

DEL PODER POLÍTICO

“Es esta fuerza principesca la que se llamará, de aquí en más, el poder.”

Pierre-Joseph Proudhon,

De la Justice dans la Révolution et dans l'Église

(Tomo I, pág. 492)

EL PODER POLÍTICO

Según un comentarista de Tácito del siglo XVII: “El sujeto que delibera si va a sublevarse es ya criminal de Estado”. Y Pascal pensaba que: “Es peligroso decir al pueblo que las leyes no son justas (...), hay que decirle al mismo tiempo que es preciso obedecer porque son leyes, del mismo modo que es necesario obedecer a los superiores, no porque sean justos sino porque son superiores”.

No hay que buscar los fundamentos de la ley y de las costumbres establecidas “sondeando hasta su origen para marcar su defecto de autoridad y de justicia”, no hay que mostrar al pueblo la verdad de la usurpación “si no se quiere que la usurpación tenga fin muy poco tiempo después”. Siempre en defensa de los poderes establecidos, se echó un anatema contra la curiosidad intelectual. Los poderosos y sus secuaces quisieron, en todas las épocas, rodear de misterios la realidad del poder.

Arcana imperii.

Nuestra intención no es prevenir la sedición, sino propagarla, así como no queremos preservar los Estados, sino trastornarlos. Como sabemos, también, que todo se tambalea con el tiempo, insistimos en analizar el poder en la realidad de las instituciones por las cuales existe, en los secretos de su reproducción simbólica, en la obstinación por obedecer que la costumbre establecida nos hace esperar de los súbditos del “príncipe”. Si el poder político moderno, estatista, racional, impersonal en su principio, aparece como un hecho masivo, inatacable, omnipresente, consustancial a toda política, inscripto en la continuidad social y cultural, no debemos olvidar que esta continuidad se debe reinventar para cada individuo, para cada generación; que siempre hubo rebeldes y refractarios, y que el poder no abandona a la inercia de lo que existe la transmisión de sus valores autoritarios y jerárquicos. Para mantener y transmitir un sistema de valores centrados en el poder político, los que mandan deben tomarse el trabajo de estar en constante alerta... “Hay que golpear, aporrear, encarcelar, enviar a los campos, adular, comprar; hay que fabricar héroes, hacer leer los diarios, elevar pardones de ejecución, e incluso, también enseñar sociología. Hablar de inercia cultural es olvidar los intereses y los privilegios que sirven directamente al adoctrinamiento, a la educación y al complejo proceso de la transmisión cultural.”

El poder se transmite, evoluciona, cambia, se acrecienta. La historia conoció las *chefferies*, la *polis* griega, los imperios, los reinos, el Estado-nación. ¿Pero de dónde proviene el poder político? Cuando Maquiavelo se refiere a los comienzos de las ciudades, no duda de que las leyes, los príncipes, los guerreros, los legisladores, ya estaban ahí. Es el azar, según él, el que “dio origen a todas las especies de gobierno que hay entre los hombres”. Y para prevenir los males de la tiranía, o del degeneramiento del gobierno de los mejores que se transforma rápidamente en opresión, o incluso de la pura licencia que corrompe el gobierno popular, “los hombres tomaron la determinación de hacer leyes y ordenar castigos para aquel que las contrariara. Ése fue el origen de la justicia”. Desde los viejos tiempos, las

representaciones políticas del poder fueron siempre sagradas. Ni la *polis* griega ni la *civitas* romana separaron como dominios distintos la religión y la política. Durante la Alta Edad Media, se codeaban dos concepciones legitimantes del poder: una legitimación que viene “de abajo”, que apela a la base, a la voluntad popular, es así como las tribus germánicas elegían un jefe militar o un rey. Por el contrario, la teoría teocrática de la Iglesia Romana hacía derivar todo poder “de arriba”, según una escala jerárquica en la cual el poder descendía de Dios (*pantokrator*) pasando por el papa (monarca) y ramificándose en cada escalón inferior, hasta llegar a la gente del pueblo (los *súbditos*: sometidos, sujetos) a los que no les queda más que el poder de obedecer.

