

## EL BINOMIO AUTORIDAD-POTESTAD Y LA CONDENA AL SOLDADO REBELDE: HACIA UN DISCERNIMIENTO DE LA ALEGORIZACIÓN CRISTIANA

*Horacio Acevedo*  
*IES Chacheiras-Teo*

Entre los motivos que me animaron a participar en el Congreso sobre «El universo simbólico del poder en el Siglo de Oro» quisiera destacar el de la oportunidad que me ofrecía de rendir un humilde homenaje a la figura del insigne profesor que fue de esta Universidad de Navarra don Álvaro d'Ors, y ello no sólo por venir como vengo desde Santiago de Compostela, a cuya Facultad de Derecho dedicó don Álvaro la otra mitad, la primera, de su vida docente, sino por la admiración que hace años profeso a una de las figuras para mí señeras del pensamiento hispánico del siglo XX.

He de señalar que en pocos autores he encontrado una sensibilidad histórica de tan exquisita finura y aunque no conozco más acercamientos explícitos suyos al Siglo de Oro que los estudios que dedicó a Vitoria y Gracián<sup>1</sup>, creo que el artículo en el que Rafael Zafra confiesa su sorpresa ante la experiencia que le supuso dejarse llevar de la mano de d'Ors, muestra a las claras la fecundidad de su pensamiento en nuestro campo de estudio. En esa confesión Zafra revela que su apoyo le permitió desentrañar las claves de interpretación de la literatura emblemática de un modo mucho más profundo de lo que en un primer momento había pensado<sup>2</sup>, siendo la guía dorsiana de la que se había servido la de la diferenciación entre autoridad y poder que estableció el derecho romano clásico y que d'Ors convirtiera en auténtica columna vertebral de su legado.

<sup>1</sup> D'Ors, 1947 y 1954. Sobre Gracián, D'Ors, 1948.

<sup>2</sup> Zafra, 2009, p. 292.

Acevedo, H., «El binomio autoridad-potestad y la condena al soldado rebelde: hacia un discernimiento de la alegorización cristiana», en *El universo simbólico del poder en el Siglo de Oro*, ed. Á. Baraibar y M. Insúa, Nueva York/Pamplona, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA)/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, pp. 9-24.

Bien es verdad que se echan en falta reediciones actualizadas de los escritos dorsianos pero también se debe reconocer la excelente tarea divulgadora llevada a cabo por sus discípulos, tales como el sucesor en su cátedra, don Rafael Domingo, o por investigadores como la también doctora por esta universidad, doña M<sup>a</sup> Alejandra Vanney, quien recientemente ha dedicado un magistral estudio a la filosofía jurídica de don Álvaro titulado *Libertad y Estado*. De este estudio quisiera comenzar citando el inicio de uno de los apartados en los que divide el capítulo titulado «Desarrollo histórico del Estado Moderno en el pensamiento de Álvaro d'Ors»:

El Estado moderno surge como contraposición y negación de las convicciones del Antiguo Régimen, que se caracterizaba por una firmeza de ideas difícil de comprender hoy [...] Existía una convicción generalizada acerca de verdades que están por encima del hombre y que no se ponen en duda: Dios existe, prevalece una norma moral inalterable, la monarquía (en la que el rey reina y gobierna) es el sistema más justo y conveniente para el buen gobierno de los pueblos, un tipo de interés o margen de beneficio superior al diez por ciento es, a todas luces, una injusticia, y muchas más. Todas estas seguridades desaparecerán en el Estado moderno; unas enseguida; otras, años más tarde<sup>3</sup>.

He escogido este párrafo pues me permite introducir una convicción acerca de las dificultades que encontramos los críticos modernos a la hora de entender el mundo del Antiguo Régimen y que se antojan a veces insalvables, si de lo que se trata es de comprender la singular naturaleza de la Monarquía Hispana o, más en concreto, de las formas de alegorización específicamente cristianas que encontramos en nuestro teatro áureo.

