

## La crítica anarquista a la democracia: Bakunin y el ‘momento maquiaveliano’

Diego Paredes Goicochea<sup>1</sup>

“La lucha política es también la lucha por la apropiación de las palabras”  
Jacques Rancière

### I.

En un aforismo de *Humano, demasiado humano*, titulado “La época de las construcciones ciclópeas”, Nietzsche afirma lo siguiente:

La democratización de Europa es imparable: quien se le opone emplea sin embargo para ello precisamente los medios que sólo el pensamiento democrático ha puesto al alcance de todos, y hace estos medios más manejables y eficaces; y los por principio opuestos a la democracia (me refiero a los revolucionarios) no pueden existir más que para, por el temor que infunden, empujar a los distintos partidos cada vez más velozmente por la vía democrática (HdH2, “El caminante y la sombra”, 275, 200).

El título del aforismo es bastante dicente, ya que metafóricamente compara la democracia con aquellos enormes bloques pulidos que servían como verdaderas murallas defensivas en la Antigüedad. La democracia es una construcción ciclópea porque anula la posibilidad del afuera: el demócrata sólo ama al demócrata. Como punto de vista totalizante, la democracia absorbe toda diferencia dentro de sí. Es por esta razón por la que incluso sus opositores ejercen su antagonismo por vías democráticas. La democracia se universaliza hasta tal punto que suprime toda alternativa: no hay nada fuera de ella, ya que se solidifica como el único sentido posible de la realidad política. Esta aguda intuición nietzscheana suena extemporánea a los oídos de nuestra sociedad política, ya que, como lo sostiene Alain Badiou, la democracia es actualmente un emblema, aquello que se presenta como “lo

---

<sup>1</sup> Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente es candidato a Doctor en Filosofía, de la misma universidad, en calidad de becario de Colciencias. Ha sido profesor de Filosofía Política de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia, del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional y de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario. Hace parte de los grupos de investigación “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea” y “Estética y Política”. Dentro de sus publicaciones se encuentra el libro *La crítica de Nietzsche a la democracia* (Unal, 2009), la monografía *El eterno retorno de lo mismo en Nietzsche* (CESO, 2005) y varios artículos y traducciones de filosofía política contemporánea. Es investigador asociado del Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular ([www.cilep.net](http://www.cilep.net)).

intocable de un sistema simbólico” (V.A. 2009, 15). El axioma de este emblema es que “todo el mundo” es demócrata y no serlo es algo mal visto por “todo el mundo”. En el fondo la democracia sufre de una endogamia política que manifiesta al mismo tiempo un rechazo a lo radicalmente ajeno y una voluntad integradora de lo diferente. Sin embargo, como lo afirma también Badiou, este emblema, que según Nietzsche se ha vuelto una *aeterna veritas*, debe ser destituido.

Para empezar a destituir el emblema, hay que reconocer primero que su sentido es fluido, cambiante, y que, por ende, en el fondo no hay un carácter inmutable de la democracia, sino una disputa por su significado. La democracia contemporánea, la que se presenta como un emblema, es la democracia liberal parlamentaria, aquella forma de gobierno que es apropiada al capitalismo y que, por tanto, es funcional a la economía de mercado. Nuestra democracia actual no tiene que ver, entonces, con la política inmanente al pueblo, con la igualdad material que permite que cualquiera pueda ocuparse de los asuntos de la comunidad, sino con el reino del individuo egoísta que sólo quiere garantías para su disfrute y goce privado. Así, nuestra democracia liberal se encuentra mucho más cercana a la que Platón critica en el VIII libro de la *República* que a la democracia directa que tiene sus raíces en la Revolución Francesa<sup>2</sup>. Platón reconoce que la democracia es cierta forma de constitución, pero su énfasis no es tanto en la forma sino en el sujeto, es decir, en el demócrata que quiere “organizar su particular género de vida en la ciudad del modo que más le agrada” (Platón, VIII, 557b, 484). Este demócrata busca, entonces, su propio disfrute y por eso considera que, por un lado, todo está disponible y que, por otro, su meta consiste en comportarse como desee. En otras palabras, el demócrata persigue su propio bien a su propia manera. La actitud del demócrata que critica Platón es muy similar al estilo de vida que defiende hoy todo demócrata liberal; aquel que aborrece la participación pública y que tacha de totalitario cualquier llamado a lo “común”.