En la elaboración de las teorías políticas necesarias para la justificación del poder establecido y en consecuencia destinadas a asegurar su reproducción simbólica, las ficciones jurídicas jugaron un rol de primer plano. Así, para ayudar a la implantación del absolutismo real del período Tudor y de los años siguientes (siglos XVI y XVII), la antigua idea de la doble naturaleza de Cristo, humana y divina, fue resucitada por los juristas ingleses en la doctrina de los *dos cuerpos del rey*: el cuerpo político y el cuerpo natural, amalgamados en la misma persona.

El cuerpo natural del rey está sujeto a la pasión y a la muerte como el cuerpo de todos los hombres, “pero su cuerpo político es un cuerpo que no puede ser visto ni tocado, y que consiste en una sociedad política y en un gobierno (...); (está) absolutamente desprovisto de Infancia, de Vejez, y de todas las demás debilidades y defectos naturales (...) por esta razón, lo que constituye al rey en su cuerpo político no puede ser invalidado o anulado por una incapacidad cualquiera de su cuerpo natural”. Esta “maravillosa demostración de absurdo metafísico” es una invención política “que continúa probablemente sin parangón en el pensamiento secular”, como nos dice el mismo Kantorowicz. Pero las más racionales teorías del Estado toman como punto de partida una convención, un pacto o contrato social, abstracto y jamás producido, creador de la sociedad civil, ese cuerpo político artificial. El acuerdo entre los hombres, escribe Hobbes (1588-1679), “al provenir solamente de convenciones, es artificial. No es extraño, por consiguiente, que haga falta otra cosa, encima de la convención, para hacer el acuerdo constante y durable; esa otra cosa es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones en vistas al beneficio común”.

Y continúa: “La única manera de erigir semejante poder común (...), es conferir todo su poder y su fuerza a un solo hombre, o a una sola asamblea, que pueda reducir todas las voluntades, por la regla de la mayoría, a una sola voluntad”. Con el pacto se crea una unidad abstracta, un individuo de orden superior, un cuerpo político que incluye la pluralidad de personas: “La multitud unida así en una sola persona se llama República, en latín *Civitas*. (...) Del depositario de la personalidad de la ciudad, se dice que detenta el poder supremo (soberano). Todos los demás son llamados súbditos (*subditi*) y ciudadanos (*cives*)”. Cuando una multitud actúa es como si cada individuo hubiera actuado por sí mismo, pero el pueblo, siempre según Hobbes, es una persona artificial instituida, no existe más que allí donde se haya constituido una voluntad política única. La voluntad del pueblo no es otra cosa que la del Estado. He aquí la aparición de una *persona ficta*, una ficción política a la que pertenece “el monopolio de la violencia legítima”. Así Georges Burdeau pudo escribir: “El Estado es una idea (...), no existe más que porque es pensado”. Y fue pensado para explicar y justificar el hecho histórico social que es el poder político. *Todo poder político, poco importa la forma institucional que tome, poco importa el régimen que lo represente –de la tiranía a la democracia representativa– será consecuencia de la expropiación efectuada por una minoría de la capacidad de autoinstituirse, que es propia del colectivo humano*. Esta expropiación se construye sobre el zócalo de una desposesión inaugural que remite a un tiempo mítico originario el *diktat* sagrado de la ley, inversión imaginaria que hace de un legislador exterior al mundo el ordenador de todo lo que existe y el fundador de la ley social que establece una jerarquía de mando, de rango y de fortuna (heteronomía tradicional de lo social histórico).

Sobre esta desposesión del “principio instituyente”, sobre este renunciamiento en favor del fantasma divino, se va a constituir la expropiación, o mejor aún, la confiscación, por parte de una minoría, de la fuerza colectiva. Así el usurpador del poder social procede como si la sociedad extrajera de él su existencia. Proudhon escribe: “En el orden natural, el poder nace de la sociedad (...). Según la concepción empírica sugerida por la alienación del poder, es la sociedad, por el contrario, la que nace de él”. La consecuencia es que el príncipe crea, por medio del ejército, la policía y el impuesto, una fuerza particular capaz de “constreñir, cuando lo requiera, la nación a la obediencia: es esta fuerza principesca la que se llamará, de aquí en más, el poder”.

