



Revista de Humanidades
ISSN: 0717-0491
revistahumanidades@unab.cl
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

Oyarzún R., Pablo
Sobre el concepto de autoridad
Revista de Humanidades, vol. 17-18, junio-diciembre, 2008, pp. 9-33
Universidad Nacional Andrés Bello
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227236001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Sobre el concepto de autoridad* On the concept of authority

Pablo Oyarzún R. **
Universidad de Chile
oyarzun.pablo@gmail.com

Resumen

Este trabajo se propone examinar el fenómeno de la autoridad en vista del poder que ésta supone. En una primera sección se discuten los aspectos estructurales y generativos del tipo de poder y de relación de poder característico de la autoridad, apuntando, a título de “parte aurática”, a un *plus* de poder en que ésta consistiría. En la segunda sección se somete a análisis este *plus* a partir de un *dictum* de Montaigne sobre el “fundamento místico” de la autoridad de las leyes, y del comentario que le dedica Jacques Derrida.
Palabras clave: autoridad, poder, violencia, ley, fe.

Abstract

This paper aims to examine the phenomenon of authority in view of the power it implies. The first section of the paper discusses the structural and generative aspects of the kind of power and power relationship which are characteristic of authority, pointing to an advantage of power acting as “auratic part” which this relationship would consist of. The second section analyses this advantage from a pronouncement by Montaigne on the “mystical foundation” of the authority of laws, and from Jacques Derrida’s comment on it.
Key words: authority, power, violence, law, faith.

La autoridad es o supone un tipo específico de poder. La señal de esa peculiaridad, aquella en que todos estarán espontáneamente de acuerdo en identificar como tal, es el índice de *reconocimiento* que acompaña a la autoridad

* Este trabajo, escrito en 2004, pertenece al proyecto FONDECYT 1040530 “Figuras del poder. Contribuciones a una analítica filosófica del poder desde una perspectiva metafísico-estética”, del cual el autor fue investigador responsable.

** Profesor de Filosofía y Estética, Universidad de Chile, Profesor de Metafísica, Pontificia Universidad Católica de Chile.

y que hace del suyo un poder *legítimo*¹. Se entiende que con ello de alguna manera se liga la génesis, el estatus y el régimen de la autoridad con la libertad de los sujetos que la atribuyen a un determinado portador. De este modo, se distingue el poder de la autoridad de toda otra forma o tipo que implique el ejercicio de la coacción violenta, que limite gravemente o suprima la libertad de quienes le están sometidos. Se sigue de aquí también que esa libertad y los supuestos de su ejercicio valen como condiciones para la determinación del carácter de autoridad y, en particular, de su legitimidad. Dicho de otro modo, la autoridad no se constituye como tal a partir de la mera imposición: debe haber razones para conferir esa calidad a un sujeto; la libertad de los que la confieren se muestra eventualmente si esas razones —que pueden ser de muy diversa índole: necesidades, aptitudes, competencias, responsabilidades, delegaciones, tradiciones, etc.— no están ya más disponibles, en virtud de lo cual cabe que el reconocimiento sea retirado y colapse así el índice de legitimidad correspondiente.

Sin embargo, es claro que esta explicación queda largo trecho atrás del carácter efectivo de la autoridad. Si bien puede concederse que la mera imposición y la desnuda fuerza no son suficientes para constituir autoridad (aunque puedan haber concurrido a formar sus primicias), ella misma —esté investida en individualidades o en oficios— es imponente y goza de una fuerza propia que tiene en el respeto y la obediencia sus únicas respuestas adecuadas. Cuando se presta atención al modo en que estas respuestas son concretamente actuadas por los súbditos de una determinada autoridad, fácilmente se observa que el reconocimiento que les sirve de base no requiere, sino que más bien excluye la conciencia de las razones que puedan estar implicadas en él. Ocurre como si la autoridad por sí misma fuese la depositaria exclusiva de las razones que la erigen en tal. Lo propio de una autoridad en plena competencia estriba en que sus decisiones y mandatos no son discutidos. Como bien apunta Hannah Arendt, “su sello es el reconocimiento no cuestionado por aquellos a los que se demanda obediencia; no se necesita coerción ni

1. El reconocimiento que, de acuerdo a común opinión, acompaña a la autoridad no es meramente formal, sino que encierra componentes afectivos, morales, incluso identitarios, y todos ellos de raíz profunda: si por una parte la autoridad tiene atribuciones y responsabilidades que le han sido explícitamente encomendadas y que pueden ser parte de su definición de oficio, por otra encarna valores que son importantes, quizá hasta vitales para el grupo que de ella depende, si por una parte el respeto que despierta en sus subordinados podría ser estimado protocolar en determinados casos, por otra se tiene que contar con que el resorte que motiva o activa ese respeto, probablemente, no es jamás sólo superficial, sino íntimo.

persuasión”² (Arendt 45). Por consiguiente, lo que liga a los subordinados a la autoridad, menos que un conjunto explícito de razones, es una creencia, en la cual las fuerzas activas son esencialmente afectos: respeto, reverencia, admiración, temor. Hay, pues, una múltiple y compleja determinación –social y psicológica, para mencionar sólo estos aspectos– en el fundamento de la autoridad, y eso invita a considerarla, tal cual hacía la misma Arendt, como “el más elusivo de los fenómenos” a los que se aplica la ciencia política, en comparación con las nociones de “*power*”, “*strength*”, “*force*”, “*violence*”. En esta medida, si por una parte es previsible que ofrezca una alta resistencia a las tentativas de esclarecimiento, precisamente a causa de su esquividad complejidad, por otra parece evidente que a propósito del tipo específico de poder y la relación específica de poder en que consiste la autoridad se tienen que poner ejemplarmente a prueba los esfuerzos por esclarecer lo que podríamos llamar la economía general del poder social.

En lo que sigue ensayaré dos vías de aproximación a este fenómeno: la primera de ellas esboza un examen centrado justamente en los aspectos estructurales y generativos del tipo de poder y de relación de poder que sería característico de la autoridad en el contexto del pertinente procesamiento social. Tal examen busca poner de manifiesto el plus de poder en que ésta consiste. La segunda vía discute dicho plus a partir de un *dictum* célebre de Montaigne sobre el “fundamento místico” de la autoridad de las leyes, y del comentario que al respecto ha propuesto Jacques Derrida en *Force de loi*.

I.

Como ya sugería en el preámbulo, en todo análisis del poder social, y esto quiere decir, por lo pronto, de todo poder institucionalizado, el concepto de autoridad aparece como un eje fundamental. No hay poder social sin autoridad o, lo que viene a ser lo mismo, el poder social no consiste meramente en la diferencia entre poderosos y sometidos, sino que implica la diferencia entre autoridades y súbditos. Esta diferencia es inseparable de la forma y de la realidad de la institución, presupone algún tipo de regulación –un establecimiento normativo de la misma, acompañado de signos compartidos de su reconocimiento y adhesión–, y contribuye a determinar el carácter mismo del poder en el contexto de las organizaciones sociales. Si podemos afirmar que la institución –en los términos en que aquí empleo la palabra– es una organización normativa del poder social (en cualquier forma y modalidad

² Todas las traducciones de citas son mías, salvo expresa indicación de fuente.

determinada que ésta pueda asumir), dotada de continuidad y estabilidad, parece oportuno establecer las siguientes premisas con el fin de precisar el lugar y significación que en ella asume la autoridad:

- a) la organización institucional del poder da una forma determinada a un conjunto de relaciones de poder, de acuerdo a la cual éstas se configuran en términos de superordinaciones y subordinaciones;
- b) esta configuración jerárquica requiere ser estable para adquirir un sentido propiamente institucional;
- c) esa estabilidad depende de la existencia de un conjunto de normas (y valores) que determinan el sentido de la organización y regulan su funcionamiento;
- d) la instancia normativamente superordinante tiene el carácter de la autoridad;
- e) la autoridad surge a partir de un plexo de relaciones sociales que se distinguen por atribuir poder a quien la inviste: la interpretación del fenómeno de la autoridad depende, por una parte, de la adecuada lectura y análisis de tales relaciones;
- f) por otra parte, la autoridad es un factor decisivo en la articulación y estabilización diferencial de tales relaciones en la misma medida en que tiende a ser su principio, sustrayéndose en parte (lo que llamaré la “parte aurática”) a ellas.

