

UNA HISTORIA DE LA AUTORIDAD: DE LA *RESPUBLICA* *CHRISTIANA* AL ESTADO MODERNO

DOSSIER

LUCIANO NOSETTO – Inosetto@gmail.com
Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires – Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

ARK CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s16668979/xtgkqu0vo>

DOI: <https://doi.org/10.62174/arg.2024.9944>

FECHA DE RECEPCIÓN: 20-5-2024

FECHA DE ACEPTACIÓN: 19-8-2024

Resumen

Este artículo toma como punto de partida las dificultades contemporáneas al momento de distinguir autoridad y autoritarismo, y rastrea el origen de esa confusión en el eclipse moderno de la autoridad por el poder. De allí, parte una reconstrucción histórica de la autoridad, orientada por Carl Schmitt, que conduce a una caracterización de la forma política de la *respublica christiana*. Hecho esto, el texto procede a evaluar la permanencia de la autoridad en el Estado absolutista y moderno, mediante una serie de claves provistas por Giorgio Agamben. Finalmente se establece una distinción entre autoridad y autoritarismo.

Palabras clave: autoridad, poder, imperio, iglesia, Estado

171

A HISTORY OF AUTHORITY: FROM THE *RESPUBLICA CHRISTIANA* TO THE MODERN STATE

Abstract

This article begins by acknowledging the contemporary difficulties in distinguishing authority and authoritarianism, and traces the origin of this confusion in the modern eclipse of authority by power. From there, a historical account of authority is provided, guided by Carl Schmitt, which leads to a characterization of the political form of the *respublica christiana*. The text then proceeds to an evaluation of the permanence of authority within both Absolutist and Modern States, through a series of keys provided by Giorgio Agamben. A distinction between authority and authoritarianism is finally provided.

Key-words: Authority, Power, Empire, Church, State

1. Autoritarismo

Transcurridas cuatro décadas desde la reinstauración democrática en Argentina, y otro tanto desde que se produjo la democratización de los restantes países de la región, el autoritarismo sigue siendo una cuestión de evidente actualidad.

Describe Cecilia Lesgart que, en el saber científico de la política comparada, el adjetivo “autoritario” ha dejado de ser exclusivo de los regímenes dictatoriales, para volverse un rasgo también identificable en experiencias tenidas por democráticas. Si las refundaciones democráticas de las últimas décadas del siglo XX pudieron estudiarse como “transiciones desde gobiernos autoritarios” (O’Donnell, Schmitter, Whitehead, 1989), con el cambio de siglo, la distinción entre autoritarismo y democracia parece haberse vuelto más fluida, al punto de impedir una delimitación precisa. Es en este sentido que Lesgart señala en la política comparada la emergencia de nomencladores en apariencia paradójicos, como “autoritarismo electoral” (Diamond, 2004) o “autoritarismo competitivo” (Levitsky y Way, 2004), empleados para designar regímenes que celebran elecciones competitivas, pero que no alcanzan a garantizar los componentes republicanos y liberales de los gobiernos emergentes (Lesgart, 2020). Aún más paradójica resulta la sospecha de que serían esos mismos componentes liberales y republicanos los que habrían favorecido la llegada de esos autoritarismos al gobierno (Levitsky y Ziblatt, 2018, p. 13).

Si es cierto que la ciencia política del nuevo siglo enfrenta complicaciones al momento de distinguir democracia de autoritarismo, no menos cierto es que la teoría política y social advierte también derivas autoritarias en la cultura cívica contemporánea, que amenazan con diluir la distinción entre dictadura y democracia (Abdo Ferez, 2017, p. 143). Uno de los análisis más consistentes en nuestra región viene siendo el provisto por Marilena Chauí, quien advierte sobre la permanencia de una “sociedad autoritaria” incluso allí donde el régimen político del Brasil parece responder a las características propias de la institucionalidad democrática (Chauí, 2013). En similar línea, Eduardo Rinesi recupera las discusiones en torno a la cultura política que se dieron ya en los primeros años de la refundación democrática argentina. En aquellas discusiones, identifica Rinesi una temprana preocupación por

los rasgos sociales autoritarios que habrían de sobrevivir al colapso del gobierno militar (Rinesi, 2023, p. 37). A esta misma preocupación responde la propuesta de Silvia Schwarzböck de caracterizar nuestro tiempo como una época “post-dictatorial” mucho más que como “democrática” (Schwarzböck, 2015).

A resultas de este doble diagnóstico, a un tiempo político y social, pareciera que el desafío de las democracias del siglo XXI, más que el de oponerse a los regímenes autoritarios, es el de lidiar con el autoritarismo que habita dentro de ellas y que permea en sus dirigencias tanto como en su ciudadanos.

2. Crisis de autoridad

Pero no es ésta la única prestación que la familia lexical de la autoridad ofrece al pensamiento político contemporáneo. Pues, por paradójico que suene, nuestro tiempo aparece caracterizado también como un tiempo en que la autoridad se encuentra debilitada, o un tiempo de crisis de la autoridad.