A esta convicción me llevó la redacción de una tesis doctoral aún inédita en la que indagué en las posibilidades de reescritura de la Modernidad que ofrece el teatro calderoniano, posibilidades que intenté mostrar desde *La vida es sueño*. Planteé por ello una lectura de la comedia y el auto *La vida es sueño* desde el nuevo umbral científico abierto por la teoría antropológica de René Girard, un auténtico cambio de paradigma en la epistemología contemporánea ante el que pude demostrar cómo la obra de Calderón permitía situar las piezas que el propio Girard confiesa no haber podido en-

<sup>3</sup> Vanney, 2009, p. 104.

cajar, ni siquiera con la ayuda del teatro de Shakespeare, siendo estas piezas las que explican ese hilo conductor que permite establecer en la cultura occidental la historia de las distintas formas de alegorización, o realidades que por tales han sido tomadas, como puede ser la interpretación tipológica o figural.

El discernimiento del trasfondo alegórico de *La vida es sueño*, la capacidad que tiene para explicar el puente que comunica la comedia con el auto sacramental y su contraposición a los trasfondos simbólicos modernos, desde los que dichas obras han sido habitualmente interpretadas, fueron los principales temas abordados en dicho estudio.

No es de extrañar, por tanto, que tuviera que acudir al tesoro de la venerable tradición hermenéutico-exegética del catolicismo y que hiciera más distinciones del tipo de las que el padre Alonso Schöckel establece en sus *Comentarios a la Dei Verbum*, a saber: «la alegoría específicamente cristiana no es ni la alegoría retórica, en la que se busca una correspondencia entre dos planos sensibles, o entre un plano sensible y otro espiritual, ni es la alegoría pagana, que niega la historia y la suplanta con ideas». Para Schöckel,

la verdadera alegoría cristiana es la que afirma una correspondencia entre hechos antiguos y nuevos en la dimensión del misterio, con consecuencias para la vida cristiana, pues pone a Cristo como centro y clave de inteligencia, o sea, es la alegoría que toma a Cristo como categoría hermenéutica<sup>4</sup>.

La aplicación de esa gran tradición exegética me permitió advertir la confusión que existe en la actualidad a la hora de interpretar las distintas formas de alegorización que aparece en los autos y que hay que buscar en la pérdida de orientación originada en la comprensión de la tradición cristiana por el proceso de racionalización de la Modernidad. De todos modos, y por publicaciones recientes que he visto aparecer, sospecho que se está abriendo un nuevo mundo a la comprensión del género sacramental.

Advierto, no obstante, que las dificultades que encontré al estudiar el trasfondo alegórico en el teatro no sacramental fueron quizás mayores...

<sup>4</sup> Alonso Schöckel, 1969, p. 537.

En efecto, y ante esas dificultades tengo que agradecer al umbral científico abierto por la hipótesis antropológica de la víctima propiciatoria de Girard el acceso a una racionalidad que facilita la comprensión tanto de la revelación cristiana como de los diferentes grados de asimilación de nuestra naturaleza sacrificial que puede alcanzar una determinada sociedad.

El profesor Cesáreo Bandera ya había aplicado con maestría la teoría de Girard a nuestro Siglo de Oro y al teatro calderoniano en particular, aportando además un excelente análisis de la función que en la Modernidad han tenido los encubrimientos victimarios<sup>5</sup>, es decir, esas estrategias, epistemológicas incluso, que desarrollan formas de ocultamiento de nuestra inherente vinculación con las víctimas, vinculación que es incluso capaz de explicar, según Girard, el propio proceso de hominización, y de la que, en definitiva, sólo hemos llegado a tener noticia gracias a serenos revelada en la cruz por nuestro señor Jesucristo.

Mi aportación amplía la perspectiva histórica sobre la Modernidad que propone Bandera al abordar un contexto histórico que este no atiende, a saber, el de la función de dique, barrera o *kat-echon* que llevó a cabo el carácter misional y universalista de la Monarquía Católica.

Sobre este concepto de *kat-echon* hay que decir que está sacado de la segunda carta de San Pablo a los tesalonicenses y que designa la fuerza histórica capaz de retener la aparición del Anticristo. Es un concepto que desempeñó un papel esencial en el pensamiento histórico y político de un gran amigo de don Álvaro, el jurista alemán Carl Schmitt, quien tras estudiar la función de «katechon» asumida por el Sacro Imperio medieval entendió que la llegada del Anticristo no sucederá únicamente al fin de los tiempos, pues continuamente aparecen sucesivos Anticristos que preceden al triunfo del definitivo.

Como recuerda Dalmacio Negro, esta idea ha sido muy eficaz en el *ethos* hispano y sin duda contribuyó a desviar la atención en España por la forma política del Estado, siendo para este autor «uno de los secretos de la Monarquía de España, ya que hay que entender que el pensamiento político español de los siglos XVI-XVII es pura

<sup>5</sup> Bandera, 1997.

teología política, y no ciertamente como una concepción secundaria o circunscrita a ciertos círculos»<sup>6</sup>.