El alcance de estas premisas es simple y en buena medida trivial. Lo que importa en ellas es la indicación —aquí meramente genérica— del plexo de relaciones que concurre a constituir autoridad y sobre el cual actúa ésta misma consolidando su sentido y funcionamiento. Podemos suponer que estas relaciones son activadas por operaciones específicas, cuya identificación es lo decisivo en el análisis de la autoridad. También cabe asumir que esta identificación será atinada si permite concebir el doble juego que hace la autoridad en el proceso de su formación y en su régimen. De hecho, la propuesta analítica que intento avanzar aquí concierne precisamente a este doble juego. No es inverosímil pensar que mucho de lo elusivo y hasta misterioso que puede haber en el fenómeno de la autoridad —y estos rasgos han sido especialmente subrayados por diversos estudiosos— se deba a semejante doblez. Y es que lo elusivo, quizá, no es tanto el fenómeno mismo en su múltiple concreción —¿qué más trillado, qué más accesible a la experiencia más común y más primaria que la figura de la autoridad y los ligámenes que

nos unen a ella?—, sino la lógica que lo gobierna, es decir, la lógica que rige el susodicho doblez. Tienta sospechar que es una lógica *sui generis*, y que los formatos disponibles —incluido el dialéctico— pueden resultar unilaterales. Esta lógica exige del discurso que quiera concebirla una estrategia específica.

Un elemento crucial de esta estrategia consiste en prestar especial atención a las *operaciones* que condicionan el surgimiento de la autoridad. Bajo ese título me refiero a los grandes modos en que concretamente se la constituye, se la produce socialmente. Sin duda que es atinado indicar los supuestos antropológicos y psicológicos y, en general, todos los tocantes a la “naturaleza” o “condición” humana cuando se trata de echar alguna luz a fin de trasparentar el fenómeno. Pero esos mismos supuestos requieren ser invertidos y activados en procesos efectivos a través de operaciones eficaces. Éstas seguramente son numerosas y a menudo complejas, simultáneamente portadoras de múltiples determinaciones, que por cierto son imputables a los supuestos de que recién hablábamos, así como a diversos factores y mecanismos de socialización. Pero tal vez sea posible distinguir en esa plétora dos grupos o series mayores a los que cabría responsabilizar de la producción de autoridad. Como ya anticipaba en mi preámbulo, uno de ellos puede ser suscrito bajo la rúbrica del reconocimiento, en la cual coinciden la mayoría de los teóricos de la autoridad³. El reconocimiento del que se trata aquí, en todo caso, es recíproco y, si se quiere, dialéctico: si por una parte no parece pertinente hablar de autoridad en sentido propio allí donde ésta no es libremente reconocida como tal por quienes, en virtud de ese mismo acto, se le subordinan, por otra éstos mismos esperan ser reconocidos por la autoridad, de suerte que obtienen de la afirmación de esta última la de ellos mismos. De ahí que sea posible explicar la raíz del fenómeno apelando precisamente a una necesidad de reconocimiento de los seres humanos, originaria y endémica, y sostener que el comercio que se trama en torno a la generación de autoridad tiene, a fin de cuentas, su clave en la construcción social (y especular) de identidad.

La otra serie mayor carga —o cargaría, puesto que la adelantamos entre tanto con valor meramente hipotético— con lo que suele anotarse, de manera más bien marginal, como los factores menos lúcidos del fenómeno. Una indi-

3. Heinrich Popitz, por ejemplo, cifra el “lazo” de autoridad y los “efectos” de autoridad en el afán de reconocimiento como dato antropológico primario (Popitz 104 ss.). Wolfgang Sofsky y Rainer Paris señalan como tercera de las siete características fundamentales de la autoridad que ésta “descansa en el reconocimiento” (Sofsky y Paris 24 s.).

cación al respecto la ofrece el concepto de carisma que propuso Max Weber, y que contribuye a definir los efectos más dramáticos y extraordinarios de la autoridad y de la fe con que se la puede llegar a abrazar⁴. Es usual que estos factores sean vinculados con la personalidad dominante (como ocurre en el caso de Weber), y que se acentúe un compromiso de carácter irracional con ella, que transita del respeto y la obediencia a la llana entrega. Es perfectamente comprensible que, al margen de la gravitación específica que puedan tener las opciones teóricas desde las cuales se estudia el fenómeno, por razones estrictamente conceptuales, se expresen resistencias a resolver la autoridad en este componente carismático, esta suerte de fascinación irresistible, y que se ponga énfasis en la valencia de objetividad que la acompaña, como ocurre con la diferencia entre autoridad y prestigio formulada por Georg Simmel⁵. No obstante, esto no puede equivaler simplemente a descartar los factores en cuestión o a concederles sólo una significación marginal. Por el contrario, para una comprensión adecuada parece indispensable entender que el fenómeno de la autoridad está determinado esencialmente por tales factores. Aquí busco resumirlos bajo la idea de un elemento aurático, que —en la hipótesis que creo pertinente adelantar— no está asociado exclusivamente a la personalidad, sino que pertenece de suyo y por principio al fenómeno.

Distingo, en consecuencia, entre operaciones de reconocimiento y operaciones propiamente auráticas. Con todo, debe advertirse de inmediato que la distinción es fundamentalmente formal, porque la característica de la autoridad parece estribar en la imbricación de ambos tipos de operación, de modo que el elemento aurático que, según supongo, define a la autoridad resulta ser en los hechos —es decir, tanto en el proceso como en el resultado— inseparable de las premisas efectivas de la constitución de tal eminencia. Desde un punto de vista podrá decirse que es precisamente el capital de reconocimiento el que confiere a ésta, como rédito incalculable, su condición aurática. Desde otro, siendo esta condición esencialmente inobjetivable —tendría que decirse, forzando un poco la acepción usual del término, *inobjetable*— para quienes

4. Cf. Weber, especialmente 485-488.

5. “De la autoridad ha de distinguirse el matiz de superioridad que se designa como prestigio. // Falta en éste el momento de la significación intersubjetiva, de la identidad de la personalidad con una fuerza o norma objetiva, aquí la fuerza totalmente individual es decisiva para el liderazgo; no sólo permanece consciente como tal, sino que, en contraste con el tipo promedio del líder, que siempre muestra cierta mezcla de momentos personales y momentos objetivos anexos, el prestigio arranca del puro punto de la personalidad, así como la autoridad de la objetividad de normas y poderes” (Simmel 102 s.).

están sujetos a ella en tanto que lo están, podrá sugerirse, entonces, que de ella dependen las operaciones de reconocimiento.

Ensayo ahora una aproximación más ceñida a lo propuesto, que confiera verosimilitud a la distinción que he presentado y, en particular, a la hipótesis sobre el carácter aurático de la autoridad. En este afán no pretendo ofrecer una cuenta exhaustiva de las dos clases de operaciones, sino limitarme a lo que me parece imprescindible para establecer una caracterización suficiente.

Si tomamos como punto de partida el esquema general de la institución como contexto dentro del cual cabe examinar el concepto de autoridad —la describí muy sumariamente como organización normativa, continua y estable, del poder social—, se tiene que contar primariamente con los siguientes datos en todo lo que concierne al poder y, en particular, a su importe en el fenómeno de la autoridad:

1. la organización tiene una *estructura diferencial*, en el sentido de la distribución de lugares, jerarquías y atribuciones entre los diversos actores involucrados;
2. la estructura diferencial implica una *asimetría de las relaciones de poder*, en uno de cuyos polos está situada la autoridad;
3. el proceso de constitución de la autoridad supone una *trama compleja de determinaciones* de las relaciones de poder;
4. tales determinaciones definen una plusvalía o, si se quiere, un delta o un *aura de poder* que contribuye a fundar la legitimidad de una organización de poder;
5. este poder aurático tiende a consolidar la asimetría en el sentido de una *irreversibilidad de las relaciones de poder* que lo constituyen;
6. en este sentido podría considerarse que esta aura se constituye en el *principio* de la diferenciación institucional del poder.

Cada uno de estos asertos en forma de tesis merece ser comentado un poco más detalladamente.