## II.

Usualmente la anarquía se piensa como lo otro del despotismo, de la monarquía, pero también de la democracia. La anarquía, definida como *an-arkhé*, es justamente la “ausencia

---

<sup>2</sup> Véase Guérin 1974.

de gobierno” y, por tanto, no es equivalente al gobierno del *demos*. Sin embargo, la precisión etimológica del *an-arkhé* no tiene aquí la última palabra. Un caso paradigmático puede ser el de Mijail Bakunin, quien, como se verá en detalle más adelante, hace una demoledora crítica al sistema representativo de la democracia, pero de todos modos reconoce que si “el término democracia se refiere al gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo [...] nosotros sin duda somos todos demócratas” (Bakunin 1995, I, 277). ¿Qué quiere decir Bakunin con esta afirmación? ¿Acaso reconoce que hay una especie de puente entre el anarquismo y la democracia?

Esta afirmación de Bakunin surge en un contexto muy particular, ya que su objetivo, en el pasaje del cual se extrae la anterior cita, es mostrar que el *Estado democrático* es una contradicción terminológica. ¿Cómo se puede calificar al Estado de democrático si éste está basado en la fuerza, la autoridad, el predominio y la desigualdad y la democracia es el gobierno de todos donde precisamente no hay gobernados? (Bakunin 1995, I, 277). El punto de Bakunin parece ser que en una verdadera democracia, donde de facto gobiernen todos, debe prescindirse del Estado. De este modo, lo que Bakunin rechaza de la democracia no es el gobierno del *demos* –que él entiende realmente como el autogobierno de la masa de ciudadanos y ciudadanas–, sino su vínculo contradictorio con el Estado. ¿No hay aquí un intento por pensar la política de otro modo? Es decir, además de la clásica crítica anarquista al Estado, ¿no hay en estas afirmaciones de Bakunin un intento por señalar que una comunidad política sólo puede autogobernarse democráticamente si rechaza la explotación, la desigualdad, la autoridad y el predominio que le son inherentes al Estado? Los conocedores de la tradición anarquista pueden responder inmediatamente que hablar de política en el anarquismo es ya una contradicción, dado que para Bakunin, y para el resto de la tradición ácrata del siglo XIX y principios del XX, la política fue equivalente al Estado y, por ende, nunca se buscó una revolución política, sino siempre una revolución social. Sin embargo, al disociar la democracia del Estado, ¿no se sugiere que lo que está en juego en la revolución social es precisamente otra forma de pensar la comunidad política?

En esta comunicación quisiera defender justamente que en Bakunin hay una interrogación por la política misma, por el ser de la política, y específicamente por la política democrática. Sin embargo, esto no quiere decir, en ningún sentido, que Bakunin se inscriba

en la tradición de la democracia liberal. Por el contrario, el autor rechaza la tendencia liberal clásica y, en su lugar, reivindica la vida activa y la libertad pública del pueblo. Por eso, como lo he sostenido en otro lado<sup>3</sup>, Bakunin puede ser inscrito dentro del llamado “momento maquiaveliano”. Esta expresión, originalmente acuñada por John G. A. Pocock<sup>4</sup>, ha sido recientemente utilizada por Miguel Abensour para mostrar que Maquiavelo es el fundador de una filosofía política moderna que rehabilita la naturaleza política del ser humano en el marco de un paradigma cívico, humanista y republicano. Este paradigma es la “cara oculta” de la usual manera de abordar la política desde el modelo jurídico-liberal, ya que asigna como objetivo de la política “no ya la defensa de los derechos sino la puesta en práctica de la ‘politicidad’ primera, bajo la forma de una activa participación ciudadana en la cosa pública” (Abensour 1998, 18).