No dudo, por tanto, que a la hora de acercarnos a *La vida es sueño*, por ejemplo, debamos de ser conscientes, como pide Rico, de su naturaleza teatral, pero tampoco creo que debamos olvidarnos de contextos como el histórico-político, más aún teniendo en cuenta circunstancias como el rompimiento de la paz con Francia el mismo año de su estreno, el de 1635, ya que, tal como recuerda Jover:

esa declaración de guerra presentaba de forma ya insoslayable un drama aplazado a lo largo de la Baja Edad Moderna, el «drama de la modernidad» entre la pretensión de una Catolicidad universal defendida por España y el sistema leviatano, moderno, de equilibrio entre Estados desconocedores de toda superior norma ética<sup>7</sup>.

Aunque solo sea por tanto por acercarnos al posible ambiente que hubiera en Madrid en esas fechas no estaría de más recordar con Jover que «desde Calderón hasta el español corriente y moliente de 1635 hubieron de sentir polémicamente el dramático momento que les fue contemporáneo».

Con relación a este punto de vista señalamos la rigurosa tarea que están llevando a cabo grupos de historiadores como el surgido a la estela de Pablo Fernández Albadalejo con nombres como los de, entre otros, Julián Viejo o José María Iñurritegui, quienes están acercando una vera efigie de la Monarquía Hispana como una realidad política en clave teológica que implicaba la primacía de la gracia en la composición de la república y en la que la razón de estado no era sino razón de religión, una Monarquía intrínsecamente confesional que en su voluntaria supeditación a la Iglesia católico-romana, y siempre con características propias de una *Monarquía in Ecclesia*, hizo del universalismo fundamento de su identidad.

No deberíamos desdeñar por tanto ninguna disciplina ni dejar de servirnos de la historia, la antropología, la teología, la filosofía e incluso la teoría del derecho, como intentaremos apuntar ahora, para comprender la presencia en nuestro teatro áureo de esa *alegore-sis* que pone a Cristo como centro y clave de inteligencia y que bien pudiera reflejar la singularidad de una Monarquía Hispana que

<sup>6</sup> Negro, 2007, p. 65.

<sup>7</sup> Jover, 2003, pp. 405 y 445.

en su defensa de la Cristiandad no ha resultado ser, en términos girardianos, sino el chivo expiatorio de la Modernidad.

Ciñéndonos a *La vida es sueño* no podemos dejar de mencionar el ya clásico estudio de Cilveti sobre el significado de *La vida es sueño* donde no solo se dedica un apartado al análisis de posibles alegorías presentes en la obra sino que se propone como tema de la misma el de la dificultad de encontrarle a la vida su verdadero sentido cristiano. Tal como señala Antonucci en la introducción a su reciente edición de la comedia:

Cilveti acude a la clave alegórico-religiosa afirmando la centralidad de la Providencia en el cambio que experimentan los protagonistas y tratan de demostrar que la pieza manifiesta la incapacidad del hombre de llegar a la salvación por el mero trámite de las virtudes morales<sup>8</sup>.

Y es lógico que así fuera, decimos nosotros, pues Cilveti relaciona la Providencia con símbolos como el del sol y no con la posible presencia de la revelación cristiana, que sería lo lógico en la Castilla del XVII donde sin duda se atribuía como actuación más decisiva de la Providencia divina a esa revelación por la que fuimos salvados. Una mentalidad que ahora parece que cuesta entender pero a la que nos acerca la racionalidad que adoptamos de la antropología de Girard y que en otro lugar nos sirvió para señalar la presencia de dicha revelación en *La vida es sueño*<sup>9</sup>.

Esa dificultad en articular un discurso racional desde la revelación cristiana es evidente también en el artículo «Matrimonios de justicia y poder: *La vida es sueño*», y ello a pesar de que su autora, Margaret Greer, intuye que la interpretación de la obra exige un cierto discernimiento de la alegorización cristiana y llega a plantear que Segismundo representaría la idea del poder absoluto y Rosaura la de la justicia perfecta, aunque añade: «No quisiera sugerir que Segismundo y Rosaura deben ser leídos como puras figuras alegóricas. Pero el desarrollo de la comedia apunta a valores trascendentes que solo se pueden tratar directamente en la forma de la alegoría».