En cuanto a (1): la institución es una organización normativa de poder, y en cuanto tal implica lo que denominamos una estructura diferencial. Se trata de una *estructura*, no meramente del carácter diferencial que es inherente a toda relación de poder. En sus rasgos de reciprocidad, interacción, interdependencia y polaridad, dicho carácter bien puede ser coyuntural o esporádico, depender altamente de factores contingentes y estar expuesto a variaciones

dramáticas: ocurre así con las relaciones entre poderosos y sometidos donde éstas carecen o no han adquirido aún una definición normativa. En la estructura dicho carácter queda fijado, perdiendo su dinamismo originario. Ciertamente, esta consolidación no está exenta de la posibilidad de que se produzcan graves avatares o mutaciones si colapsan los soportes de la estructura; pero esto no es propio de los tiempos en que prevalecen las formas normales de generación y distribución del poder en un determinado orden social, y precisamente esto es lo que asegura la organización normativa. La evidencia más inmediata a este respecto es la *irreversibilidad* que adquiere el elemento diferencial en virtud de tal fijación. Por cierto, semejante irreversibilidad atañe a los lugares y rangos en que se distribuye la estructura, y no necesariamente a sus ocupantes.

En cuanto a (2): las relaciones de poder fijadas institucionalmente son esencialmente asimétricas: son relaciones de súper y subordinación; la diferenciación de las mismas es, pues, de índole jerárquica. En la cima respectiva de las múltiples jerarquías que puede suponer la organización está la autoridad. La calidad o condición de autoridad es, pues, el índice visible de la estructura y de su interna configuración jerárquica. Pero la autoridad no es sólo un síntoma por el cual se da a conocer la estructura, sino que, considerada formalmente, es su principio o, si se quiere decirlo todavía con más prudencia, la expresión de su principio. Algo más sobre esto se dirá al comentar nuestra sexta tesis.

En cuanto a (3): la autoridad se constituye en un *proceso*. Así como no hay autoridad sin que ésta sea atribuida por quienes están sujetos a ella, no existe algo así como una autoridad absoluta o anterior a toda interacción social. Aun la autoridad carismática que está en el origen de un grupo presupone esa interacción, por ejemplo, en la forma ya comentada de la voluntad o la esperanza de reconocimiento. Ello no obsta, como se dirá de inmediato, para que la autoridad esté definida también por la tendencia esencial a afirmarse más allá del proceso que la constituye. Es verosímil pensar que semejante tendencia tenga que ver con la complejidad de los factores —históricos, psicológicos, valóricos y utilitarios— que concurren en dicho proceso. Esta trama es lo más difícil de desentrañar en el análisis de la institucionalidad del poder.

En cuanto a (4): ciertamente hay diversas formas de autoridad. Existe, por ejemplo, la autoridad que está basada en la posesión de conocimientos o destrezas eminentes que motivan en los demás un respeto en razón de esas mismas cualidades; hablemos, por ejemplo, de lo que se suele llamar “una autoridad en la materia”. Ésta es una forma *limitada* del fenómeno de la au-

toridad, en la medida en que queda restringida a las cualidades en cada caso relevantes, y no se extiende a la totalidad de rasgos y atributos de aquel que es reconocido como autoridad. Así, en las teorías vigentes se suele sostener o implicar que el fenómeno se presenta en plenitud cuando la sujeción se verifica en asociación inseparable con la *personalidad* de quien detenta la autoridad. En la perspectiva que favorezco aquí, parece adecuado entender el concepto de personalidad no primariamente en su acepción psicológica o moral, sino más bien dejarse orientar por la etimología de “persona” que, como bien se sabe, refiere a la máscara que empleaban los actores del teatro antiguo para acentuar las facciones y servir de caja de resonancia para magnificar la voz. En otras palabras, se trataría de entender la “personalidad” como constituida por un conjunto de operaciones que podríamos llamar de producción de la presencia: precisamente, de magnificación de la presencia. Investidura y renombre son, por ejemplo, figuras que expresan esas operaciones. En este caso el producto de la trama de determinaciones antes mencionada es siempre inconmensurable con respecto a su mera suma. Este “inconmensurable” es lo que denomino el aura de poder de la autoridad. Y no se puede desconocer que, paradójicamente, esta aura (en cuanto integra los elementos históricos, psicológicos, valóricos y utilitarios antes señalados) confiere a la autoridad un aspecto objetivo (es el punto que le interesaba enfatizar a Simmel), y en este sentido la convierte en expresión y a la vez garante del carácter normativo de la organización.

En cuanto a (5): Benjamin definió famosamente el aura como “la manifestación irrepetible de una lejanía, por cercana que pueda estar” (Benjamin, “Das Kunstwerk” 479)⁶. Asumiendo que sea válido aplicar la noción de aura

⁶. (En el segundo acápite del ensayo Benjamin pone en juego una serie de conceptos íntimamente vinculados para introducir la noción de aura (originalidad, autoridad, autenticidad, autoría, tradición) y calibrar de ese modo el impacto de la generalización de las técnicas reproductivas en el arte propia de la modernidad madura. En primer término, se trata de la autoridad en conexión con la autenticidad. El razonamiento, en fórmulas compendiosas, es el siguiente: la originalidad de la obra de arte consiste en su aquí y ahora, su existencia irrepetible en un lugar determinado, que constituye el concepto de su autenticidad en la misma medida en que ésta puede ser acreditada en virtud de su transmisión histórica: autenticidad es, pues, un concepto histórico, que se construye sobre la específica latitud espacio-temporal del objeto artístico. A esta construcción nutre y robustece el carácter de autoridad de lo así autenticado. Pero esto mismo es que resulta agredido íntimamente y deflacionado por la reproducción técnica. Al disociar la obra de su implantación en un continuum histórico cuyo resguardo esencial se denomina tradición y que se acredita cada vez renovadamente por obra de la testificación histórica, queda definitivamente en vilo la autoridad de esa clase peculiar de cosa que es la obra. Benjamin resume el conjunto de implicaciones que encierra esta crisis apelando al concepto de aura: “en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofa

a la constitución del fenómeno de la autoridad, cabría apelar a la característica de la distancia, se la entienda como separación o como eminencia, para concebir cómo el aura de poder de la autoridad sanciona aquella irreversibilidad de las relaciones de poder que ya pertenece, al menos potencialmente, a la organización normativa. Pero esta sanción encierra dos cosas: por una parte, no se limita a refrendar las diferencias estructurales formalmente establecidas, sino que las vincula con rasgos específicos asociados al modo de presencia de la autoridad (que, como trato de sugerir, no sólo involucra la envergadura psicológica y moral de la personalidad, sino, en general, lo que podría denominarse una virtud de figuración); por otra parte, otorga, a su vez, un aura de naturalidad a las relaciones así configuradas, sustrayéndolas (al menos tendencialmente) a su índole primariamente procesual y social.

En cuanto a (6): en virtud de su calidad aurática, la autoridad no se limita a expresar el principio de la organización normativa. El plus de poder que define a la autoridad sobre-determina todas las relaciones de poder en las cuales se constituye y se funda; las diversas eficacias que cabe atribuirle y que hemos reseñado en los dos comentarios anteriores dan cuenta de los diversos modos que asume tal sobre-determinación. Se consume así lo que podríamos

es el aura de ésta.” (Benjamin, “Das Kunstwerk” 477) El aura es, si puede decirse así, el efecto general de la construcción histórico-social de originalidad: si las bases y los supuestos de esa construcción son alterados decisivamente, es decir, en su propia estructura, en su régimen y su dinámica, entonces ocurren dos cosas con este efecto general: por una parte se evidencia como tal efecto, esto es, se transparentan las condiciones socio-históricas de su producción, perdiendo su aire de naturalidad, por otra, y por esta misma razón, se debilita esencialmente el poder secular que ha podido ejercer.