Ya en el último cuarto del siglo XX, Michael Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki señalaban la caída en descrédito de toda autoridad, tanto social como política. En su informe para la Comisión Trilateral, advertían estos sociólogos que la gobernabilidad de las democracias occidentales estaba siendo puesta en jaque por una especie de exceso de horizontalismo. La crisis de la democracia se explicaba en el hecho de una sociedad civil que multiplicaba sus demandas ante las instancias públicas, al tiempo que impugnaba la autoridad de quienes debían dar respuesta a ellas (Crozier, Huntington, Watanuki, 2012, p. 321).

Entrado el siglo XXI, el diagnóstico relativo al debilitamiento de las autoridades sociales y políticas no parece haber perdido su vigencia. De este debilitamiento supieron dar cuenta las sociologías de la liquidez que acompañaron el cambio de siglo: sociologías que contribuyeron a comprender la crisis de las mediaciones institucionales que tradicionalmente venían organizado la sociedad moderna, desde la familia hasta la escuela, desde los cultos hasta los gremios (Bauman, 2002). Un descrédito de las autoridades tradicionales que parece haber alcanzado con especial gravedad las mediaciones políticas. Precisamente, quienes se han dedicado a

analizar la política latinoamericana vienen advirtiendo sobre las dificultades de los liderazgos democráticos al momento de llevar a término sus políticas, allí donde los condicionantes económicos estructurales se conjugan con una dinámica social de acciones colectivas de protesta y una dinámica institucional de bloqueos mutuos. Quienes vienen estudiando la inestabilidad política en la región han señalado que el consabido centramiento de la política institucional en las figuras presidenciales no ha sido impedimento de cuantiosas renunciadas y destituciones (Ollier, 2008, p. 99).

A resultas de este panorama, en nuestro tiempo parecen coincidir la proliferación del autoritarismo con la crisis de toda autoridad. De apresurar una hipótesis, estaríamos tentados a sostener que vivimos un tiempo paradójico, en que la autoridad es demasiada... pero demasiado poca también.

Así planteado, el asunto requiere clarificación. Pues, ¿hacemos bien en admitir que el autoritarismo es algo así como un exceso de autoridad? ¿O que la autoridad equivaldría a un autoritarismo moderado? Hasta tanto no despejemos la confusión a que nos ha llevado la familia lexical que emparenta sin mayor explicación autoridad y autoritarismo, no estaremos en condiciones de poner en palabras claras el drama de nuestro tiempo.

3. Autoridad y poder

Nuestra falta de orientación al respecto se debe en gran medida al eclipse de la autoridad por el poder. Es que, para el pensamiento político moderno y contemporáneo, el “poder” ha resultado una herramienta conceptual más versátil, pues permite describir una variedad de situaciones asimétricas, sin movilizar una carga valorativa evidente. En este sentido, Giuseppe Duso ha señalado que la teoría política moderna es tributaria de una reorganización de los conceptos políticos, en torno al problema central del poder (Duso, 1998). Es así que nociones como autoridad, prestigio, potestad, influencia, dominio, fuerza o violencia terminaron orbitando alrededor del mundo del poder, expresando en todo caso variaciones o matices posibles en el interior del concepto genérico.

Claro que este concepto omniabarcador del poder reclama un trabajo analítico. Este trabajo fue emprendido por Michel Foucault, al identificar de manera magistral tres tecnologías de poder preeminentes: la mecánica soberana, las tecnologías disciplinarias y la biopolítica. Es precisamente en su caracterización del poder soberano donde Foucault parece colocar la operatoria de la autoridad. Concretamente, el poder soberano viene caracterizado como un poder de espada que se ejerce, de manera eminentemente sustractiva, en el interior de un territorio jurídicamente delimitado, y que se legitima sobre la base de la apelación a una anterioridad fundadora. Esta remisión a un momento fundacional es reactivada en el ceremonial de Estado, cuyo gasto se orienta a manifestar el carácter superlativo del poder soberano. A resultas de esta caracterización, la autoridad equivale a un instrumento de legitimación del poder, allí donde éste se ejerce bajo la modalidad de sustracción y gasto que es propia de la mecánica soberana (Foucault, 2005, p. 63).

Distinto es el caso de quienes, como Hannah Arendt, Alexandre Kojève o Carl Schmitt, han intentado mantener vigente la distinción entre autoridad y poder. Nos detengamos en lo que sigue en la caracterización de ambos fenómenos, tal como es provista por Schmitt.