La trascendencia tiene para Greer, por tanto, apariencia alegórica y por ello busca apoyo en el auto sacramental aunque concluye: «*La vida es sueño*, en la forma relativamente realista de la comedia, figura

<sup>8</sup> Antonucci, 2008, p. 67.

<sup>9</sup> Acevedo, 2008.

el logro de una humanidad completa por parte de Segismundo en el reconocimiento de la existencia de la verdad trascendente, que no define»<sup>10</sup>.

Sin embargo, para nosotros, la definición de la trascendencia que realiza Segismundo es tan contundente como la condena al soldado rebelde, algo que Greer no alcanza a entender pues se pierde en el laberinto infernal que supone la pérdida de orientación cristiana que padece la Modernidad.

Es decir, para Greer, que en esto sigue a Paul de Man, la necesidad de emplear la alegoría tiene que ver con la heterogeneidad entre el lenguaje de la cognición y el de la persuasión, y ello partiendo de la base de que es imposible la comprensión humana de la verdadera justicia, la divina...

Por otro lado afirma, con C. Douzinas, que un tema permanente en la cultura occidental es el del deseo de representar lo trascendente y el impulso de esconderlo pues «el apoyo del poder es un vacío potente que tiene que representarse y esconderse», juego de visibilidad e invisibilidad que relaciona con lo que Derrida denomina «base mística de la autoridad, que en la sociedad secular moderna ha pasado de la divinidad a la ley, a la ley ausente —el concepto de una justicia absoluta— que es la ley de la ley»<sup>11</sup>.

Vemos, en fin, cómo se describe aquí ese espejismo infernal que rige el reconocimiento de la verdad trascendente en la sociedad secular y en el que para comprender el pasado se toma como criterio el concepto moderno de justicia absoluta, o ley ausente, y con él se dota de contenido a una divinidad cuya justicia es, por otro lado, humanamente incomprensible...

De este modo, aparte de confundirse *auctoritas* y *potestas*, como veremos más adelante, todo acaba presidido por un vacío en el que nadie da la cara ni se responsabiliza de nada para terminar convirtiéndonos a todos, formas de la alegorización incluidas, en esclavos del sinsentido.

Este es el laberinto que recorre toda la retórica de la filosofía política moderna y evidentemente no corresponde al contexto histórico-político que explica *La vida es sueño*, aunque Greer lo intente y a Walter Benjamin le sirviera de maravilla pues, como buen

<sup>10</sup> Greer, 2002, p. 492.

<sup>11</sup> Greer, 2002, p. 492.

judío, aún esperaba la llegada del Mesías. Nosotros, sin embargo, no debemos de cansarnos de repetir una y otra vez que en la Monarquía Hispana no puede hablarse ni de Estado ni de absolutismo, error mayúsculo y de descomunales consecuencias para la comprensión de la alegorización cristiana en la Era Moderna.

Para entender, por ejemplo, la ley ausente antes citada deberemos tener en cuenta que el desarrollo doctrinal de la teoría del Estado es obra del francés Juan Bodino del que d'Ors nos recuerda lo siguiente:

Para Bodino el monarca estaba *absolutus*, es decir, absuelto de dar cuenta de su gestión. Y como dentro del ámbito del poder la principal atribución de la soberanía estatal es la legislativa, en el Estado de Bodino ya aparece la posibilidad de legislar del mismo modo que se daba cauce a la voluntad del soberano. Esta ilimitación del poder del soberano es el eje de toda la teoría del estado moderno, aunque su completa formulación será consecuencia de la Revolución Francesa. Bodino se inspiró en el deseo de superar las contradicciones religiosas pero su religiosidad, de tipo deísta panteísta, condujo a la idea de la superioridad del Estado sobre toda posible trascendencia siendo en sí misma profundamente anticristiana<sup>12</sup>.

De modo parecido puede entenderse la formulación del *Leviathan* de Hobbes, es decir, en clara oposición a los evidentes intentos de articulación política del imperativo evangélico del amor al prójimo que manifiestan la España confesional de Felipe IV o a la condena de Segismundo al soldado rebelde. Algo que explica también la incompreensión de Greer acerca de la teoría del chivo expiatorio de Girard y que menciona a través de Bandera: «el final de la comedia confirma la percepción de Bandera de que la violencia de la búsqueda de poder inherente al ser humano requiere el sacrificio de un *pharmakos*»<sup>13</sup>.