Abensour define el “momento maquiaveliano” a partir de tres elementos. El primero de ellos se basa en la reactivación, durante la temprana modernidad occidental, del *bios politikos* antiguo, es decir, del reconocimiento del ser humano como un animal político que dedica su vida a la acción pública y que sólo alcanza su excelencia en tanto ciudadano. Esta rehabilitación de la vida activa, que reconoce la naturaleza lingüística del ser humano y se orienta a la toma de decisiones en común, impulsa un humanismo cívico que se ubica en las antípodas de la vida contemplativa del ser humano medieval. El segundo elemento sostiene que esta reivindicación del animal político sólo se satisface en la forma-república donde prima el *vivere civile* y se descubre una historicidad secular. Finalmente, el tercer elemento argumenta que esta forma-república inaugura un tipo de temporalidad que rechaza la eternidad del Imperio o la Monarquía universal. La forma-república asume la finitud temporal y por eso crea un orden mundano que no evade la contingencia propia del acontecimiento.

Esta participación activa en los asuntos comunes de la ciudad, que caracteriza al “momento maquiaveliano”, tiene escasa importancia en la concepción del Estado liberal, en la cual lo central es la protección de derechos considerados como innatos e inalienables. Aunque hay

---

<sup>3</sup> Véase mi artículo “El anarquismo entre el liberalismo y el ‘momento maquiaveliano’” (<http://www.cilep.net/anarquismoyliberalismo.pdf>).

<sup>4</sup> Véase J. G. A. Pocock 2003.

muchas clases de liberalismos, la mayoría de éstos comparte, desde Locke, que la sociedad política se origina precisamente para asegurar estos derechos inviolables del individuo. Dichos derechos son límites que ni otros individuos ni los poderes públicos pueden sobrepasar. Por eso, el liberalismo político sostiene que “el Estado tiene poderes y funciones limitadas” (Bobbio 1993, 7). En este caso, el soberano no es *legibus solutus*, no está por encima de las leyes, sino que está inexorablemente sometido a ellas. Así pues, el supuesto de derechos naturales e imprescriptibles determina que hay una parte de la existencia humana sobre la cual la soberanía no puede incidir y que, incluso, debe limitarse a proteger. De este modo, el Estado no debe imponer un ideal o concepción sustantiva de vida buena, sino establecer las condiciones para que los diversos ciudadanos tengan la libertad de buscar sus propios ideales de vida. En pocas palabras, el poder soberano no puede determinar los intereses, los gustos y las preferencias de los individuos, sino salvaguardar la pluralidad de modos de vida evitando que haya conflictos entre ellos. En este planteamiento se pone de manifiesto el tipo de libertad que defiende el liberalismo: la llamada *libertad de o libertad negativa*, esto es, la libertad de que el Estado no interfiera en la vida privada de los individuos. Esta libertad negativa puede ser equiparada a lo que Benjamin Constant denomina la “libertad de los modernos”. Afirma Constant:

El fin de los modernos es la seguridad en los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces (Citado en Bobbio 1993, 8).

Como es evidente, este tipo de libertad liberal es pre-política, ya que se reduce a los disfrutes privados. La pluralidad de intereses sólo se vive en el fuero íntimo del individuo y, por eso, el Estado debe garantizar un ámbito neutral donde se preserve la seguridad, el acuerdo y la paz de los ciudadanos. De ahí que Constant señale que nuestra libertad, como modernos, “debe estar constituida por el gozo pacífico de la independencia privada” (Citado en Bobbio 1993, 9). Así pues, el Estado liberal posibilita la existencia de una esfera de vida en la cual el individuo puede hacer lo que le parezca, siempre y cuando no atente contra la libertad de los otros.