Respecto del poder humano, sostiene Schmitt que no hay otra explicación que la obediencia que concita quien puede brindar protección. Esta relación constituye el cimiento de todo orden político: sólo quien está en condiciones de proteger puede exigir que se le obedezca; y sólo se encuentran obligados quienes pueden esperar protección de parte de aquel a quien obedecen (Schmitt, 2010, p. 21). De allí que el vínculo protección-obediencia constituya para Schmitt la relación política fundamental. Compendia Schmitt que el *protego ergo obligo* (protejo, luego: obligo) equivale al *cogito ergo sum* (pienso, luego: existo) del Estado (Schmitt, 2001, p. 199).

Pero bien, el edificio de la política no sólo está hecho de cimientos o fundamento. En la cúpula de ese edificio, en el punto más alto del orden político, se aloja aquello que cada comunidad considera más elevado. Y, si es cierto que toda unidad política es un conglomerado natural de individuos que busca satisfacer sus necesidades, no menos cierto es que toda unidad política tiene una idea del nosotros comunitario por la que

guarda especial respeto y veneración: una idea de lo que es sagrado para esa comunidad. Compendia Schmitt que “ningún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder. La idea es parte de lo político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *ethos* de la convicción” (Schmitt, 2009, p. 64).

En la diferencia entre poder y autoridad estriba para Schmitt la distinción de dos sentidos de la representación política. Pues, por un lado, la representación alude a la tarea de proteger las necesidades o intereses de los individuos representados. En este sentido, la representación política se aproxima a la provista por un abogado o un gestor, que se encarga de hacer presentes los intereses de su cliente allí donde éste no se encuentra. Pero bien, es posible reconocer un segundo sentido de la representación, con el que se alude a la tarea de hacer presente la idea que le da elevación al nosotros comunitario. En este sentido, la representación política se asemeja a la tarea de un patriarca o de un sacerdote, encargados de mantener presente un legado ancestral o un mensaje divino.

Siendo así las cosas, conforme la comprensión de Schmitt, la relación política moderna ha de combinar la representación del sistema de necesidades (o de lo bajo) con la representación de la idea (o de lo alto). Y, si la representación de lo bajo remite al fenómeno del poder, la representación de lo alto remite al fenómeno de la autoridad (Schmitt, 2001, pp. 210-212 nota 53). En una abultada nota al pie de su *Teoría de la constitución*, Schmitt compendia:

...al poder (siempre efectivo por necesidad) le corresponden conceptos como soberanía y majestad; autoridad, por el contrario, significa un prestigio esencialmente basado en el elemento de la continuidad y contiene una referencia a la tradición y permanencia. Ambas cosas, poder y autoridad, son eficaces y vivas, una junto a la otra, en todo Estado (Schmitt, 2011, pp. 123-124 nota 1).

4. La respublica christiana

En esa misma nota al pie, ofrece Carl Schmitt un ágil panorama histórico, que le permite identificar las mutaciones institucionales de la autoridad hasta el presente. Para ello, se remonta a la república romana, que identificaba en el senado el asiento

de la autoridad. Conforme la división del trabajo propia del republicanismo romano, si el pueblo es la fuente del poder, al senado se le reconoce la autoridad: una autoridad que se remonta al acontecimiento mítico de la fundación.

Esta distinción constitucional entre autoridad y poder sobrevive al imperio romano y es retomada por el cristianismo. A este respecto es célebre la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio del año 494, que establece una neta distinción entre la autoridad del pontífice y el poder del rey. En su pasaje más notable, consigna Gelasio: “Son dos, emperador augusto, aquellos por los cuales este mundo se rige principalmente: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real” (Gelasio I, 1868, pp. 350-351). Conforme esta distinción, si cabe a los emperadores y reyes el poder temporal de defender la paz en la tierra, cabe al sumo pontífice la autoridad sagrada de representar a Cristo y administrar los bienes de salvación por él prescritos. Haciendo así, Gelasio ofrece una distinción sinóptica entre la *auctoritas pontificum* y la *regalis potestas* que constituirá una referencia permanente en las discusiones en torno a la forma política de la *respublica christiana*: una forma política que mantuvo su vigencia durante el milenio comprendido entre el fin de la persecución de Diocleciano y el inicio de la reforma de Lutero, o entre los primeros concilios convocados por el emperador Constantino en el siglo IV y los últimos concilios que lograron evitar el cisma, convocados en Constanza y Basilea en el siglo XV.

Al momento de describir el régimen de la *respublica christiana*, Schmitt se siente a gusto respaldándose en el historiador inglés John Neville Figgis (Schmitt, 2005, pp. 41-42). La tesis principal de Figgis al respecto es que, en tiempos de la *respublica christiana* “no existía algo como Iglesia y Estado en el sentido de dos sociedades en competencia”. Se trataba, más bien, de “dos jerarquías oficiales” o “dos departamentos” de gobierno dentro de una misma administración común. Es que, en tiempos de la *respublica christiana*, Iglesia y Estado no conformaban “dos sociedades” opuestas la una a la otra, sino que, en uno y otro caso, “se trata[ba] de las mismas personas, sólo que vistas desde un punto de vista diferente y organizadas para un fin distinto”. Si estos dos organismos de gobierno, uno espiritual y otro temporal, coincidían en su alcance, al involucrar a las mismas personas, entonces

sus tensiones y rivalidades habrán de comprenderse como un juego de reajustes permanentes, o de frenos y contrapesos, en el interior de un mismo régimen mixto (Figgis, 2021, p. 137).