Y es que si fuera así, si la condena al soldado rebelde se debiera al deseo de Segismundo por alcanzar el poder, Greer estaría de acuerdo con Alcalá Zamora en creer que Segismundo malbarata en esta escena todos los valores individuales que había alcanzado hasta

<sup>12</sup> Vanney, 2009. p. 106.

<sup>13</sup> Greer, 2002, p. 493.



ese momento, en trueque por un puñado de poder y un hilo de certidumbre y aprobación social<sup>14</sup>.

Pero Segismundo no malbarató ningún valor sino que se «venció a sí mismo», conquista espiritual que puede que cueste mucho entender ahora pero no en la época, como lo muestra el mismo título de los Ejercicios de San Ignacio: *Exercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*.

Es decir, no debe entenderse la condena al soldado rebelde como el *pharmakos* que exige una voluntad de poder sino como la puesta en escena de la, para nosotros ahora, sorprendente capacidad de una sociedad que reconoce su naturaleza sacrificial y que valora la paradójica liberación que supone ser consciente de ello, paso imprescindible hacia la comprensión de la dimensión sacramental del auto. Por ello podemos decir que así como para Girard en la cruz se representó «hasta el final»<sup>15</sup> el mecanismo que regula el funcionamiento de la violencia colectiva, así la «torre» representa «hasta el final» de la comedia la constatación política de las exigencias sacrificiales sobre las que se sostiene nuestra sociabilidad.

Pero vayamos al momento de la condena al soldado, quizás la escena del teatro calderoniano sobre la que más se ha polemizado y sobre la que no debe avergonzarnos volver cuantas veces sea necesario, aunque en las interpretaciones que últimamente pretenden reducir la obra a su naturaleza exclusivamente teatral no se entienda tanta discusión y se quiera zanjar el misterio dando exclusivamente por sentada la impertinencia del soldado<sup>16</sup>.

Recordemos pues la escena final de la comedia con la presencia del cabecilla de los soldados que animaron a Segismundo a salir de la torre y ponerse al frente de una revuelta contra las pretensiones de Basilio de colocar en el trono a un príncipe extranjero, revuelta que acaba derrotando a las tropas de Basilio. Viendo este soldado cómo Segismundo perdona a Basilio y ofrece a su fiel vasallo Clo-

<sup>14</sup> Alcalá Zamora, 2000, p. 245.

<sup>15</sup> «En el orden antropológico, defino la revelación como la verdadera representación de lo que nunca había sido representado hasta el final, o lo había sido falsamente, el todos contra uno mimético, el mecanismo victimario», Girard, 2002, p. 179.

<sup>16</sup> Iglesias Feijoo, 2006, p. 206.

taldo «las mercedes que él pidiere que le haga», parece no poder sujetarse más y pregunta:

Si así a quien no te ha servido  
honras, a mí que fui causa  
del alboroto del reino,  
y de la torre en que estabas  
te saqué, ¿qué me darás?

A lo que responde Segismundo:

La torre; y porque no salgas  
della nunca hasta morir,  
has de estar allí con guardas;  
que el traidor no es menester  
siendo la traición pasada. (vv. 3292-3301)

Vamos a acercarnos a esta escena sin ánimos de dar la interpretación definitiva y solo con intención de aportar materiales que nos la hagan más comprensible. Como ya hemos dicho, lo haremos apoyados en la radical distinción entre autoridad y potestad que don Álvaro d'Ors consideraba la idea central de todos sus escritos y lecciones. Este es un binomio que es ajeno tanto a la Biblia como a la filosofía griega, siendo genuina creación del Derecho Romano clásico y en origen explica el equilibrio que consiguió una sociedad dividida entre nobles terratenientes, que conservarán la *auctoritas*, y el *populus* en general, al que se le concede la *potestas*.

Desde este binomio se explica gran parte de la jurisprudencia romana pues permite distinguir, por ejemplo, entre derecho y ley, siendo el derecho obra de los juristas, que tienen autoridad, y la ley, en cambio, de la *potestas* de los magistrados. Las definiciones que acuñó d'Ors para los dos miembros del binomio son las siguientes: «autoridad es el saber socialmente reconocido» y «potestad es el poder socialmente reconocido».