Lo anterior pone de manifiesto que la relación entre liberalismo y democracia no es evidente. Aunque estamos acostumbrados y acostumbradas a hablar de la existencia actual de la democracia liberal, esta forma de Estado y de gobierno parece en principio

contradictoria. ¿Cómo conciliar la soberanía popular con la defensa de los derechos inalienables? Por ejemplo, para Constant, la distribución del poder político entre todos los ciudadanos puede terminar sometiendo al individuo a la autoridad del cuerpo colectivo. Por eso, la unión entre liberalismo político y democracia sólo puede ser lograda aceptando una soberanía limitada y relativa y poniendo al individuo en el centro de este sistema de Estado y gobierno. La democracia liberal es, entonces, un equilibrio, un punto medio que a través de los mecanismos de representación, decisión por mayoría, división e independencia de los poderes intenta conjugar la soberanía popular con la defensa de los derechos individuales.

Ahora bien, como se señalaba más arriba, esta primacía y centralidad de los intereses individuales y de los goces privados está estrechamente conectada con la economía de mercado. La libertad de esta democracia liberal no es una libertad pública, de participación colectiva, sino una libertad de elección, ya sea de determinados productos o servicios en el mercado, o de disfrutes privados. La democracia liberal debe garantizar los derechos de opinión, de prensa, de asociación, pero también de empresa y de propiedad. Así, este tipo de democracia “exige como condición reguladora la autonomía del capital, los propietarios, el mercado” (Badiou 2006, 44). Pero, además, funciona únicamente bajo la fórmula de la representación parlamentaria y, por lo tanto, sólo puede pensar la política a través de la forma-Estado. En otras palabras, la democracia liberal es al mismo tiempo una forma de gobierno que es subordinada al lugar estatal y funcional a la acumulación capitalista. Alain Badiou denomina este tipo de democracia, especialmente en su forma actual, “capital-parlamentarismo”. En sus palabras, este régimen es “el modo tendencialmente único de la política, el único que combina la eficacia económica (y, en consecuencia, el lucro de los propietarios) con el consenso popular” (Badiou 2006, 44).

### **III.**

La consecuencia teórica de la limitación que el liberalismo político ejerce sobre la soberanía es, sin duda, la postulación del Estado mínimo. La libertad individual se defiende en la medida en que se controla la injerencia del poder público en los asuntos privados de los ciudadanos. Esta adversidad del liberalismo frente al Estado ha llevado a muchos teóricos, entre ellos por ejemplo a Noam Chomsky y Rudolf Rocker, a postular una relación

directa entre el liberalismo y el anarquismo. En esta versión, el anarquismo, al propugnar por la abolición del Estado, sería una radicalización del liberalismo político que buscaría reducir a un mínimo el poder estatal. Sin embargo, aunque ambas corrientes son hijas de la Ilustración y de la Revolución francesa, sus puntos de partida son completamente diferentes.

En *Dios y el Estado*, Bakunin reconoce que los doctrinarios liberales, partiendo de la libertad individual, se muestran como adversarios del Estado: “son ellos los primeros que dijeron que el gobierno —es decir, el cuerpo de funcionarios organizados de una manera o de otra, y encargado especialmente de ejercer la acción, el Estado— es un mal necesario, y que toda la civilización consistió en esto, en disminuir cada vez más sus atributos y sus derechos” (Bakunin 2000, 15). Sin embargo, para Bakunin, esta adversidad es engañosa, ya que esconde el culto incondicional que los liberales doctrinarios profesan al Estado. Este culto tiene un componente práctico y uno teórico. El primero depende de los intereses de clase. La mayoría de doctrinarios liberales pertenecen a la burguesía y bajo el lema del *laissez faire et laissez passer* defienden una economía de mercado que sólo los beneficia a ellos y que en última instancia requiere del Estado para someter a la masa e impedir cualquier tipo de insurrección. El segundo tiene que ver con el punto de partida del liberalismo. Los liberales parten de la libertad individual y “debe llegar, por una fatal consecuencia, al reconocimiento del derecho absoluto del Estado” (Bakunin 2000, 16). Bakunin se refiere aquí, en particular, al contractualismo moderno que intenta construir la legitimidad del orden estatal a partir del supuesto de una libertad individual prepolítica.