Si la *respublica christiana* pudo tenerse, efectivamente, por una república, esto se debió al hecho de haber conservado la composición equilibrada de la constitución romana, pero trasponiéndola en un régimen integrado por un principado espiritual y otro temporal. De allí que la articulación gelasiana de la *auctoritas pontificum* y la *regalis potestas* en el interior de un régimen mixto constituya la clave de comprensión del republicanismo de la cristiandad latina.

Este republicanismo es reconocible en los episodios más álgidos de la cristiandad latina, como el de la querrela de las investiduras que opuso al papa Gregorio VII y al emperador Enrique IV. En ocasión de esa disputa del siglo XI, relativa a la competencia de designar a los clérigos a cargo de las iglesias, Gregorio VII atribuirá al papado amplias competencias en materia espiritual y temporal, previendo incluso la posibilidad de deposición pontificia de emperadores y reyes. Por su parte, Enrique IV protestará recordando que la dualidad de lo espiritual y lo temporal reclama una dualidad de principados, con competencias discretas y equilibradas (Gregorio VII, 1889, pp. 17-18; Enrique IV, 1889, p. 27).

Lo notable aquí es que ambas alternativas se distribuyeron entre dos límites claros, que en ningún caso estuvieron dispuestas a trasponer: por un lado, la completa absorción de la *potestas* a manos de sacerdotes que ejercieran por propia cuenta el gobierno temporal; por otro lado, la completa absorción de la *auctoritas* a manos de reyes que administraran por propia cuenta los medios de salvación.

Similares tensiones pueden reconocerse en el conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey francés Felipe el Hermoso. Entre fines del siglo XIII y comienzos del XIV, una disputa en torno a las competencias tributarias del reino francés sobre los clérigos apostados en su territorio encendió un conflicto de enorme intensidad entre París y Roma. En esta ocasión, las posiciones asumidas por Juan de París (expresión del partido real) y Egidio de Roma (expresión del partido papal) resultaron contrastantes en grado sumo. Un aspecto, sin embargo, los acomunaba, a saber: la

permanencia de la distinción entre la autoridad espiritual del papa y el poder temporal de los reyes. En ningún caso, la atribución de competencias a una de las partes en disputa suponía la absorción de la contraparte y el doble comando de lo espiritual y lo temporal (Egidio Romano, 1961; Juan de París, 1969).

Igual proceder es reconocible en las argumentaciones de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, en ocasión de las disputas del siglo XIV entre el emperador Luis de Baviera y el papa Juan XXII y sus sucesores de Aviñón. Si bien Marsilio y Guillermo apuntaron a reconocer la autonomía de los poderes reales en asuntos temporales, lo cierto es que de ningún modo renegaron del poder espiritual de la jerarquía eclesiástica en lo relativo a la administración de los bienes de salvación y a la ordenación de los sacerdotes (Marsilio de Padua, 2021; Guillermo de Ockham, 1992).

Se hace notar aquí que estos conflictos, tenidos entre los más álgidos de la cristiandad latina, dieron lugar a polémicas de enorme intensidad. Pero, en ningún caso, esta intensidad llevó a los contendientes a rechazar la dualidad de autoridad y poder, postulando un principado unitario que absorbiera competencias espirituales y temporales por igual.

Esto equivale a decir que la república cristiana se definió por la tensión permanente entre autoridad y poder, una tensión que muchas veces alcanzó picos temerarios, pero que, a fin de cuentas, se mantuvo dentro de los límites que la distinguieron del papocesarismo tanto como del cesaropapismo¹.

1 Los conceptos de “cesaropapismo” y “papocesarismo” no son propios de la formación discursiva de la cristiandad latina, sino que surgen a partir de una caracterización posterior, a cargo del jurista protestante Justus Henning Böhmer. Cabe aclarar que, con estos dos términos, Böhmer no pretendía describir la forma política de la república cristiana, sino dos de sus derivas anómalas y perversas (Böhmer, 1756, pp. 10-11). Posteriormente, el concepto de “cesaropapismo” fue retomado por Max Weber a efectos de la elaboración de un tipo ideal. Al momento de definirlo, Weber sostiene que régimen cesaropapista “trata los asuntos eclesiásticos simplemente como provincias de la administración política. Los dioses y los santos son dioses y santos oficiales. Su culto es asunto oficial; el soberano político tolera según su propio criterio nuevos dioses, dogmas y cultos, o bien los excluye. El cumplimiento técnico de los deberes para con los dioses, [en la medida en que] no es realizado simplemente por el funcionario político en cuanto tal con sólo la asistencia de los ‘especialistas’ sacerdotales, se halla en manos de un sacerdocio sencillamente subordinado al poder político” (Weber, 2014, pp. 1330-1332). En nuestro caso, entendemos, con Böhmer y sin Weber, que el