Es importante señalar que la función principal de la autoridad es servir de límite a la potestad aunque ya en el principado de Augusto encontramos la primera interferencia del binomio al revestir de *auctoritas* al gobernante con *potestas*. Tampoco se cumple ni en la teoría de Platón, inspiradora de todos los totalitarismos, ya que donde los sabios gobiernan la *auctoritas* es absorbida por la *potestas*, ni en

el Estado moderno, en el que el poder absoluto no conoce limitaciones y es la *potestas* la que absorbe a la *auctoritas*, siendo así que se suele denominar autoridad a la potestad superior, a la que ordena pero no ejecuta ella misma sus órdenes.

D'Ors captó la interrelación del binomio autoridad/potestad a través de una de las actividades más comunes de la natural sociabilidad del hombre: preguntar y responder. Y así reza su aforismo: «Pregunta el que puede: responde el que sabe». Por tanto puede decirse que pregunta la potestad y responde la autoridad pues el que pregunta «puede» pero no «sabe» y el que responde «sabe» pero no «puede»<sup>17</sup>.

En la escena de la comedia, al recién aclamado Segismundo solo le preguntó el que podía, que evidentemente no era otro que ese soldado que confiaba en el poder militar que, sin duda, había mostrado. Pero tendríamos entonces que aceptar que la respuesta de Segismundo no puede entenderse como una orden sino solo como tuición o consejo, pues el que responde «sabe» pero no «puede».

Desde ahí habría que entender la conclusión que saca Ife en su artículo «Castigos y premios en *La vida es sueño*» en el que propone que la respuesta de Segismundo («no salgas hasta morir») habría que entenderla como «no salgas hasta volver a nacer» que es similar a las palabras de Cristo a Nicodemo («no entres» —en el reino de Dios— «hasta nacer» —de arriba), conclusión que Ife pretendía que entendieran público y soldado: «Aquí hay una ocasión para aprovechar, si el soldado puede comprender»<sup>18</sup>. Esto es, al igual que para Segismundo, la torre podrá ayudar al soldado a meditar sobre el contraste entre la farsa de las ventajas políticas y su duro despertar al sueño de la muerte.

Pero de seguir el esquema dorsiano el planteamiento de Ife encuentra una seria dificultad pues si Segismundo es la autoridad debería renunciar por tanto a ser potestad. Ante ello hay que señalar que las decisiones de la autoridad pueden tener efectos jurídicos si previamente han sido habilitadas por un acto de potestad<sup>19</sup>. Argumento que salvaría la radical distinción y que se basa en algo tan incuestionable en aquella Monarquía como que la legitimidad, que

<sup>17</sup> D'Ors, 1973, pp. 89-96.

<sup>18</sup> Ife, 1973, p. 40.

<sup>19</sup> Domingo, 1987, p. 262.

es predicable de la potestad, se fundaba en la paternidad, una paternidad que remitía en último lugar a nuestro Padre Dios.

Por lo tanto, las decisiones de Segismundo no solo mostraban la autoridad que había adquirido al ser su «maestro un sueño», sino que se encontraban habilitadas tras haber sido declarado príncipe por Basilio y, sobre todo, por haber dejado que Dios fuera Dios al perdonar a su padre, imitando así el perdón que Jesús pidió por nosotros en la Cruz al Padre.

Pero no debemos olvidar el argumento de la insolencia del soldado, que es el actualmente más aceptado, al menos por los autores que tiran por la borda cualquier tipo de reflexión que no sea la estrictamente teatral y a los que bien podría responderse con una de esas fórmulas que don Álvaro recordaba de la fina inteligencia popular gallega, ya que Calderón hubiera podido salvar sin ningún problema a ese soldado tan solo con haberle hecho decir algo así como, ¿me permite que le haga una pregunta?<sup>20</sup>

Pero será mejor explicar esa insolencia ilustrando la puesta en escena del final de *La vida es sueño* y nos serviremos, de nuevo, de otras de esas distinciones de d'Ors quien, por ejemplo, entendía que «responder» era similar a «contestar», pero con una diferencia pues «se contesta al que afirma; se responde al que pregunta».

Y así vemos a Segismundo respondiendo a lo que le preguntaba el soldado y, por ello, haciéndose responsable de la condena y permitiendo que en Polonia hubiera libertad pues, según d'Ors, la libertad está en función de la responsabilidad y no al revés: «Podemos decir que el hombre es libre porque es responsable, no que es responsable porque es libre»<sup>21</sup>.