La minoría o elite, que se constituye institucionalizando esta confiscación de la capacidad de dictar la ley para todos, se otorga el derecho de ejercer la coacción necesaria o justa. Durkheim, gran defensor del Estado, reconoce de manera explícita esta confiscación del “principio instituyente” operado por el poder político: “El Estado es, probablemente, el conjunto de los cuerpos sociales que tienen, sólo ellos, cualidades para hablar y actuar en nombre de la sociedad”. E incluso el Estado sabe mejor que nosotros lo que nos conviene “porque puede también darse cuenta de la complejidad de las situaciones y de todos los elementos, porque puede incluso percibir cosas que escapan a todos los partidos...”. Y Max Weber, como bien se sabe, define al Estado, esa “empresa política de carácter institucional”, por su capacidad de reivindicar con éxito “el monopolio de la coacción física legítima”. A pesar de las modificaciones, verosímilmente profundas, que bajo nuestros ojos alcanzan al Estado nación del siglo XIX, el Estado moderno, como forma abstracta del poder político, continúa siendo ampliamente dependiente de la construcción hobbesiana y de las teorías del contrato social. Por ejemplo, un autor contemporáneo como John Rawls justifica el deber de obedecer, incluso a una ley injusta, por el postulado de la equidad de la situación de origen representada por el contrato social. Se podría decir que toda la filosofía política clásica y moderna no es otra cosa más que un esfuerzo para justificar y legitimar un derecho de coerción propio al poder político, para reducir a los refractarios.

Esto no impide que el derecho a resistir la opresión del poder haya estado anclado desde siempre, de una manera u otra, en el corazón y en el cerebro del hombre. Rebelde y castigado, corrompido por la desobediencia, dirá San Agustín, no abandonará nunca su lucha por la libertad.

Veinte años antes del nacimiento de Hobbes, George Buchanan (1506-1582) afirma el derecho a resistir y, para fundarlo, no reconoce ningún contrato previo de sumisión, ni ninguna delegación de su autoridad que pudiera ser hecha por los ciudadanos para crear un soberano.

“Por el contrario, Buchanan dice claramente que, cuando el pueblo instaura un soberano, lo hace por medio de un contrato directo, sin intermediarios, en el que uno de los signatarios es el futuro soberano y el otro ‘el cuerpo entero del pueblo’”.

De este modo, y como es el pueblo el que produce a sus gobernantes, de ello se sigue que puede revocarlos cuando quiera, porque, piensa Buchanan, “cualesquiera sean los derechos que el pueblo confirió a alguien, siempre le es posible rescindirlos”. A partir de allí suscribe a la conclusión –casi anarquista, cree poder decir Quentin Skinner– de que un individuo “incluso de lo más bajo del pueblo”, tiene derecho al regicidio, o al tiranicidio, sin que ningún proceso legal sea iniciado contra él.

Sin embargo, e incluso si el poder absoluto no se reconoce a los gobernantes, el Estado, racional y encuadrado por la constitución y las leyes (sus propias leyes), recubre la realidad del poder político que es, de hecho, siempre soberano, es decir, absoluto por principio. Hobbes, en su teorización, aboga por ese poder soberano que no reconoce límites. Cuando “el derecho *privado* (individual) de espada es suprimido”, el tipo de autoridad que se concede al mando de la asamblea o a la persona que detenta el poder público es aquella que llamamos absoluta. “Porque aquel que sometió su voluntad a la voluntad del Estado (...) le dió el mayor ascendiente que sea posible dar¹³”.