5. El Estado absolutista

La revista histórico-constitucional de la autoridad ofrecida por Carl Schmitt se completa con la emergencia del Estado, como institución que logra poner término a las guerras religiosas en Europa. Conforme el relato de Schmitt, tras el cisma entre católicos y protestantes, y las sucesivas guerras civiles religiosas del siglo XVI, la pacificación de la política interior y la estabilización de la política exterior sólo serán posibles allí donde se generalice la máxima *cuius regio, eius religio* (de quien sea el reino será la religión). Pues, a efectos de alcanzar la paz civil, resulta necesario que ninguna autoridad sacerdotal se coloque por encima o en contra de las disposiciones del soberano. Y esto sólo puede lograrse allí donde el soberano reserva para sí la última palabra respecto de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Sólo así puede garantizarse que las leyes y disposiciones del Estado no resulten invalidadas por la apelación autoritativa a la ley divina (Schmitt, 2005, pp. 118-119).

Así, conforme el relato de Schmitt, al postular que quien detente el poder público deberá también enseñorearse sobre la autoridad religiosa, la teoría política moderna hace su contribución a la pacificación de la cristiandad. Pero esto, al precio de hacer coincidir autoridad y poder en la figura absolutista del soberano.

El hecho de que nuestra modernidad política haya depositado la autoridad y el poder en un mismo punto de atribución resultará pleno de consecuencias para el ulterior desarrollo del Estado. Es que la “estatización de la autoridad”, producida en torno al siglo XVI, permitió la salida de las guerras de religión, pero implicó también la introyección en el Estado de un elemento de lo sagrado.

Resulta decisivo, en este punto, el hecho de que la atribución de rasgos y competencias espirituales a los poderes temporales sea un fenómeno constitutivo de nuestra modernidad estatal y extraño a la forma política de la *respublica christiana*. Por caso, la doctrina del derecho divino de los reyes no tiene lugar

“cesaropapismo” no es un elemento característico de la forma política de la *respublica christiana*, sino el nombre de una de sus deformaciones.

durante la cristiandad latina, sino que su desarrollo es concomitante a la emergencia del Estado. Conforme esta doctrina, la monarquía es una institución de ordenación divina, concedida por Dios a un monarca y sus herederos, sin intermediación de ninguna otra autoridad. Esto permitió que el poder monárquico no admitiera oposición ni resistencia, pues el rey debía responder sólo ante Dios (Figgis, 1942, p. 16). Coetánea a esta doctrina fue la teoría de los dos cuerpos del rey, en virtud de la cual el cuerpo natural de cada monarca, sometido al error, la enfermedad y la muerte, se convertía en sede de encarnación del cuerpo divino del reino, libre de falla, merma y finitud. De allí que la continuidad divina del reino inmortal pudiera sostenerse a lo largo de una línea hereditaria de reyes mortales, que se iban sucediendo unos a otros. Así se explica el lema “muerto el rey, ¡viva el rey!”, que debe leerse como: “muerto el cuerpo natural del rey, ¡sobreviva el cuerpo místico del reino!” (Kantorowicz, 1985, pp. 25-27).

Ahora bien, el desarrollo de esta doctrina del derecho divino de reyes (sistematizada por el inglés John Neville Figgis) así como de la teoría de los dos cuerpos del rey (tratada por el alemán Ernst Kantorowicz) fue concomitante al despunte de los poderes taumatúrgicos y curativos de los reyes (historiados por el francés Marc Bloch): en todos estos casos, se trató de un desarrollo que colocaba la autoridad divina en los reyes, prescindiendo de toda intermediación sacerdotal. Un triple desarrollo que tuvo lugar recién a partir del siglo XVI, a medida que los reinos nacionales se sobreponían a las pretensiones universalistas del emperador romano germánico *in temporalibus*, pero también a las pretensiones universalistas del obispo romano *in spiritualibus*. Fue en este crucial momento que el republicanismo de la cristiandad latina terminó por desintegrarse, cediendo paso al absolutismo de los Estados nación.

En este contexto, los modernos proponentes del Estado monárquico conformaron un conjunto doctrinario inédito, compuesto de retazos de la más variada índole, tomados, entre otras fuentes, de las genealogías reales del Antiguo Testamento y de los debates de los concilios primitivos sobre las dos naturalezas de Cristo, así como

de las discusiones en torno a la *plenitudo potestatis* papal.² Por medio de una costura eminentemente moderna de estos retazos premodernos, los siglos XVI y XVII dieron lugar a una singular forma política, conforme la cual cada “rey se [convertiría] en el papa de su propio reino” (Kantorowicz, 1985, p. 30).