O en otras palabras la relación pregunta/respuesta está presente en cualquier grupo y en todo caso cabe hablar de una responsabilidad social que d'Ors define —partiendo de la distinción entre responder y contestar— como una disposición idónea para cumplir los deberes propios dentro de un determinado orden social. El que se integra en un grupo —continúa d'Ors—, asume con ello, como respondiendo a una tácita pregunta, un conjunto de deberes que se compromete a cumplir, algo así como cuando intervenimos en un determinado juego, que nos comprometemos con ello a observar

<sup>20</sup> Domingo, 1999, p. 99.

<sup>21</sup> D'Ors, 1979, p. 219.

las reglas comunes y conocidas de aquel juego. En efecto, si alguien entrara en el juego declarando que no iba a observar las reglas sería excluido sin contemplaciones<sup>22</sup>.

Para la comprensión del juego que regía en la Monarquía Hispánica creo que de algo habrán servido los quebraderos de cabeza a los que llevo sometido al paciente lector sobre la radical diferencia entre aquel mundo y el nuestro y que bien podría resumir en clave de «Teología política no-metafórica», que es el título del último apartado del excelente artículo en el que d'Ors revisa el problema de la teología política.

Vamos por tanto a poner la escena bajo una luz que había aparecido ya un poco antes pero que ahora se intensifica al iluminar el contraste entre dos legitimidades, una que entiende que el poder militar legitima la pregunta del soldado y que es la del punto de vista moderno de autores como Alcalá Zamora, y otra en la que se basa una concepción de la soberanía que podríamos definir como anti-moderna y que aunque es la que sin duda refleja la Monarquía Hispánica no será sancionada por la Iglesia sino hasta pleno siglo XX en la encíclica *Quas primas* (11 de diciembre de 1925) que promulgó Pío XI con ocasión del establecimiento litúrgico de la fiesta de Cristo Rey y en la que encontramos argumentos como el siguiente (núm. 15): «erraría gravemente el que negase a Cristo-Hombre el poder sobre todas las cosas humanas y temporales, puesto que el Padre le confirió un derecho absolutísimo sobre todas las cosas creadas, de tal suerte que todas están sometidas a su arbitrio».

La misma encíclica afirma a continuación (núm. 17) que todos los gobernantes deben considerarse bajo la «regia potestad» de Cristo —«rey de reyes»— pues a ella deben el carácter «cuasi sagrado» de su propia potestad, de modo que deben mandar como representantes del rey divino.

El poder de los príncipes, concluye d'Ors, no es así originario y propio sino derivado de Dios y, en consecuencia, solo es legítimo en la medida en que se acomoda a la voluntad de Cristo Rey<sup>23</sup>.

Finalizaré por tanto sirviéndome de esta argumentación para ofrecer unas sugerencias sobre el gesto que debiera hacer el actor que representara a Segismundo al responder al soldado ya que tam-

<sup>22</sup> Domingo, 1999, p. 102.

<sup>23</sup> D'Ors, 1976, pp. 74-78.

bién podemos encontrar en d'Ors una explicación del simbolismo de la mano, explicación que le servía para ilustrar la interrelación existente entre la *auctoritas* y la *potestas*.

Por ejemplo, el puño cerrado simboliza la fuerza, el poder no reconocido socialmente y, por eso, la revolución. El puño abierto mostrando la palma es el símbolo del poder ya reconocido, es decir, de la potestad. Un dedo índice levantado simboliza el saber; el niño que sabe dar respuesta a la pregunta que ha hecho el maestro en la escuela levanta ese dedo —absolutamente inofensivo— porque carece de poder. Dos dedos levantados —el índice y el corazón— simbolizan el saber reconocido, es decir, la autoridad. Así en las miniaturas medievales, es frecuente representar a las personas que hablan —que están ejerciendo por tanto su autoridad— con estos dos dedos levantados. Al igual que en los iconos bizantinos Jesucristo lleva en su mano izquierda el globo del mundo que domina y levanta dos dedos de su mano derecha en señal de autoridad.

Este simbolismo de la mano capta de manera certera lo más profundo de la relación entre autoridad y potestad en el sentido de que la autoridad supone una renuncia a la potestad: quien quiere levantar los dos dedos en señal de autoridad debe renunciar a levantarlos todos en señal de potestad; quien levanta todos los dedos, y asume la potestad, ese no puede pretender la autoridad pues al tener levantados todos los dedos se elimina el carácter de la autoridad. Esta pretensión es frecuente en la vida social y ella es la causa de la confusión entre autoridad y potestad, y de los males que de tal confusión se derivan<sup>24</sup>.