Esta pretensión se encuentra en el corazón del poder y, en consecuencia, permanece oculta en sus formas institucionales modernas, en el Estado de derecho. Todo poder político en tanto que se considera soberano es, fue, será, absoluto (como Hobbes pensaba que debía serlo), incluso si esto está explícitamente negado por la legitimidad que lo funda. Así, el poder político se separa de la sociedad civil y se constituye como *principio metafísico* que preside toda organización jerárquica de lo

social. La relación de dominación-sumisión se institucionaliza y el deber de obediencia se convierte en la obligación política universal consustancial a la autoridad del Estado.

LA Desde ese punto de vista, el poder político transmutado en principio de Estado es el mismo, se trate de una democracia o de una monarquía de derecho divino. En una democracia representativa, la soberanía teórica pertenece al pueblo, pero no puede más que delegarla al Estado; el poder político real es detentado por la elite de la clase dominante.

Tres nociones inherentes al ejercicio del poder lo muestran bien: el “caso excepcional”, el “golpe de Estado” y la “razón de Estado”. Hay que comprender que la racionalidad del Estado moderno es doble: detrás de las normas éticas y jurídicas de la acción pública de los Estados persiste, inamovible, otra racionalidad política que exige la defensa y la perpetuación del poder en tanto tal entre las manos de aquellos que lo ejercen y que esgrimen la espada. Los casos de excepción, como la suspensión de las garantías constitucionales o el estado de sitio, son los signos de la superioridad que la existencia misma del Estado conserva por encima de la norma jurídica. “En el caso de excepción, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación (...) (él) revela con la mayor claridad la esencia de la autoridad del Estado”. La situación extrema pondrá al desnudo la dimensión inconfesable de lo político, como pensaba Gabriel Naudé. Es en ese momento cuando el golpe de Estado se prepara en la sombra del secreto. Definidos por Naudé como una acción del príncipe o del Estado, cuando está constreñido a “actuar en asuntos difíciles y de resolución desesperada, contra el derecho común, sin conservar incluso ningún orden ni forma de justicia”, los golpes de Estado ocultan las razones que los hacen nacer y el principio de su justificación reside, a posteriori, en el éxito¹⁵.

El golpe de Estado oculta sus razones y, sin quererlo, muestra la realidad del poder como usurpación. Louis Marin, al analizar la teoría de los golpes de Estado de Naudé, pensaba que todo “golpe” constituye una especie de reactualización del origen del Estado, de la “violencia originaria de su fundación, de su fundamento de fuerza. (...) El golpe de Estado revela, en el instante mismo de su manifestación, el fundamento del poder; es el apocalipsis de su origen”. *Della Ragion di Stato* (1589), de Giovanni Botero, inaugura una reflexión sobre la naturaleza de la dominación que recorrerá el siglo XVII y que opera todavía en la práctica política contemporánea. Para Botero, “el Estado es una dominación firme sobre los pueblos, y la razón de Estado es el conocimiento de los medios propios para fundar, conservar y agrandar tal dominación”.

Con la evolución de la filosofía política, lo que queda del concepto es la idea, firmemente establecida a través del ejercicio del poder, de que si los *objetivos de conservación* del poder del Estado entran en contradicción con las *normas jurídicas o éticas* juzgadas esenciales, serán siempre los primeros los que tendrán la supremacía sobre las segundas. El paradigma tradicional de la dominación hace de lo político el lugar de la separación entre dominantes y dominados, entre el espacio de la soberanía y el de la sujeción. En tal lugar, el *kratos* prevalecerá inexorablemente sobre el *ethos*.

La realidad social, a lo largo de la historia, da fe de que el poder establecido no es jamás absoluto. Por más absoluto que se pueda proclamar en sentido jurídico, teológico o pragmático –como lo hizo el Imperio Romano, la Iglesia medieval, los reyes por derecho divino o los totalitarismos del siglo XX–, está siempre condicionado por su capacidad de hacerse obedecer, y se ve confrontado a la lucha constante por la liberación, lucha a la cual la humanidad no podrá jamás renunciar.