Se suele leer el ensayo de Benjamin en una clave que asigna al aura cierta debilidad. El aura es lo que cede ante la violencia de la reproducción técnica, casi, podría pensarse, sin resistencia, en un proceso de encogimiento, de “atrofia”, de evanescencia. Contribuye a ello la metáfora misma: el aura es aérea, atmosférica. Sin embargo, se tiene que pensar conjuntamente la fragilidad del aura con su poderío, esencial a ella en cuanto es potencia modeladora de historia. El mismo Benjamin advertía sobre los procesos sociales de refacción del aura, por ejemplo, en la constitución del star-system hollywoodense, a contracorriente de la eficacia demoleadora de la técnica cinematográfica. En general, el fetichismo de la mercancía enseña en tales procesos su fuerza incontestable. El punto es, pues, éste: el aura es material, y su materialidad es la del sentido en que vive una experiencia secular y de la cual extrae, precisamente, su sentido de experiencia, como si sólo pudiese haber experiencia en el ambiente aurático, y definida o articulada por un modo, no por dominante menos específico, de aura. La noción benjaminiana de aura es (también) una explicación con el problema del poder, del poder en la historia y del poder de la historia. Si su vinculación con la autoridad es indiscernible, su doblez como concepto, que en virtud de su eficacia crítica descubre también humores críticos en lo que él mismo designa, puede ayudar a pensar en su interna complejidad el fenómeno que nos interesa.

llamar la articulación compuesta y como tal paradójica de la autoridad: es a la vez el resultado inmanente de un proceso social de diferenciación del poder y el principio trascendente de su institucionalización.

Los comentarios precedentes proponen la idea de un círculo en la base del fenómeno de la autoridad, en virtud del cual ésta deviene el fundamento del mismo principio de legitimidad que la autoriza. Esto no invalida necesariamente a la autoridad en cuanto fenómeno peculiar y específico, como si sólo fuese una forma enmascarada de la simple dominación. Bastaría pensar en el acto por el cual una autoridad exige imperativamente de los subordinados respeto y obediencia invocando, precisamente, su rango de autoridad como única razón para que se honre su dignidad y sus órdenes sean acatadas y cumplidas. Se podría argüir que éste es el momento en cual se infringe una condición implícita de la definición misma de autoridad y de su basamento de legitimidad: tal momento —aquel en que el reconocimiento que se insta tiene que serle arrancado a los otros— sería, al menos virtualmente, el comienzo de un debilitamiento del principio de autoridad al que se apela, y la conversión de éste en llano autoritarismo (o, si se quiere, poder patriarcal). En cierto modo, pues, se podría describir el autoritarismo como la dramática actualización del círculo que funda el fenómeno de la autoridad.

Esto sugiere también que dicho círculo no es en modo alguno simplemente lógico: no concierne únicamente al concepto de autoridad y a los ingredientes de su determinación. El círculo de la autoridad pone de manifiesto un modo efectivo de circulación del poder en la organización social. Lo que aquí intentamos destacar es algo así como la producción de un rédito y una reserva en dicha circulación que, sustrayéndose a ella, se constituye en su principio y su regla.

Ya ha debido quedar claro que, en el análisis, esta producción es el factor crucial. La posibilidad de concebirlo en su articulación y su dinamismo choca con barreras que no son en absoluto desdeñables, porque están hechas de las nociones con que regularmente laboramos. Para el pensamiento político moderno en el cual hemos sido formados, la autoridad tiene nítidamente un carácter convencional. Desde el momento en que la posibilidad misma de lo social es referida a un fundamento de consenso, del que desde luego tendrán que depender las formas sociales de atribución y constitución de autoridad, se rompe con el concepto naturalista de autoridad, derivado de atavismos patriarcales y robustecido por prácticas religiosas y argumentos teológicos. La noción convencional de autoridad pone énfasis en el factor del reconocimiento y en las razones que lo motivan, podando cuanto se pueda

la fronda de orígenes e ingredientes que se estaría tentado de llamar míticos y mágicos; sólo marginalmente, como insinuábamos a propósito del tema de la personalidad, podrá concedérseles un peso, sin que eso de ningún modo signifique entregar el fenómeno al reino de lo irracional.

Pero, como ya hemos sugerido, es propio del fenómeno de la autoridad que las razones que motivan en un individuo o en un grupo el reconocimiento de un determinado sujeto como autoridad no forman parte explícita de la relación que ese mismo reconocimiento modela, y en este sentido no pertenecen a las bases efectivas de determinación del comportamiento respecto de la autoridad. Hemos dicho que la constitución de autoridad supone que tales razones quedan incorporadas a ella misma y a su definición: formulado de otro modo, el reconocimiento en cuestión implica lo que podríamos llamar una expropiación de las razones que lo motivan, y precisamente esa expropiación es un momento esencial de la constitución de autoridad, un componente cardinal de la producción de la “parte aurática” de la autoridad. Ciertamente, dichas razones pueden ser eventualmente explicitadas por el subordinado, pero regularmente como elementos de racionalización de su comportamiento afectivamente determinado por la dependencia respecto de la autoridad. Lo más peculiar de esta expropiación consiste en la generación del plus de poder que hemos comentado. Pero esto no supone que la autoridad se convierta en algo impenetrable. No se trata, pues, de que la autoridad sea simplemente un fenómeno elusivo y misterioso: su misterio es un producto de las operaciones y relaciones que la constituyen.

En todo caso, ese “misterio” suele asociarse al carácter peculiar de la subordinación y sujeción a la autoridad, que como se dice, puede acrecer del respeto a la reverencia y de la veneración hasta el temor: el término inglés *awe* cubre bien este espectro de ataduras afectivas propio de los que están afectos a la autoridad. En este sentido, el fenómeno de la autoridad ofrece un ejemplo insustituible para analizar la eficacia *afectiva* del poder. Considérese que también los fenómenos de la representación y la delegación pueden ser retrotraídos a estructuras de reconocimiento, tal como por regla se hace con la autoridad, y desde luego es posible describir la génesis de esta última acudiendo a factores de representación y delegación. Sin embargo, es claro que en los actos y procesos institucionales y organizacionales que suponen estos últimos permanecen enmarcados por las condiciones contractuales que facultan las respectivas funciones, en las cuales, por una parte, juegan un papel *explícito* determinante los intereses que en los que se fundan dichos actos y procesos y, por otra, las capacidades específicas con las que debe contar

el delegado para desempeñar adecuadamente su función. A esto se agrega, como otra condición de marco sustantiva, que la representación no es nunca solamente una representación *de*, sino también una representación *ante*: el delegado requiere ser reconocido no sólo por quien o quienes le confieren ese carácter, sino también por la instancia ante la cual debe hacer valer los intereses de sus representados. Nada parecido a este condicionamiento por una tercera instancia —que hace tanto más explícitos los intereses cuanto más patente es el conflicto— está presente en la estructura nuclear de la autoridad. Ciertamente, una relación representativa implica aumento de poder para el representante, y desde todo punto vista es factible que derive en una asimetría aguda, mantenida establemente. En tales casos, sin perjuicio de considerar los elementos dinámicos propios del fenómeno de representación, es presumible que también existan vínculos significativos con el de la autoridad⁷.

En una medida que no podría ser exagerada ni, quizás, enfatizada suficientemente, lo que estoy llamando el factor afectivo decide sobre la magnitud y profundidad de la adhesión a la autoridad y sus figuras, y forma la sustancia del crédito y la fe que se le presta. Es verosímil pensar que éstos no se derivan solamente de los motivos más o menos objetivables que están implicados en su generación y sustento, sino también, y quizá sobre todo, de las expectativas que supone y que moviliza. Por decisivas que ellas sean, no se trata sólo de expectativas de reconocimiento. La fe en la autoridad, que persiste incluso allí donde el contrato de reconocimiento ha sido flagrante y unilateralmente violado, no podría ser explicada sobre tales bases. Hay siempre algo más en esas expectativas. A este algo más responde el plus de poder de la autoridad, y no parece fácil calcular hasta que punto aquel constituye y determina a éste. Si en general la economía de la autoridad queda bien recogida en el sentido de aumento (*augere*) e intensificación que registra su etimología, es la idea del *autor*, acaso, la que define lo que más íntimamente está en juego en el espectro afectivo que aquellas suponen. Lo que instaaura la autoridad por su sola eminencia es el sentido y el sentimiento del *orden*. Esto es lo que finalmente está contenido en las relaciones de súper y subordinación que se establecen a partir de ella, en el respeto y la obediencia, en el asentir y seguir. Pero bajo el orden particular que se espera garantizado por la autoridad, se puede conjeturar que hay uno más profundo, uno que da la medida de la radicalidad que se esconde en expectativas también específicas. La autoridad es reverenciada, podría decirse —aun arriesgando la

7. Para un análisis sociológico sistemático de la representación, v. Sofsky y Paris 157 ss.

exageración— como *auctor mundi*: garante de que haya orden en el mundo, es decir, de que haya mundo. El plus de poder de la autoridad es, a la vez, un poder del plus: este “más” aporta —así cree la susodicha fe— este “haber mundo” como principio del orden en su totalidad o, si se prefiere, de la totalidad del orden: lo decisivo, en todo caso, es que se confía a la autoridad, en virtud del plus que se le concede, atribuye y reconoce (todo a la vez), la capacidad de totalizar un orden que siempre permanecería trunco o faltante sin el principio que ella misma encarna y que no es otro, en última instancia, que ese mismo suplemento de poder.