Así pues, en términos teóricos, el anarquismo se distancia del liberalismo, porque sus supuestos no son los mismos. Mientras que los liberales afirman que los individuos no son un producto histórico de la sociedad y, por ende, son realmente libres fuera del orden social, Bakunin sostiene que el punto de partida de toda civilización humana es la sociedad, ya que es “el único ambiente en el que puede nacer realmente y desarrollarse la personalidad y la libertad de los hombres” (Bakunin 2000, 17). Con esto Bakunin reafirma que no hay libertad en abstracto, sino que ésta sólo es concebible junto a la libertad de los demás. El liberalismo parte de una libertad absoluta en el estado natural y después renuncia a ella con la creación del Estado. Esto no quiere decir que en el Estado no haya libertad,

sino que la libertad original se reduce a una libertad negativa. El punto que resalta Bakunin es que el liberalismo se contradice a sí mismo bajo sus propios supuestos. Partir de una libertad individual asocial lo conduce, a través del contrato, a la enajenación de esta libertad en un tercero, esto es, en el Estado. Ahora bien, con esta crítica al liberalismo Bakunin no busca, por consecuencia, la defensa de una libertad natural absoluta, ya que el anarquista ruso no está diciendo que el problema del liberalismo sea la alienación de la libertad asocial, sino que esta libertad es inexistente. En otras palabras, la crítica de Bakunin apunta a la raíz del asunto, es decir, al supuesto liberal de una libertad individual previa a los vínculos sociales. Frente a esto sostiene que la libertad anarquista sólo es posible “gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad” y que el ser humano “no realiza su libertad individual o bien su personalidad más que completándose con todos los individuos que lo rodean” (Bakunin 2000, 24).

Como es notorio, esta crítica a los supuestos del liberalismo está estrechamente conectada con la crítica de Bakunin al Estado. El problema del liberalismo político es que puede terminar siendo igual de absolutista que la monarquía, ya que en el fondo también organiza la sociedad en beneficio de las clases poseedoras privilegiadas. Así, tanto el liberalismo como la monarquía, pero incluso la democracia, se fundamentan en la existencia del Estado, que no es más que una “máquina para gobernar a las masas desde arriba” (Bakunin 1995, I, 261). Por eso, Bakunin considera que “el Estado, cualquier Estado –aunque esté vestido del modo más liberal y democrático– se basa forzosamente sobre la dominación y la violencia, es decir, sobre un despotismo que no por ser oculto resulta menos peligroso” (Bakunin 1995, I, 261). De este modo, el anarquista ruso se propone ir a la raíz del poder político y considera que la dominación no depende de las diferentes formas de gobierno, sino del *principio* mismo del Estado, un principio, que aunque pueda disfrazarse de formas democráticas, es siempre despótico. Este despotismo se ejerce porque el poder del Estado sólo es compatible con la libertad de las clases a las que representa en la medida en que “no tiene otra misión que la de proteger la explotación del trabajo popular por parte de las clases económicamente privilegiadas” (Bakunin 1995, I, 274). En un sentido bastante marxista, Bakunin considera que el Estado es el garante último de la explotación del trabajo

humano y, por ende, se opone a la libertad del pueblo. En él no se representa el bienestar colectivo ni la libertad de todos, sino sólo los intereses de la clase explotadora.

Para Bakunin, la forma de gobierno que mejor ejerce esta dominación es precisamente la democracia liberal, ya que oculta su poder despótico bajo el manto de la voluntad popular y los derechos políticos. En el capitalismo, esta voluntad del pueblo es siempre una ficción, ya que no se ejerce bajo condiciones de igualdad, justicia y libertad. De hecho, la voluntad popular sólo funciona en el marco de un sistema representativo que siempre pone los intereses de los gobernantes por encima de las aspiraciones populares. En palabras de Bakunin:

La producción capitalista y la especulación bancaria se llevan muy bien con la llamada *democracia representativa*; porque esta forma moderna de Estado, basada sobre una supuesta voluntad legislativa del pueblo, supuestamente expresada por los representantes populares en asambleas supuestamente populares, unifica en sí las dos condiciones necesarias para la prosperidad de la economía capitalista: centralización estatal y sometimiento efectivo del Soberano –el pueblo– a la minoría que teóricamente lo representa, pero que prácticamente le gobierna en lo intelectual e invariablemente le explota (Bakunin 1995, I, 259).