Las revoluciones, incluso aquellas que fracasaron, ampliaron los límites de lo posible. Todo tambalea cuando el pueblo toma el camino de la insurrección. El príncipe, los bienpensantes, nuestros burgueses de hoy, verán para siempre al pueblo que gruñe o se agita como una amenaza, muchedumbre “aturdida, sin conducta, sin espíritu ni juicio (...) turba, hez y bajeza popular que es juguete de todos los agitadores: amotinados, sediciosos”, anarquistas de toda laya. Sin la acción colectiva, las ideas yacen en los cerebros o en las bibliotecas. El nacimiento de la libertad política va de la mano de la lucha por la apropiación colectiva del *principio instituyente*.

LO POLÍTICO Y EL PODER

La acción política es la actividad colectiva a través de la cual se regulan las normas y prácticas que condicionan la evolución de una sociedad compuesta por hombres y mujeres, y por ellos instituida.

Las sociedades animales se regulan por medio de mecanismos fisiológicos de tipo homeostático que la selección natural produjo en relación con el medio ambiente.

Los hombres inventaron la política. “La política –escribió Hannah Arendt– trata acerca de la comunidad y la reciprocidad entre seres diferentes.” La diferencia esencial entre seres, opiniones, deseos, capacidades, hacen de “la humanidad un todo colectivo en el cual cada uno completa a todos y tiene necesidad de todos” (Bakunin), y los ha llevado a definir un espacio público en el cual pueden llegar a ser libres e iguales.

A partir del actuar común, de esta interacción primitiva y original constitutiva de lo social, se despliega la historia, que es continua creación y reproducción de sentido, de convenciones, de instituciones en función de las cuales se organizan las representaciones imaginarias de una sociedad dada. La sociedad humana es autoinstitución social histórica (Castoriadis). La sociedad instituida es la forma visible, material, que toman estas influencias recíprocas de los individuos y grupos en su realización, o en su actualización incesante de las formas simbólicas y de las instituciones que los sostienen. Detrás de lo instituido se yergue la sociedad instituyente, constante creación y recreación de significaciones, sí, pero que se expresa solamente instituyendo, es decir, por lo instituido. Este poder, esta capacidad, que pertenece al colectivo humano como un todo, es lo que hemos denominado *principio instituyente*. En el devenir de lo social histórico, la acción propiamente política se debe diferenciar, como categoría analítica abstracta, de otros dominios, por ejemplo el doméstico o el económico.

Esto si admitimos que no hay, ni puede haber, sociedades humanas sin tensiones ni conflictos, “o dicho de otro modo, que no hay armonía social preestablecida, que la coordinación y la cooperación no son innatas, espontáneas, ‘naturales’, ‘instintivas’; una sociedad (una sociedad autoinstituida) no puede existir sin procedimientos de resolución de las tensiones, de reajuste de los conflictos, sean estos procedimientos violentos y coercitivos o no”. *Lo político*, entonces, es la instancia simbólico-imaginaria en la que los hombres, en tanto actores sociales, instituyen las normas, cambian las leyes, modifican las instituciones, regulan los conflictos, controlan la producción. Esta instancia ocupará un lugar muy diferente en una sociedad centrada en la coacción o en una sociedad abierta hacia la autonomía.

La filosofía política nos habituó a una sola manera de ver la política, que la vuelve dependiente de una ideología de la dominación según la cual las relaciones sociales son esencialmente relaciones de dominación-sumisión. El término “lo político” fue introducido, como se sabe, por Carl Schmitt en un sentido restringido, para definir por fuera de los límites del Estado la noción de “política”, noción más coherente, según él, con la guerra o la lucha, la cual, sin introducir ningún sentido normativo, recoge la distinción que expresa el grado extremo de unión o de desunión, de asociación o de disociación: la oposición entre amigo y enemigo. “La distinción específica de lo político, a la cual se pueden remitir los actos y móviles políticos, es la distinción del amigo y el enemigo.”