Si las hipótesis que he esbozado pueden ser estimadas de alguna validez, si —sobre todo— se considera admisible el último alcance, queda la pregunta de si ésta es la única y definitiva fisonomía de la autoridad, si el sentido de totalidad y de orden total es, al fin y al cabo, su determinación inexorable. Es, quizá, una pregunta que no sólo interesa a quienes le estén sujetos. Es una pregunta que interesa también a quien la detenta. Después de todo, la “parte aurática” bien podría designarse asimismo como la “parte maldita”, y ese don peculiar que es el reconocimiento (el reconocimiento, entonces, concebido no simplemente como un acto subjetivo, voluntario o no, sino como don, de acuerdo al régimen de intercambio siempre excedente que le es propio, y sin el cual, probablemente, no podría pensarse ni experimentarse la identidad personal), y ese don, digo, como algo que en definitiva es irrecible. Queda la pregunta de si no cabría pensar también, y de manera absolutamente diferente, en una figura de autoridad que no se erija como principio de la totalidad del orden, sino de las articulaciones que hacen posible al orden mismo y que a la vez impiden su final totalización. Queda la pregunta por lo que podríamos llamar una autoridad coyuntural.

II.

Detengámonos brevemente a considerar el resultado de nuestros planteamientos precedentes desde un punto de vista metodológico, estratégico, si se quiere. Asumiendo que sea atinado al menos en sus rasgos gruesos, ¿cómo se podrá *pensar* el plus de poder, la “parte aurática” que define a la autoridad como tal? ¿Se creará que la disposición argumental del discurso, que el orden de las razones está aprontado para resistir la gravitación de ese plus? La pregunta puede sonar atrabiliaria, pero quizá sólo lo sea para un pensamiento que proyecta sus temas como objetos pasivos de inquisición, que por lo mismo no está prevenido para advertir la repercusión, el contraefecto, la fuerza que el objeto puede ejercer sobre el pensamiento mismo.

Un pensamiento de esa índole confía en que su propia autoridad –digamos, la autoridad de la razón– habrá de imponerse sobre su objeto. Pero cuando se trata de la autoridad misma, ¿no será preciso revisar esa confianza, que quizá no sea tan distinta, al fin y al cabo, de la fe en la autoridad sin más? Tal vez sea oportuno suponer que el análisis de la autoridad exige una torsión del discurso que la analiza: éste debe primariamente estar atento a la “parte aurática”, y quizá eso sólo pueda hacerse si se deja afectar por el plus en que la autoridad como tal consiste o, más bien, si se deja saber de antemano afecto a ese plus.

Acudamos, entonces, a un caso que creemos ejemplar de discurso atento como el que quisiera encarecer, que nos ha llegado en forma de consideración crítica y demolición escéptica desde los albores de la época moderna.

En un extenso ensayo que tiene por título “De la experiencia”, Montaigne remata un largo periplo sobre la ley y las leyes con un párrafo en cuyo centro de gravedad hay una frase contundente:

Y es que las leyes se mantienen en vigencia no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad (*C'est le fondement mystique de leur autorité*); no tienen otro. Que bien les sirve. Suelen estar hechas por los necios, más a menudo por gentes que, por odio a la igualdad, carecen de equidad, pero siempre por hombres, autores vanos e irresolutos (Montaigne 1049).

El susodicho centro, “el fundamento místico de su autoridad”, tiene el aire de ser una frase abisal y particularmente mistificadora. No sólo porque con el mismo ademán con que se escribe amenaza borrajear el sentido de lo que dice –el misticismo del fundamento resta consistencia al fundamento mismo, la contaminación mística de la autoridad la vuelve radicalmente problemática, para no hablar del descrédito irreversible de las leyes–, sino también porque, resistida la primera impresión de catástrofe de sentido, parece que uno empieza a aprender nuevas cosas acerca del fundamento, de la autoridad y de “lo místico”; y ello ciertamente en el horizonte de una diferencia o de un diferendo entre ley y justicia, diferendo que precisamente viene a resolverse, a decidirse en este centro, con una decisión que, para hacer justicia a la justicia, para no tener que plegarse a alguna ley de las que la decisión misma pone en entredicho, y también –y quizá más aun– para no modelarse según la forma de la ley, ella misma sujeta a interdicción, una decisión, pues, que debe guardar en silencio su propia razón, o, si se quiere decirlo de esta otra manera, que debe imponer silencio a la propia razón:

para prestar oídos, al fin, a la singularidad y devenir de la experiencia, para resguardar la singularidad y libertad del individuo⁸. En un ensayo —este último de los *Ensayos* de Montaigne—, en un ensayo que arguye maliciosamente contra las prerrogativas de la razón aduciendo la necesidad de servirse del auxilio de esa socia endeble que es la experiencia cuando aquella otra, la fuerte, no nos ofrece orientación, esta imposición de silencio que se hace a la razón misma —que es, diríase, creo, en fidelidad al curso que sigue Montaigne, la razón como facultad de ley— tiene, pues, un doble filo y algo así como el juego de un pliegue sobre sí misma: acallar a la razón en pro de la emancipación de la particularidad de la experiencia es el acontecimiento de un segundo misticismo, que pasa en silencio por debajo del primero, y por supuesto corre el riesgo de confundirse con éste, en la inexorable violencia que encierra la decisión que lo sanciona. Y si se considera que un resultado eminente de la crítica de las leyes que emprende Montaigne es la demostración de que la enemistad entre razón y mística (como la presenta inicialmente la *Apología de Raimundo Sabunde*) es sólo aparente, y que, al desesperar aquella del logro de su objeto, y sentar como prerrogativa la autarquía de su facultad, encuentra en el dogmatismo su síntesis fatal, habría, entonces, que considerar la posibilidad de que, al margen del misticismo de la razón, haya algo así como un misticismo de la experiencia.

En cuanto al diferendo o la diferencia, el addendum de aquella sentencia que citábamos —¿y con qué autoridad se dicta la sentencia?— remata la cuestión con una economía de sesgo, filo y doblez que ya había sido probada allí: “No hay nada que sea tan pesada y ampliamente pecador como las leyes; ni tan ordinariamente. Cualquiera que las obedezca por ser justas, no las obedece justamente por lo que debe (*ne leur obeyt pas justement par où il doibt*)” (Montaigne 1049.).

El remate juega sobre ese gozne que es la palabra “justamente”. Ya se ve: el desencuentro entre obediencia y deber está condicionado por el hecho de que las leyes no se ajustan a la justicia; se podría casi decir que este hecho da la diferencia entre hecho y derecho⁹. El hecho impera, la ley de su

8. Remito al análisis que he propuesto en Oyarzún 251-255.

9. Con esta diferencia todo se desdobra: si uno obedece la ley, no obedece con justicia, porque la ley misma no es justa, si se la obedece en esos términos, no se la obedece como se la debiera obedecer, es decir, por mera imposición (no se ajusta a lo que ella es), pero así también se falta al deber, a lo que razonablemente estimamos que debiera ser el deber. Estos juegos de desdoblamiento no son simples rasgos retóricos: pertenecen a la lógica secreta que se ha puesto al descubierto al enunciar el “fundamento místico”. El adverbio “justamente” repite el enunciado midiendo la ley por la falta de la justicia.

lado; el derecho queda huérfano, vacante o inane. Pero Montaigne no está esbozando que la justicia sea lo mismo que el derecho, tampoco que sea el ajuste: su sentir no es el de ciertos credos radicalizados de la antigüedad. El ajuste sólo es la bisagra de la diferencia —ése, el juego de la palabra “justamente”— que, de no estar irremisiblemente dañado por el derecho humano, mantendría la huella de la diferencia misma, es decir, del desajuste entre las leyes y la justicia: la huella, pues, de la justicia misma.