Aconsejaríamos, por tanto, al actor que represente a Segismundo que tenga en cuenta que la autoridad con la que Segismundo condena a la torre al soldado rebelde no es la autoridad como forma de poder social habitual en el Estado, pues todo Estado, incluso el Estado democrático, no tolera, por su misma esencia, otro poder superior a él. A ese esencial absolutismo corresponde la absorción de la autoridad por la potestad y de ahí que el detentador del poder estatal se presente como «agente de la autoridad»<sup>25</sup>.

Para superar esa confusión el actor debería ser consciente de que con los dos dedos que, en nuestra opinión, habría de levantar para

<sup>24</sup> Domingo, 1999, p. 85.

<sup>25</sup> D'Ors, 1973, p. 94.

manifestar su autoridad, Segismundo enfrenta dos potestades. Por un lado, al «responder» la pregunta del soldado, no sólo declara ilegítimo el poder militar de los rebeldes sino que se hace «responsable» de la condena asumiendo todas las consecuencias, incluso las que la posteridad quisiera atribuirle.

Por otro, Segismundo asume la potestad de Cristo Rey del Universo y, a la espera del cumplimiento de su vuelta definitiva, muestra con la respuesta al soldado una solución política para la pacificación de su reino que refleja el grado de asimilación alcanzado por la Monarquía Hispana de esa Verdad que nos reveló nuestra naturaleza sacrificial y que supone un paso más allá en la interiorización de la alegorización cristiana que podemos encontrar, por ejemplo, en la mencionada iconografía bizantina.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, H., «La revelación cristiana en el teatro español: *La vida es sueño*», en *Actas del Congreso Internacional: La Biblia en el teatro español*, en prensa.
- Alcalá Zamora, J., *Estudios calderonianos*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000.
- Alonso Schöckel, L., *Comentarios a la Constitución Dei Verbum*, Madrid, BAC, 1969.
- Antonucci, F., «Introducción» a Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, ed. F. Antonucci, Barcelona, Crítica, 2008.
- Bandera, C., *El juego sagrado*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.
- Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, ed. F. Antonucci, Barcelona, Crítica, 2008.
- Domingo, R., *Teoría de la auctoritas*, Eunsa, Pamplona, 1987.
- *Auctoritas*, Ariel Derecho, Barcelona 1999.
- D'Ors, A., «Francisco de Vitoria, intelectual», *Revista de la Universidad de Oviedo*, 8, 1947, pp. 3-21.
- «Historia de la prudencia», *Boletín de la Universidad de Santiago*, 49-50, 1948, pp. 41-55.
- «Francisco de Vitoria, neutral», en *De la guerra y de la paz*, Madrid, Rialp, 1954, pp. 119-143.
- *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, Cuadernos del Instituto Jurídico Español, CSIC, Madrid, 1973.
- «Teología política: una revisión del problema», *Revista de estudios políticos*, 205, 1976, pp. 41-79.
- *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979.
- Girard, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Alfaguara, 2002.

- Greer, M. R., «Matrimonios de justicia y poder: *La vida es sueño*, Comedia y Auto», en *Calderón en el 2000*, ed. I. Arellano, Kassel, Reichenberger, 2002, pp. 483-494.
- Ife B. W., «Castigos y premios en *La vida es sueño*», en *Hacia Calderón III*, ed. H. Flasche, Hamburgo, Verlag, 1973, pp. 32-46.
- Iglesias Feijoo, L., «El pensamiento teatral de Calderón», en *La dramaturgia de Calderón*, eds. I. Arellano y E. Cancilliere, Kassel, Reichenberger, 2006, pp. 191-211.
- Jover, J. M., *1635. Semblanza de una generación*, Madrid, CSIC, 2003.
- Negro, D., *Sobre el estado en España*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Vanney, M<sup>a</sup>. A., *Libertad y Estado, La filosofía jurídico-política de Álvaro d'Ors*, Cizur Menor (Navarra), Aranzadi, 2009.
- Zafra, R. «Emblema? Imago auctoritatis», en *Autoridad y poder en el Siglo de Oro*, ed. I. Arellano, C. Strosetzki y E. Williamson, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2009, pp. 285-293.