Expresada bajo una forma agonística, esta fórmula es pertinente a la concepción política dualista de una sociedad necesariamente dividida, concepción que ve los fundamentos antropológicos del poder político en “la insuperable” separación de espacios de soberanía y de sujeción, y que puede, entonces, definir la política como sigue: “La política es precisamente el lugar fundamental de la separación de los espacios, el de la soberanía y el de la sujeción, separación que se opera desde el nacimiento de lo político, es decir, desde que se producen las asignaciones de poder en las comunidades humanas”.

La representación dual de lo político, más la generalización del paradigma dominante-dominado, hicieron de lo político, contrariamente a la definición restringida de Schmitt, una dimensión interna (subjetiva) extendida a toda interacción social pública o “privada”.

En el extremo opuesto, Cornelius Castoriadis hace de “la política” una invención históricamente fechada, ligada con el “descubrimiento” hecho por los griegos de los siglos VI y V delo arbitrario del *nomos* o de la relatividad absoluta de la ley, que a partir de allí no será más “sagrada” o “natural”, hecho que abrirá la discusión interminable acerca de lo justo y lo injusto y del “buen régimen”. La política sería, en síntesis, “la actividad colectiva explícita que se pretende lúcida (pensada y deliberada), que se da como objeto la institución de la sociedad como tal”.

Ella es, entonces, una exposición pública, parcial por cierto, de la capacidad o del *poder instituyente del colectivo humano*, dramáticamente ilustrado por los momentos de revolución. Definida así, la política se confunde con el nacimiento de la lucha por la libertad, y exige la luz plena del *agora*. Pero el lado oscuro de la política se encuentra notablemente subrayado en las definiciones habituales que no son ajenas a la justificación de la realidad histórica del poder político. La política no es asunto del pueblo sino del príncipe, y salvo en la lucha abierta o en la insurrección, se convierte en espectáculo o se esconde en la sombra de los “plomos”, como en un palacio de Dogos.

Desde siempre, en la historia, la alienación de la capacidad instituyente produjo el poder político, verdadera confiscación de facto de dicha capacidad en manos de una minoría. Con la construcción imaginaria del Estado, la mencionada minoría instituyó la separación y la autonomización de lo político, opuesto ahora a la gran masa de súbditos. Evidentemente, esta confiscación es siempre parcial y limitada, pero transfiere la acción política “legítima” hacia las manos del príncipe. El poder político se expresará de aquí en más por medio de una representación imaginaria central que organiza el universo sociopolítico en su conjunto. El Estado moderno, forma política del poder que comienza su existencia a fines de la Edad Media, “consigue reunir el sentimiento de lealtad primaria, que estaba dirigido antes hacia el grupo inmediato, con la idea de ‘soberanía absoluta’, de un conjunto institucional abstracto e impersonal”.

Ese cuerpo institucional identifica su acción con la ley y se expresa a través de mecanismos de prohibición y de sanción. Poder imperativo y superior a la voluntad individual, su sola presencia implica la obligación de someterse a las decisiones del poder político: el deber de obediencia u obligación política forma parte de las relaciones genéricas de la dominación que el poder político institucionaliza. Ahora se hace necesaria una digresión para continuar afrontando la bulimia semántica de la palabra “poder”. En política, más quizá que en otros lados, la polisemia de las palabras roe la agudeza de los conceptos.

En lo que nos concierne, “poder”, como verbo o como sustantivo, hace referencia a la capacidad de hacer –“ser capaz de”, tener el poder (o la capacidad) de producir efectos– lo que ofrece, entonces, mil posibilidades de actuar sobre el mundo. Entre ellas, la posibilidad de ejercer un poder, de actuar sobre alguien o sobre un pueblo entero, y de tener ascendiente sobre él, autoridad, imperio, poderío; es decir, tener el poder de imponerle un comportamiento o una situación no deseados, en una palabra, tener el poder de *dominar*. En política, el término “poder” se carga casi exclusivamente de esta acepción, y “poder” y “dominación” se transforman en sinónimos. Esto ya está contenido en los orígenes etimológicos comunes de dominación, *potestas*, poder, poderío. Pero en política, una distinción fundamental separa, debe separar, “poder-capacidad” (*potentia*) y “poder-dominación” (*potestas*). En una situación que implica a dos o más individuos, la capacidad de hacer puede convertirse en una fuerza común, sinérgica, entre individuos o entre grupos en relación de cooperación, en condiciones que no hacen mella en las relaciones igualitarias de los participantes ni en su libertad de decisión; la dominación, por el contrario, designa una relación necesariamente asimétrica: uno (o una parte) domina, la otra (o la otra parte) se somete.