Como bien se sabe, Jacques Derrida emplea la frase y apela a su contundencia en el subtítulo de un libro célebre: *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*¹⁰. La invocación de la frase ocurre tempranamente en la primera de las dos conferencias que reproduce el libro: “Del derecho a la justicia”. Y ocurre bajo el *innuendo* de una cita de Pascal —de sus *Pensamientos*— que evoca a su vez, anónimamente, la frase decisiva de Montaigne:

[...] uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador, otro, la conveniencia del soberano, otro, la costumbre presente; y esto es lo más seguro: nada, siguiendo la sola razón (*suivant la seule raison*), es justo por sí mismo; todo vacila con el tiempo. La costumbre hace toda la equidad por la sola razón de ser recibida (*par la seule raison qu'elle est reçue*); es el *fundamento místico* de su *autoridad*. Quien la devuelve a su principio, la aniquila (*l'anéanti*) [...] (Pascal 87-88).

La cita de la cita jalona la referencia que hace Derrida a la lección de Pascal sobre la justicia y su inevitable relación con la fuerza, y bate el terreno para la consideración acerca de la “fuerza de ley”. Derrida no se detiene especialmente en el pasaje de Pascal, sino que se deja llevar por la pendiente que lo devuelve a la fuente en Montaigne, y si ciertamente retoma por un breve trecho la conjunción de justicia y fuerza y acaba sugiriendo que, al margen del pesimismo cristiano que acusa la corrupción de la razón humana, el *pensamiento* de Pascal es una premisa o un germen de “filosofía crítica moderna”, no menos que lo es el *ensayo* de Montaigne, no sopesa mayormente los términos de dicho pasaje: no se detiene en el repaso de las diversas interpretaciones de “la esencia de la justicia”, en la vacilación fatal que trae el tiempo a lo “justo por sí mismo” (otra evocación de Montaigne, que habla del mundo como “un tembladero perenne”), ni se detiene en el curioso doblete de “la sola razón”, que una vez rubrica la impotencia de ésta para dar de sí lo justo por sí y otra la potencia de la costumbre, de lo convenido

¹⁰ La fama del libro se debe principalmente a lo que, injustamente me parece, se ha llamado el *ethical turn* del pensamiento de la deconstrucción.

y transmitido, ni tampoco, en fin, en esa especie de suspenso en que queda la justicia (o la equidad), porque la razón no puede asegurarla ni garantizarla como tal, y porque la costumbre (la ley) no tiene más base para su régimen que el hecho de circular y ser traspasada de individuo a individuo, de generación en generación; si no la justicia en sí o por sí, es en todo caso la posibilidad meramente humana (sólo auxiliada por una razón corrupta) de acceder a ella la que se ve envuelta en un vórtice que, si se la quisiera afianzar, no puede sino despeñarla en el abismo de lo que tiene su principio en la ausencia de principio; atenerse a la ley o la costumbre porque lo son, equivale a quedar exilado de la justicia, querer fundar la ley, dando razón de su ecuación con la justicia, es aniquilarla.

Atendiendo a estos rasgos y dejando al margen las específicas diferencias ideológicas que se quisiera esgrimir, podría decirse que Pascal no cita ni menciona a Montaigne, por “la sola razón” de que repite su *ensayo* en su *pensamiento*, como puede colegirse, si no me equivoco, de ese paradójico anonadamiento.

Se observará que Derrida altera levemente la frase, sustituye el pronombre posesivo por el artículo definido, reemplaza “su” por “la”. La alteración probablemente no deja indemne el sentido, o bien lo realza. De la ley, de las leyes, que Montaigne tenía entre ceja y ceja, protestando por la arbitraria coerción que ejercen, denunciando el inevitable regreso al infinito de sus interpretaciones, rebatiendo su integridad y equidad, su ecuación con la justicia, por la sola razón de ser hechuras humanas, criaturas de la cortedad, del interés y la inconstancia, de la autoridad de las leyes, digo, se pasa aquí a la autoridad a secas o, si se prefiere, a la autoridad *en general*. Derrida no advierte al lector sobre este desplazamiento, y no parece prudente imputarlo a un desliz, tantas veces como se reitera, estampado además bajo el resguardo de las comillas en el subtítulo de su libro, y estando allí reproducidos en su propia letra los dichos de Montaigne y de Pascal, que insisten en la fórmula atributiva. ¿Es que la autoridad de las leyes equivale a la autoridad sin más? ¿Se juega en ella el sentido o la esencia de la autoridad? ¿Qué es *la* autoridad?

Se podría estar perfectamente tentado de asentir a las dos primeras preguntas, y sin dilaciones. Habría, pues, un círculo entre la ley y la autoridad, habría un origen legal de la autoridad no menos que un origen autoritario de la ley. La ley ha requerido ser instituida, y esto no quiere decir solamente enunciada, formulada, proclamada, promulgada, sino también, y sobre todo, *implementada*, es decir, dotada de los medios que aseguran su vigor y su vigencia, su obediencia y cumplimiento: es el tema de la “fuerza de (la) ley”,

que Derrida induce bajo la referencia a la expresión inglesa “*law enforcement*”. La ley no sólo es puesta, es impuesta. Pero entonces la fuerza que instituye (que impone) la ley, esa fuerza que estoy llamando el origen autoritario de la ley, y que necesariamente está en exceso respecto del régimen de la ley que instituye, que es violenta en la misma medida en que está en el fundamento de la ley, viene a ser justificada por la ley que ella impone, establecida, con el acto mismo de la imposición, como autoridad, y esta justificación significa e implica varias cosas, siempre de doble faz: por una parte, que la autoridad será validada como tal en cuanto se atiene y se mantiene, en su ejercicio, dentro de los límites de la ley que ella misma ha impuesto, lo que supone que la autoridad no depende sólo de un principio, sino también de una *performance* continuamente renovada, continuamente conservada, pero que permanece siempre suspendida sobre el precipicio de su propio principio (o fundamento); por otra parte, que siendo la ley de estructura lingüística, la autoridad tiene que incorporarse al espacio de comunicación y de circulación simbólica que regula la ley, ser ella misma sujeto y objeto de lenguaje, exponerse a las potencias críticas de éste, pero siempre reservándose, como un *afuera*, el silencioso suspenso y el sordo estallido de la decisión.

Otro modo de argüir a propósito de esta suerte de ecuación entre ley y autoridad puede extraerse —un poco a contrapelo— de ciertas formulaciones de Simmel que ya evocaba en la primera sección de este ensayo. Sostiene éste que la autoridad se constituye de dos modos posibles: o bien una personalidad descollante adquiere para sus opiniones y decisiones el crédito propio de una instancia objetiva; o bien una potencia supra-individual inviste a una determinada persona con ese mismo valor de objetividad. Ciertamente, la argumentación principal del ensayo de donde tomamos el aserto va dirigida a demostrar que las relaciones de súper y subordinación presuponen un margen de libertad de parte del subordinado, y que “[a]un en las relaciones de sujeción más opresivas y espantosas subsiste siempre una relevante medida de libertad personal” (“*Selbst in den drückendsten und grausamsten Unterworfenheitsverhältnissen besteht noch immer ein erhebliches Maß persönlicher Freiheit*”, Simmel 102 s.); se trata, pues, de subrayar la relevancia sociológica de la eficacia de la reciprocidad y la interacción. Pero, como se ve, la explicación de la autoridad estriba en la identificación entre la personalidad individual y una “fuerza o norma objetiva”, y, por lo tanto, en un momento que trasciende todo constreñimiento o limitación subjetiva, con sus gravámenes de arbitrio, parecer, mera opinión. Es esta misma identificación diagnosticada por Simmel la que define el círculo entre autoridad y ley. Es obvio que la objetividad en liza es, antes que una propiedad o una característica inherente, una atribución,

y que esta última, la atribución de objetividad, más bien que la objetividad misma, es lo esencial a la determinación de la autoridad. Pero precisamente esto es lo que Simmel describe como “creencia y confianza” (*Glauben und Vertrauen*), dos modos de la fe que concurren a esa determinación. A esto mismo apunta Montaigne cuando –y en ello se fija atinadamente Derrida– sostiene que “las leyes se mantienen en vigencia no porque sean justas, sino porque son leyes”, donde “vigencia” traduce en realidad “*crédit*”, “crédito” (escribe Derrida: “La palabra ‘crédito’ soporta todo el peso de la proposición y justifica la alusión al carácter ‘místico’ de la autoridad” (Derrida 29 s.)), haciendo de la observancia de la ley un artículo de fe, y si se quiere, el artículo indefinido que precede y funda a toda ley: se obedece la ley por “la sola razón” de que se cree en ella, pero esto quiere decir, a la vez, porque la institución de la ley (su fundación) impone la creencia como la estructura en que ella misma tiene lugar.

