creación de *milicias burguesas*, o sea de particulares que los protegieran físicamente. Quiere decirse que no reaccionaron con vistas a recuperar su autoridad moral, sino pensando en la autoridad de la fuerza. *Tampoco reaccionaron buscando amparo en un principio de legitimidad, sino en la última ratio.*

e) Todo lo dicho hasta ahora podrá interpretarse como un alegato izquierdista de los sucesos de mayo. Quizá sea así. Pero como al buen pagador no le duelen prendas (que diría Sancho Panza) y como la ciencia social debe ser neutral frente a todos los valores e ideologías, queremos continuar nuestro diagnóstico consignando que *la claudicación o fallo de la autoridad (en cuanto superioridad reconocida) tuvo lugar también dentro de las organizaciones y grupos de la oposición, dentro de la izquierda. Porque acaso la enseñanza más instructiva que nos imparten los sucesos a que nos referimos es que entonces falló el principio de autoridad, no ya en el Gobierno o en la sociedad oficial u oficiosa, sino también en las organizaciones antigubernamentales y contrasociales.* Los sucesos se desencadenaron en contra de los deseos y propósitos de las instancias que ocupaban el poder, pero también contra los propósitos y deseos de la Unión Nacional de Estudiantes Franceses, de la C.G.T., del Partido Comunista e incluso de la Confederación Francesa Democrática de Trabajadores (7). Es decir, que no fracasó la autoridad del poder constituido, sino también la autoridad de la oposición, de los aspirantes al poder. La prueba documental y fáctica es aplastante en este terreno.

f) Ocioso es decir que para nada contó la posible “autoridad” de los empresarios, de los padres de familia... o de la Iglesia.

(7) Así se denominó la antigua Confederación Francesa de Trabajadores Cristianos, cuando, a principios de los años sesenta, llamarse “cristiano” se convirtió en algo vergonzoso.

g) Y aún podemos rematar este juicio diciendo que también falló plenamente *la antiautoridad de los contestatarios*. Estos no consiguieron nada, salvo un desahogo de pasiones que duró algo menos de un mes. Cohn Bendit achaca la culpa del fracaso a los “crápulas stalianianos”, a los comunistas oficiales, que frenaron —dice— el ímpetu revolucionario, impidiendo, por ejemplo, la ocupación de los Ministerios de Hacienda o Justicia en uno de los momentos cruciales. Y bien, preguntamos nosotros, ¿qué hubiera sucedido tras esa ocupación? Sin duda lo mismo que acaeció tras las numerosas ocupaciones de centros de trabajo y de enseñanza: *Nada*. Los contestatarios dirigentes (porque siempre la anarquía activa está dirigida) vieron disolverse su clientela poco a poco. Los trabajadores volvieron al trabajo —sin más que los logros de Grenelle, mezquinos en comparación con las pretensiones de la revolución—; los estudiantes se cansaron de agitaciones sin objetivo; los complacientes burgueses llegaron a asustarse y organizaron la gran manifestación pro De Gaulle.

h) ¿Y qué de la autoridad? La Sociedad francesa y sus Libertades se salvaron por la acción conjunta de tres factores: esa incapacidad de los revolucionarios como negación de la negación de la autoridad, la actuación de las fuerzas del orden físico (agentes de la autoridad, que no autoridades) y la tardía actitud enérgica de Pompidou y De Gaulle, *cuanto éste consiguió el apoyo de los paracaidistas de Massu*, segunda línea de resistencia de las fuerzas físicas.

i) Estos acontecimientos, con su remate grotesco y ridículo para unos y para otros, se han interpretado de muchas maneras. *Révolution introuvable* la definió Raymond Aron; la *Révolution retrouvée* parece estimarla Alain Touraine, cuando ve en ella la esperanza del futuro, como movimiento antielitista, igualitario y comunitario, como *comunismo utópico*. A nuestro juicio, en el mayo-junio de 1968 en París lo que se descubrió fue sencillamente una cosa: un fenómeno complejo, pero cruzado por una misma señal. Hubo crisis de la autoridad gaullista, sólo salvada por los guardias republicanos y la aproximación de los paracaidistas; hubo crisis de las fuerzas antigauillistas (singularmente de los comunistas) que no supieron obrar ni como fuerzas de orden ni de contraorden; crisis del *élan* anarquista, que se encontró pasmado y sin saber qué hacer cuando parecía que triunfaba; crisis del espíritu burgués, incapaz de reaccionar en defensa de sus intereses. En suma, una *revolución imposible* que, pese al juicio de muchos (incluso de muchos católicos), no hizo más que poner de manifiesto la falta de fe de tirios y troyanos. Porque si los contestatarios

negaban los valores vigentes, no debían tener mucha fe en los suyos cuando tan fácilmente los abandonaron al encontrar un síntoma claro de resistencia de la autoridad.

j) Y para terminar, recogiendo estos hechos como una enseñanza, diremos que nuestro pronóstico no es muy halagüeño: desde ahora lo único que empieza a tener fuerza como elemento ordenador de la *Sociedad* y de lo que va quedando de *Libertad*, es la *Autoridad no moral, sino física*. A las ideologías de todo cuño, en franca decadencia, capaces de buscar un principio espiritual legitimador del poder social, sucede la ideología de la época: el ideal de vivir bien y en paz, *como sea*. Y esto no hay que buscarlo en la derecha ni en la izquierda, sino en la *vis armata*. Hasta ahora nada nos ha forzado a rectificar el pronóstico que hicimos en esta Corporación hace dos años. Se aproxima la era del César y sus pretorianos. Las recientes elecciones francesas, con su nota de sensatez, pueden engañar acerca de lo que pasa o puede pasar en Francia. Juzgamos que ni los electores que votaron por Giscard ni los que prefirieron a Mitterand —salvo pocas excepciones— se pronunciaban por un programa político-social “hasta perder la vida”. Utilizaron el mecanismo democrático para hacerse la ilusión de que ellos, los votantes, el pueblo francés, era alguien; pero estamos casi seguros que si un día cualquiera se “reencuentra” efectivamente la revolución, lo único que va a poder resolver las cosas es la autoridad con fuerza física, la *vis armata*. De ella ha de depender el futuro de Francia, como parece que ha dependido en Chile, en Portugal y... Dios dirá.