El *poder instituyente* pertenece al orden de la capacidad, el *poder político* al orden de la dominación. Como consecuencia de la división que la autonomización del poder político establece en la sociedad, la relación de dominación se encuentra institucionalizada, y la autoridad del Estado exigirá el *deber de obediencia*. Max Weber define la asociación política en función de su capacidad (su poder) de garantizar su propia existencia y la validez de sus decisiones por medio de la amenaza y la aplicación de la fuerza física²⁵; ese derecho de coacción supone “la presión destinada a amenazar y aniquilar la vida y la libertad de movimiento” de los miembros de la comunidad, introduciendo así la seriedad de la muerte en la realidad del poder, alianza entre el poder y la muerte que “da a la comunidad política su *pathos* específico”. Pero los hombres se someten más frecuentemente por medio de la obediencia que por medio de la fuerza. Se doblegan ante la fuerza, y obedecen a la autoridad.

La servidumbre se convierte en “voluntaria” en una sociedad que ya ha alienado la capacidad instituyente colectiva en el Estado, y la autoridad del poder se interioriza en cada sujeto como una forma inconsciente de integración social. La dominación es, entonces, un asunto de mando-

obediencia. Como sabemos, mandar y obedecer son términos propios del nivel de comportamiento simbólico, intencional, humano; presuponen un tipo de interacción social que no está regulada de manera determinista a través de mecanismos biológicos intraespecíficos. La obediencia no existe sin la capacidad de desobedecer. Del mismo modo, tanto la legitimación como la crítica del poder pertenecen a las formas políticas de regulación social específicamente humanas. Los hombres son los únicos animales capaces de oponerse al orden establecido y, en consecuencia, los únicos capaces de elegir entre la sumisión y la rebelión.

Sediento de libertad, el anarquista elegirá la rebelión y se enfrentará a “la autoridad constituida”.

El término “autoridad” también tiene un sentido positivo derivado de su origen latino *auctoritas*, *auctor*, instigador o responsable de una obra, pero el significado dominante de autoridad es el “derecho a mandar, a imponer la obediencia”. Entendida así, se integra al imaginario político. El principio de autoridad es el guardián del Estado. El anarquismo es una teoría de la sociedad que rechaza enteramente y a todos los niveles imaginables el principio de autoridad. “¿Se deriva de ello que rechazo toda autoridad? Lejos de mí tal pensamiento. Cuando se trata de botas, me remito a la autoridad del zapatero”, decía Bakunin. La autoridad libremente reconocida de una obra cumplida es ajena a todo principio de autoridad.

La lucha sin reposo y sin fin por la libertad exige la destrucción de todo poder político y la creación de instituciones sociopolíticas que permitan la extensión sin límites de la autonomía individual y colectiva.

NOTAS

1 Tácito [Publius Cornelius Tacitus (55-120)]. Citado por Jean-Pierre Chrétien-Goni, *Institutio arcanae*, en D. Lazzeri y D. Rynié, *Le Pouvoir de la raison d'État*, París, PUF, 1992, pág. 138.

2 Blaise Pascal, *Pensées*, París, Jean de Bonnot, 1982, pág. 134. [Existen varias ediciones en español.]

3 *Ibidem*, páginas 124-125.

4 Barrington Moore, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, París, La Découverte/ Maspero, 1983, páginas 385-386. [Edición en español: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona, Península, 1991.]

5 Maquiavelo, “Sur la première décade de Tite-Live”, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1952, páginas 384-385. [Edición en español: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2003.]