¿Qué es la autoridad?, preguntaba. Si el *dictum* acerca del “fundamento místico” de la autoridad *de las leyes* está destinado a acusar su inadecuación radical con la justicia y, para abreviar, su injusticia, ¿no se indica con ello que habría un sentido de la autoridad que pudiera permanecer indemne de tal desfundamiento, como si dijéramos *de este lado* de la justicia, es decir, no de aquí, sino de *allá*, del allá indeleble de la justicia? ¿Y que la frase, entonces, al poner de manifiesto que las leyes gozan de su crédito, no por una razón de derecho, sino por “la sola razón” de su hecho, al denunciar que su autoridad no radica más que un “fundamento místico”, no haría otra cosa que *desautorizar* a las leyes y a la ley, en contenido y en forma, reservando para la autoridad –para su concepto– un sentido excedente, un régimen distinto? Es la pregunta que dejé resonando al término de la sección anterior.

Quizá no es del todo improbable que las aporías que Derrida busca evidenciar en el seno mismo del concepto de justicia, del valor o la valencia de justicia, y que pueden ser resumidas en la aporía soberana de su posibilidad como imposibilidad (y viceversa), estén enlazadas por una hebra tan fina como indestructible con este sentido excedente, y que no hagan sino rubricar en silencio lo que antes he llamado el doble sentido de lo “místico”. Me detengo brevemente a ponderar las pocas pero puntuales alusiones de Derrida a lo místico, que giran en torno a un sentido eminente. Ya vimos que Derrida asocia lo místico con la fe, con lo que podríamos llamar acaso la economía de la fe (con el “*crédit*”); la asociación está motivada probablemente por el tratamiento que el mismo Montaigne hace del tema, y que ya mencionamos, trátase de la fe en lo divino como lo que supera toda razón

humana o de la fe en la razón. Pero más decisivamente (y este término parece estar bien emplazado aquí) su explicación de lo místico se desprende de la consideración del momento instituyente del derecho, inseparable de “lo que se llama fuerza, poder o violencia”, mas no como una violencia histórica o social determinada, sino como una que, al margen de todo *continuum* histórico y de toda instrumentalización a manos de poderes específicos, es desencadenada por el discurso instituyente, y que no consistiría en otra cosa —si no yerro mucho en mi lectura— más que en el desencadenamiento del propio discurso que funda el derecho.

El discurso —dice Derrida— encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo *místico*. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. He ahí el sentido en el que yo me atrevería a interpretar, más allá del simple comentario, lo que Montaigne y Pascal llaman el *fundamento místico de la autoridad*. Siempre se podrá volver sobre lo que yo hago o digo aquí, lo que digo que se hace en el origen de toda institución. Tomaría por ello el uso de la palabra “místico” en un sentido que me atrevería a denominar más bien wittgensteiniano (Derrida 33 s.)¹¹.

Todavía una tercera vez refiere a este mismo sentido, a título de algo que no le es ajeno, “la experiencia misma de la aporía”, entendida aquí como la aporía de los problemas infinitos de la posibilidad de la justicia, que tienen en su centro a la justicia como la “experiencia de lo imposible” (Derrida 38 s.).

Fundación, violencia y silencio: ciertamente esta serie no está lejos de lo que Montaigne y Pascal parecen pensar bajo el notorio *dictum*. Pero detengámonos en la cuestión de lo místico. Lo místico sería el silencio inherente a la violencia de la fundación de la ley. Sería éste *el* sentido de lo místico.

¹¹ La cuestión del lenguaje y del discurso parecen esenciales en el tratamiento del problema de la autoridad. Ya hemos indicado el doblez por el cual la autoridad se somete a la ley de la comunicación, pero al mismo tiempo se reserva, por una parte (la parte aurática), al margen de ella, y esto constitutivamente, no por un acto de arbitrio o deliberación. Pero extremar la vinculación con el lenguaje puede llevar a algo así como una hipersensibilidad de lo justo: es posible que si no se hace la distinción entre dos tipos de silencio y dos tipos de misticismo, se condene uno a entender que el solo hecho de hablar introduce la injusticia en el mundo. Y ciertamente se podría esta tentado a pensarlo así, si por hablar se entiende arrogarse (la propiedad, el principio de) la palabra. Lo cual —cabría agregar— siempre se inicia en (el) silencio.

¿Y qué del doble sentido de lo místico a que apelábamos?¹² ¿Qué, de esa imposición de silencio que pareciera sobreponerse al silencio de la violencia fundadora o, más bien, que por primera vez dejaría oír este silencio? Porque no se podría desechar la posibilidad de que haya un doble silencio, *otro* en exceso del silencio que –según la admonición de Wittgenstein– tenemos que guardar acerca de lo que no se puede hablar. O bien es precisamente este “tener que” (*müssen*), esta necesidad que excede ilimitadamente las capacidades del discurso, ese exceso de silencio, pero entonces se trataría, sí, de otro misticismo, no idéntico a aquel en que necesariamente se recoge y desde el cual se descarga la violencia de la fundación¹³.

Es posible que, no aquí, sino en la segunda conferencia, en la muy problemática lectura que hace Derrida del ensayo de Walter Benjamin “Zur Kritik der Gewalt”, se insinúe a contraluz algo de esta diferencia. No pretendo incursionar aquí en ese texto complejo, menos aun en el infinitamente más complejo texto de Benjamin¹⁴. Me limito a reproducir el pasaje que contiene lo que me ocupa de manera más inmediata. Derrida está en tren de comentar una analogía que incide en el problema de la violencia y el derecho, con la confrontación entre una violencia que es conforme a destino y emplea medios legítimos, por una parte, y fines justos, por otra; Benjamin subraya con esto la “indecidibilidad de todos los problemas del derecho”, la cual se constituye, pues, en flagrante e insuperable aporía:

Una cuestión así se abre en primer lugar a otra dimensión del lenguaje, a un más allá de la mediación y en consecuencia más allá del lenguaje

¹² Queda por inquirir qué relación habría entre lo místico y el sentido, entre el más allá de todo discurso que insiste en el discurso mismo, en el interior más secreto del lenguaje, y, no digamos simplemente el sentido, sino la posibilidad misma del sentido. ¿No se podría pensar ese silencio como el momento de indecidibilidad del sentido, que hace posible el sentido en su unidad, su doblez y su dispersión, que lo hace posible, quizás, en todos los sentidos?

¹³ La referencia de rigor, obviamente, es a la proposición concluyente del *Tractatus Logico-Philosophicus*: “7. De lo que no se puede hablar, acerca de eso hay que callar (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*).” Eco pascaliano en este “tener que” (*müssen*), quizás: al comienzo de la incursión en los motivos de Pascal y Montaigne, en “Del derecho a la justicia”, queda inscrita una *pensée* que arguye en pro de la necesidad de que lo justo y lo fuerte estén unidos: “Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y mediante esto hacer que lo que es justo sea fuerte, o que lo que es fuerte sea justo.” (Pascal § 298) Derrida incide en ese “hay que” (*il faut*), que reclama por necesidad y como necesidad a la fuerza desde la esencia misma de la justicia (cf. Derrida 26 s.).