En cualquier caso, lo importante aquí es que el conocimiento de la cristiandad latina permite que nuestra visión de lo premoderno gane en perspectiva. Pues tomar conciencia de las diferencias entre la milenaria *respublica christiana* y las más recientes monarquías absolutistas, legitimadas en novedosas argumentaciones teológicas, nos obligan a abandonar aquellas comprensiones que achatan más de mil años de acontecimientos políticos, para hacerlos entrar en la postal inmóvil de unos reyes megalómanos, que se sentían tocados por Dios. De mantener aquella perspectiva y esta diferenciación, estaremos en condiciones de comprender en qué sentido el *ancien régime* no constituye el último de los atavismos premodernos, sino la primera manifestación de nuestra modernidad política. Haciendo así, estaremos en condiciones de calibrar mejor la discontinuidad que separa nuestra modernidad estatal respecto de los tiempos de la cristiandad latina.

6. *El Estado moderno*

Nada de esto carece de consecuencias para la política moderna. Pues, si la *respublica christiana* supuso la distinción entre autoridad sagrada y poder temporal, lo cierto es que la abolición moderna de esa distinción no daría lugar al extravío de lo sagrado, sino a su fusión con lo temporal. Tal vez convenga en este punto morigerar nuestras jactancias secularistas (Castorina, 2021; Di Leo Radzuk, 2018, pp. 30-33). Pues, si estos argumentos se mantienen en pie, será difícil seguir describiendo la edad moderna como un tiempo de superación de lo teológico. Bien al contrario, el despunte de nuestra modernidad política se dejará describir mejor como el

2 Entre estos antecedentes, se destaca un breve tratado anónimo del siglo XIII, titulado *De consecratione pontificum et regum*, y usualmente atribuido a un “Anónimo Normando” o un “Anónimo de York”. Tras recuperar este valioso antecedente, Kantorowicz reconoce sin embargo que las teorías cristológicas de este tratado “no tuvieron apenas repercusión en la época en que fueron escritos” (Kantorowicz, 1985, p. 69).

levantamiento de todas aquellas barreras institucionales que, durante siglos, habían impedido la sacralización de lo temporal.

Con seguridad, algo de esto prefiguró Thomas Hobbes cuando concibió al Estado como un *deus mortalis*. Es que, desde el momento en que la autoridad sagrada pasó a quedar en manos del poder temporal, nuestra modernidad política se vio en la obligación de lidiar con un Estado que no sólo reuniría la suma de los poderes, sino también la suma autoridad de establecer los preceptos de la fe pública. Con esto, el Estado se erigiría en intérprete de aquello que su comunidad tuviera por sagrado.

Concretamente, ¿qué ideas fueron alcanzadas por ese halo de sacralidad? Lo primero que cabe notar es que, al despuntar la modernidad política, y al calor de la guerra civil religiosa que opuso a católicos y protestantes, cada soberano adoptó alguna de las expresiones del cristianismo en liza, para convertirse en el vicario de la religión oficial de su reino (Abdo Ferez, 2018, pp. 149 y ss.). A medida que, en los siglos sucesivos, se fuera afirmando el movimiento de la ilustración, la enseñanza de Cristo iría cediendo paso a otros contenidos más acordes con el laicismo político predominante. Así, ideas como la de la nación y su poder constituyente, la revolución y su legado, la constitución y su espíritu, y la humanidad y sus derechos terminarían por dar sustancia a esa suerte de religión civil (Nosetto, 2022, pp. 197-201)³.

Cabe en este punto preguntarse por la persistencia de lo sagrado en la forma política que nos es contemporánea ¿Puede haber Estado sin una idea de lo sagrado? Y si no puede haberlo: si la idea de lo sagrado hace a la idea de Estado, ¿cómo reservar entonces un espacio para la autoridad en el interior de una institución, como el Estado, que fue concebida como una máquina de acumular y ejercer el poder?

Quien puede proveernos algunas pistas al respecto es Giorgio Agamben. No porque en su obra encontremos respuesta a estas preguntas. Sino porque, en sus descripciones de la máquina de la soberanía, va dejando Agamben algunas claves

³ Cabe aclarar que esta secuencia puede habilitarse sólo en la medida en que se admite la permutabilidad de la expresión "Jesus is The Christ" (Schmitt, 2001, p. 212, nota 53).

que pueden ser puestas al servicio de otras agendas teóricas y políticas, no necesariamente agambenianas.

Digamos primero que la identificación del fenómeno de la autoridad y su distinción respecto del poder está presente en varios episodios de su obra, todos de distinta índole y al servicio de diversos propósitos. Por caso, en sus tomos sobre el poder soberano, la autoridad aparece identificada primero con la decisión sobre la excepción, que se activa precisamente cuando los poderes constituidos entran en crisis y garantizar el orden resulta una tarea urgente (Agamben, 2002, pp. 113-114). Esto equivale a decir que, ante el estupor del poder jurídico-institucional, el último recurso a disposición de la maquina política parece ser el de invocar a la *auctoritas*.