6 Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, París, Gallimard, París, 1989, pág. 22. [Edición en español: *Los dos cuerpos del rey. Ensayo sobre teología medieval*, Madrid, Alianza, 1985.]

7 Thomas Hobbes, *Léviathan*, París, Sirey, 1971, páginas 177-178. [Existen varias ediciones en español.] [*Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México, 1940, págs. 140-141.]

8 Véase Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, París, PUF, 1998, pág. 125, y *Hobbes et la pensée politique moderne*, París, PUF, 1995 (en particular el capítulo IX: “De l'État”, ver mi texto “Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance”, en *Réfractions*, N° 2 (en particular, páginas 110 -111). [En castellano: “Anarquismo, obligación social y deber de obediencia”. *El espacio político de la anarquía*. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000.]

9 Pierre-Joseph Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, París, Librairie Garnier frères, 1858; tomo I, páginas 491-492.

10 Émile Durkheim, *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, París, Editions de Minuit, 1975, páginas 173-174.

- 11 Max Weber, *Économie et société*, París, Plon, 1971, Tomo I, pág. 57. [Existen varias ediciones en español.]
LA VOLUNTAD DEL PUEBLO / 57
- 12 Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, París, Albin Michel, 2001, páginas 810-813. [Edición en español: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.]
- 13 Thomas Hobbes, *De Cive*, París, Sirey, 1981, pág. 153. [Edición en español: *De Cive*, Madrid, Alianza, 2000.]
- 14 Carl Schmitt, *Théologie politique*, París, Gallimard, 1988, capítulo I. [Existen varias ediciones en español.]
- 15 Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*. [1639] Ed. Gallimard, París, 2004. Véase también Yves Charles Zarka, *Raison et déraison d'État*, París, PUF, 1994, pág. 155.
- 16 Jean-Pierre Chrétien-Goni, *Instituio Arcanae*, en *le Pouvoir de la raison d'État* (bajo la dirección de Christian Lazzeri y Dominique Reynié), *op. cit.*, pág. 143.
- 17 Citado en "Raison d'État et figure du prince chez Botero", Yves Charles Zarka, *Raison et déraison d'État*, *op. cit.*, pág. 108.
- 18 Parafraseando a Gabriel Naudé, citado por Jean-Pierre Chrétien-Goni, en *op. cit.*, pág. 141.
- 19 Jean-William Lapierre, *Vivre sans État?*, París, Seuil, 1977, pág. 280.
- 20 Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, París, Calmann-Lévy, 1972, pág. 66. [Edición en español: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.]
- 21 Cornelius Castoriadis, "Pouvoir politique, autonomie", en *Le Monde morcelé*, París, Seuil, 1990. [Edición en español: *El mundo fragmentado*, Buenos Aires-Montevideo, Altamira y Nordan, 1993.]
- 22 "Los plomos" es una expresión de la época para designar la prisión ducal que se encontraba bajo el techo del palacio de los Dogos cubierto por láminas de plomo. [N. del A.]
- 23 Eduardo Colombo, "L'État comme paradigme du pouvoir", en *l'État et l'Anarchie*, Lyon, ACL, 1985, pág. 28 y siguientes. [En español en *El lenguaje libertario*. Christian Ferrer –compilador– Ed. Altamira, Buenos Aires, 1999.]
- 24 Véanse Eduardo Colombo, "Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance", en *Réfractations*, N° 2, páginas 92-93. [En español: "Anarquismo, obligación social y deber de obediencia". *El espacio político de la anarquía*. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000 y el capítulo 1 de este libro "¡Yo soy anarquista!".]
- 25 Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, vol. I, pág. 43.
- 26 *Ibidem*, vol II, pág. 661.
- 27 Véase Eduardo Colombo, "Anarchisme, obligation sociale et devoir d'obéissance", *op. cit.*, pág. 95. [En español: "Anarquismo, obligación social y deber de obediencia". *El espacio político de la anarquía*. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo, 2000.]
- 28 Mijail Bakunin, *L'Empire Knouto-germanique. OEuvres complètes*, vol. VIII, París, Champ libre, 1982, pág. 104