¹⁴ La conferencia de Derrida tiene por título “Nombre de pila de Benjamin”, e insiste en el juego que se da entre la firma del autor (“Walter”) y los sentidos de *Gewalt* (violencia, poder instituido) y *walten* (imperar). Remito a la brillante crítica de Idelber Avelar (Avelar 79 ss.).

como signo. El signo se entiende aquí, como siempre en Benjamin, en el sentido de la mediación, como medio con vistas a un fin. La cuestión parece en principio sin salida, y así, sin esperanza. Pero, en el fondo del callejón sin salida, esta desesperanza (*Aussichtslosigkeit*) apela a decisiones de pensamiento que conciernen nada menos que al origen del lenguaje en su relación con la verdad, a la violencia como destino (*schicksalhafte Gewalt*) que se sitúa por encima de la razón y, después, por encima de esa violencia misma a Dios: otro, y completamente diferente, “fundamento místico de la autoridad”. // No es ciertamente el de Montaigne o de Pascal, pero no se debería confiar demasiado en que sean muy distintos. He aquí a qué se abre de alguna manera la *Aussichtslosigkeit* del derecho, he aquí adónde lleva el *callejón sin salida* del derecho” (Derrida 123)¹⁵.

Se advierte bien, creo: Derrida pone y quita la diferencia, la “completa” diferencia –lo “completamente diferente” al fin y al cabo podrá no ser “muy distinto”–, si de lo que se trata es de suscribir bajo la apelación benjaminiana a la violencia divina la dichosa frase de Montaigne, una vez que se ha asumido que el susodicho “fundamento místico” es uno con la violencia, pero –y aquí es donde importa la distinción– no necesariamente con una y la misma violencia. La vacilación tal vez tenga que ver con cierta fuerza de interpretación (cuestión de violencia, entonces, también) que ejerce Derrida sobre el ensayo de Benjamin, y que tan bien ha sido puesta de manifiesta

15. El pasaje en el texto de Benjamin, en curso de cuestionar radicalmente la violencia legal y su dogma básico, de acuerdo al cual “fines justos (*gerechte*) pueden ser alcanzados mediante medios legítimos (*berechtigte*)”, es el siguiente: “¿Qué pasaría si esa especie de violencia con carácter de destino, al implementar medios legítimos, estuviese en conflicto inconciliable con fines justos en sí, y si a la vez debiera atisbarse una violencia de otra especie, que no sería ni el medio legítimo ni el ilegítimo para tales fines, sino que no se comportara a su respecto en absoluto como medio, pero sí más bien de algún otro modo? Con ello caería una luz sobre la rara y por lo pronto frustrante experiencia de la indecidibilidad en última instancia de todos los problemas del derecho (que tal vez quepa comparar en su aporía con la imposibilidad de una decisión vinculante acerca de “correcto” y “falso” en el devenir de las lenguas).” (Benjamin, *Zur Kritik* 196). La intolerable presión a que Benjamin somete el problema del derecho, de la ley y su relación con la violencia produce a partir de su propio apremio (y acentúo, porque no se podría decir, creo, de otro modo) la diferencia crucial entre la violencia mítica, cuyo principio es el poder (*Macht*), y que está en el origen del derecho y su violencia mediata —atendida a la dialéctica de medios y fines—, y la violencia divina, cuyo principio es la justicia, y que es por esencia aniquiladora del derecho (*rechtsvernichtend*) (Benjamin, “*Zur Kritik*” 197 ss.).

en otro sitio¹⁶. Una violencia que tal vez se extiende también a lo que, no de consuno, sí con sus matices y disparidades, dejaron dicho Montaigne y Pascal, y que ciertamente no podría ser imputada a una práctica “legal” ni amparada por ley alguna, sino que viene como impuesta por la confrontación con lo que en el ensayo del primero, el pensamiento del segundo y el texto del tercero (es decir, de Benjamin) es la cosa que se trata de pensar¹⁷. Y ésta es una cosa que está hecha de desdoblamientos y dobles: dos silencios, dos misticismos, dos autoridades, dos violencias, que ninguna dialéctica podría mediar ni reunir, porque son coyuntura pura.

Mencioné que no era mi pretensión extenderme en el comentario de Derrida ni en el escrito de Benjamin. Sólo me interesaba dejar oscilando la pregunta por la lectura que, bajo esa doble y aquí distante luz, cabría hacer de ese insondable “fundamento místico”, de su vinculación con la violencia (y con qué violencia), de la complicación que necesariamente ha de suponer el discurso que ha ganado la autoridad para ponerlo de manifiesto y, por ende, de esta misma extraña, crítica autoridad: hipercrítica, vertiginosa (si se quiere) en su condición abisal, si con su ejercicio es la autoridad misma la que queda expuesta en su problematismo esencial, la que queda “aniquilada”¹⁸.

Pero, a propósito de ese discurso —que yo buscaba encarecer en vista de la atención a lo que llamé la “parte aurática” de la autoridad, a su plus de poder, desmedido—, queda todavía un punto por aclarar. La exposición del “fundamento místico” —si así puede llamársela, porque, de acuerdo a lo dicho,

16. Avelar señala que el prolijo análisis de Derrida está aquejado por una omisión decisiva: al discutir el fenómeno de la huelga que adquiere rasgos ejemplares en el ensayo de Benjamin, no se hace cargo de lo que en éste sería absolutamente determinante: una “fractura interna” del concepto de violencia, de acuerdo a la cual la huelga sería “el momento en que la distinción entre violencia y no-violencia se vuelve indecidible” (Avelar 93). Esta fractura se debe “a una contradicción objetiva en la fundación de la ley, opuesta a una mera contradicción lógica en la ley” (Avelar 94).

17. Bien podría decirse del comentario de Derrida lo que éste aprecia en Benjamin: la “audacia o valentía de un pensamiento que sabe que no hay ajustamiento ni justicia ni responsabilidad a no ser exponiéndose a todos los riesgos, más allá de la certeza y la buena conciencia” (Derrida 126).

18. “Aniquilada”, sí, entre comillas, para señalar, por una parte, la hebra que vincula el anéantissement de la ley que habla Pascal y la Vernichtung del derecho que promueve Benjamin, como si en el texto de este último se cumpliera, del modo más paradójico, aquello que el primero, con un mismo gesto, insinúa y reprime. Y para apuntar, por otra, a la idea de que el discurso que la intenta no hace otra cosa que manifestar el nihil en que consiste, a fin de cuentas, el plus de poder y la “parte aurática”, nihil que, por cierto, no es mera nada, sino el efecto general de una compleja construcción.

en ella hay también un momento o movimiento de reserva, la imposición de un silencio que pertenecería a otra forma o modo del misticismo— equivale a la exacerbación de una crítica de las leyes y de la ley, de la cual, sin embargo, y sin desmedro de su radicalidad, podría pensarse que queda en deuda con respecto a aquello que el principio mismo de la ley y de las leyes está llamado a poner en forma, a garantizar y resguardar: el orden social. Lo místico del fundamento tiende a suprimir la efectividad y la forma de lo social, al sumir en su mutismo el espacio y la realidad de la comunicación, es decir, ante todo, de la relación. Pero tal vez ese mismo mutismo es el origen de lo social, la condición primigenia del orden. El “fundamento místico”, fianza de toda relación a la autoridad de la ley y por ende de toda relación de quienquiera esté sujeto a la ley y a la autoridad, como prestatario de esa fianza, es también lo que necesariamente se reserva y se preserva al margen de toda relación, lo esencialmente separado que, en preservación de su reserva absoluta, se reparte bajo la figura de la fianza (del “crédito”) entre todos los prestatarios destinándolos a la relación.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *On Violence*. San Diego / New York / London: Hartcourt Brace & Co, 1970.
- Avelar, Idelber. “Specters of Walter Benjamin. Mourning, Labor, and Violence in Jacques Derrida”. *The Letter of Violence. Essays on Narrative, Ethics, and Politics*. New York: Palgrave MacMillan, 2004.
- Benjamin, Walter. “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”. *Gesammelte Schriften*, I-2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- . “Zur Kritik der Gewalt”. *Gesammelte Schriften*, II-1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Derrida, Jacques. *Force de loi. Le “fondement mystique de l’autorité”*. París: Galilée, 1994. Cito según la traducción española de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver en: *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Montaigne, Michel de. *Œuvres complètes*. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat. Introduction et notes par Maurice Rat. París: Gallimard (Pléiade), 2002.
- Oyarzún, Pablo. “Montaigne: Escritura y escepticismo”. *Diálogos* 81 (2003).
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Édition de Michel le Guen. París: Gallimard (Folio), 1977.
- Popitz, Heinrich. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999.
- Simmel, Georg. “Über- und Unterordnung”. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1908 (1. Auflage).
- Sofsky, Wilhelm y Rainer Paris. *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Weber, Max. “Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft”. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr 1922. 475-488.