Esta misma figura es invocada en su monográfico sobre la gloria, allí donde Agamben distingue el ejercicio de la *potestas*, entendida como gestión gubernamental eficaz, respecto del despliegue de la *auctoritas*, entendida como majestad ceremonial inoperosa (Agamben, 2008, p. 10). Estamos así ante dos manifestaciones de la autoridad: por un lado, objeto inoperoso del ceremonial de Estado, por el otro, sujeto operativo de la decisión sobre la excepción. Es notable en este punto que Agamben asocie ambas manifestaciones de la autoridad a la figura del poder constituyente, es decir: a ese principio fontanal que es origen de todos los poderes constituidos, que da contenido a la liturgia de Estado y que se evoca en la decisión excepcional ante situaciones extremas.

Igualmente notable es el hecho de que, en un compendio agambeniano sobre la cuestión del pensamiento, donde la autoridad no parece concitar interés alguno, el poder constituyente quede asociado a lo que allí se llama la “potencia de no”.

Conforme la presentación de Agamben, esta “potencia de no” consiste en la determinación de no ejercer un poder con que efectivamente se cuenta. Agamben ilustra este punto con el ejemplo de un pianista eximio que, teniendo la capacidad de tocar el piano, puede tomar la decisión de no hacerlo. Así, esta “potencia de no” se distingue de la mera impotencia, propia de quien carece de la capacidad respectiva. Si bien Agamben no desarrolla las implicancias políticas de esta

“potencia de no”, sí sugiere que estas habrán de rastrearse siguiendo la pista del poder constituyente. Aceptemos entonces la sugerencia de Agamben (2007, p. 368).

Y bien a resultas de esta sugerencia, la autoridad queda inscrita en una serie que incluye cuatro elementos: poder constituyente, majestad ceremonial, decisión sobre la excepción y potencia de no. Entendemos que esto permite extraer algunos corolarios de indudable relevancia para la teoría del Estado, para la historia política y para el derecho constitucional.

Pues, conforme esta serie, la autoridad se presenta, por un lado, como aquella dimensión ceremonial que, en situaciones de normalidad, ha de mantener vivo el recuerdo y la evocación de aquello que es sagrado para la comunidad y que informa los episodios más fundacionales y arquitectónicos del poder constituyente. Pero la autoridad es también aquella magnitud política que, en situaciones de extrema gravedad, es capaz de tomar la decisión última respecto de qué es necesario para contener la catástrofe: decisión que puede implicar la suspensión de los poderes estatales tanto como de su orden jurídico. Por último, en esta decisión gravísima, con la que se apunta a detener la catástrofe, la autoridad estatal habrá de operar como la “potencia de no”, es decir, como la capacidad de suspender el pasaje al acto, en la inteligencia de que no todo lo que es factible o admisible debe, por ello mismo, ser llevado a cabo. Si algo así fuera posible, la autoridad emergería como el *daimōn* del Estado, como aquella potencia del pensamiento estatal que orienta negativamente el ejercicio del poder, indicando hasta dónde sí, cuándo ya no y qué cosas nunca más.

Si fuera posible algo así, estaríamos en condiciones de establecer una distinción nítida entre el ejercicio estatal de la autoridad y los desbordes autoritarios del poder. Pues, si la autoridad supone una relación con lo sagrado, que establece límites a la acción política, el autoritarismo supone que, ante la acción política resuelta, no hay nada sagrado que deba interponerse: todo aquello que no pueda volverse un instrumento, será no más que un obstáculo. Así las cosas, si el autoritarismo apunta a ejercer todo el poder que sea posible, la autoridad en cambio aspira a limitar las posibilidades del poder.

Es claro que poco de esto convencerá a los escépticos más avisados, a los cultores de un realismo descarnado o a quienes consideren que el poder, y nada más que el poder, constituye el *nomos* de la tierra. Será difícil para ellos tramitar este expediente de la autoridad como algo más que un ejercicio empalagoso de ingenuidad política. Y seguramente algo de razón los asista, pues a nadie escapa que la disposición escéptica es favorita en nuestras plazas y mercados. Cabe la pregunta, sin embargo, de cuán realista es concebir la vida en común allí donde el ejercicio del poder no tiene límites. Y de cuánta ingenuidad asiste a quienes creen que la cabal liberación de los poderes de la tierra nos deparará un futuro venturoso.

¿Cómo se cita este artículo?

NOSETTO, L. (2024). Arqueología de la autoridad: de la *respublica christiana* al Estado moderno. *Argumentos. Revista de crítica social*, 30, 171-189. [link]

Bibliografía

Abdo Férrez, C. (2017). Nación, mito y sociedad autoritaria. Des-hacer Brasil: una lectura sobre intervenciones de Marilena Chauí. *Papel Máquina*, (11), 141-152.

Abdo Férrez, C. (2018). El orden de los signos. Nueva escatología y pluralidad en Hobbes. En C. Abdo Ferez, D. Fernández Peychaux y G. Rodríguez Rial (Comps.), *Hobbes el hereje*. EUDEBA.

Agamben, G. (2002). *Homo sacer II, 1: Estado de excepción*. Editora Nacional.

Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Baumann, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Bloch, M. (1988). *Los reyes taumaturgos*. Fondo de Cultura Económica.

Böhmer, J. H. (1756). *Ius ecclesiasticum protestantium* (Tome 1). Impensis Orphanotrophei.

Argumentos. Revista de crítica social, 2024, núm. 30, octubre (oct. 24 – may. 25)

Bonifacio VIII. (1884). Unam Sanctam. En G. Digard, M. Faucon y A. Thomas. (Eds.), *Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican* (Tomo 1). Thorin.

Castorina, F. (2021) La metáfora de la secularización: Hans Blumenberg y la teología política de Carl Schmitt. En R. Laleff Ilieff y G. Ricci Cernadas (Dirs.), *Hans Blumenberg, pensador político*. IIGG, CLACSO.

Chauí, M. (2013). Cultura popular e autoritarismo. En M. Chauí y A. Rocha (Orgs.), *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Editora Fundação Perseu Abramo y Autêntica Editora.

Crozier, M., Huntington, S. y Watanuki, J. (2012). The Crisis of Democracy. Report on the Governability of democracies to the Trilateral Commission. *Sociología Histórica*, (1), 311-329.

Diamond, L. (2004). Elecciones sin democracia. A propósito de los regímenes híbridos. *Estudios Políticos*, (24), 117-134.

Di Leo Radzuk, D. (2018). *La noción de Dios en Hobbes*. TeseoPress.

Duso, G. (1998). Historia conceptual como filosofía política. *Res publica*, (1), 35-71.

Egidio Romano. (1961). *De ecclesiastica potestate*. Scientia Aalen Verlag.

Enrique IV. (1889). Einladungsschreiben Heinrichs IV. zum Wormser Nationalkonzil – Königliche Rechtfertigung, 1076. En M. Doeberl (Ed.), *Monumenta Germaniae Selecta. 3. Bandchën*. Lindauersche.

Eusebio de Cesarea. (1994). *Vida de Constantino*. Gredos.

Figgis, J. N. (1942). *El derecho divino de los reyes*. Fondo de Cultura Económica.

Figgis, J. N. (2021). *Iglesias en el Estado Moderno*. IMHICIHU-CONICET.

Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Fondo de Cultura Económica.

Gelasio I. (1868). Epistola 12. En A. Thiel. (Ed.), *Epistolae Romanorum Pontificum Genuina*. Eduard Peter.

Gierke, O. (2010). *Teorías políticas de la Edad Media*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Gregorio VII. (1889). Dictatus papae. En M. Doeberl (Ed.), *Monumenta Germaniae Selecta. 3. Bandchën*. Lindauersche.

Guillermo de Ockham. (1992). *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Altaya.

Juan de París. (1969). *De potestate regia et papali*. Klett.

Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Alianza.

Lesgart, C. (2020) Autoritarismo. Historia y problemas de un concepto contemporáneo fundamental. *Perfiles Latinoamericanos*, 28(55), 349-371.

Levitsky, S. y Way, L. (2004). Elecciones sin democracia. El surgimiento del autoritarismo competitivo. *Estudios Políticos*, (24), 159-176.

Levitsky, S. y Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Ariel.

Marsilio de Padua. (2021). *El defensor de la paz*. Tecnos.

Nicolás de Cusa. (1987). *De concordantia catholica*. Centro de Estudios Constitucionales.

Nosetto, L. (2022). *Autoridad y poder. Arqueología del Estado*. Las Cuarenta.

O'Donnell, G., Schmitter, P. y Whitehead, L. (1989). *Transiciones desde un gobierno autoritario*. (Tomo 1). Paidós.

Ollier, M. (2008). La institucionalización democrática en el callejón: la inestabilidad presidencial en Argentina (1999-2003). *América Latina Hoy*, (49), 73-103.

Rinesi, E. (2023). *Democracia. Las ideas de una época*. Editorial de la Imprenta del Congreso de la Nación.

Schmitt, C. (2001). El concepto de lo político. En H. Orestes Aguilar (Sel.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "ius publicum europaeum"*. Struhart.

Schmitt, C. (2009). *Catolicismo romano y forma política*. Areté.

Schmitt, C. (2010). *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (2011). *Teoría de la constitución*. Alianza.

Schwarzbösch, S. (2015). *Los espantos. Estética y postdictadura*. Cuarenta Ríos.

Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.