Como se evidencia en la cita, el sistema representativo es, para Bakunin, una ilusión. En la democracia representativa, donde prospera la producción capitalista y la especulación bancaria, el pueblo no posee las condiciones materiales para ocuparse de los asuntos de gobierno. No tiene el tiempo ni tampoco la experiencia o la educación necesaria. Por eso las funciones del gobierno quedan en manos de las clases privilegiadas, esto es, de la burguesía, que dice representar los intereses del conjunto de la sociedad. Sin embargo, como lo señala constantemente Bakunin, la burguesía está guiada por sus propios intereses y sólo representa a su propia clase. Dado que la democracia representativa se fundamenta en la desigualdad económica, no hay forma de que el pueblo pueda ejercer su voluntad. Por eso, victorias democráticas tan importantes como el sufragio universal, son sólo logros parciales, ya que mientras el pueblo esté dominado por una minoría que controla los medios de producción, los resultados de las elecciones bajo el sufragio universal serán siempre antidemocráticos y “se revelarán absolutamente opuestos a las necesidades, a los instintos y a la verdadera voluntad de la población” (Bakunin 1995, 264).

De esta forma, la crítica de Bakunin a la democracia liberal se basa en su rechazo al Estado. Pero, además, dado que todo poder político es despótico y todo derecho político implica privilegio, la única política válida para Bakunin sería aquella que busque acabar con la política. Es decir, la única política provechosa, a los ojos del anarquista ruso, es una política negativa que tiene como objetivo la demolición de las instituciones, del gobierno en general y del Estado.

#### IV.

No obstante, para pensar con Bakunin más allá de Bakunin, después de la demoledora crítica al Estado lo único restante no debe ser una política negativa. Cuando Bakunin se expresa contra la democracia representativa no lo hace contra toda forma de democracia, sino contra la democracia liberal que sólo funciona bajo el marco estatal. Es precisamente por esto que, como lo mencionábamos al comienzo de esta ponencia, el “Estado democrático” es, para él, una contradicción terminológica. Así, en el anarquismo de Bakunin la acracia es el poder del *demos* que se erige contra el Estado:

El Estado o derecho político denota fuerza, autoridad, predominio; supone de hecho la desigualdad. Donde todos gobiernan, ya no hay gobernados, y ya no hay Estado. Donde todos disfrutan del mismo modo de los mismos derechos humanos, todo derecho político pierde su razón de ser. El derecho político implica privilegio, y donde todos tienen los mismos privilegios, allí se desvanece el privilegio y junto a él el derecho político. Por consiguiente, los términos “Estado democrático” e “igualdad de derechos políticos” implican nada menos que la destrucción del Estado y la abolición del derecho político (Bakunin 1995, 277).

Es aquí donde irrumpe el acontecimiento maquiaveliano y Bakunin, en vez de negar la política, la rehabilita como *vita activa* que se ocupa enérgicamente de la cosa pública. El ser humano ejerce su libertad, que siempre es colectiva, a través de la acción en un ámbito común basado “en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos” (Bakunin 2000, 30). En este ámbito “todos gobiernan” y todos tienen los mismos privilegios. Lo que se traduce, según Bakunin, en que en este espacio compartido no haya diferencia entre gobernantes y gobernados y tampoco haya privilegios. Por tanto, es aquí donde el ser humano ejerce verdaderamente la democracia y se produce la abolición tanto del Estado como del derecho político. Por eso puede concluir Bakunin:

El término “democracia” se refiere al gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, y la palabra pueblo se refiere a toda la masa de ciudadanos –actualmente es preciso añadir: y de ciudadanas– que forman una nación. En este sentido, nosotros sin duda somos todos demócratas (Bakunin 1995, 277).

Sólo de esta forma Bakunin favorece el poder del *demos*. Aquí el anarquismo es sólo sinónimo de ausencia de gobierno en tanto que se refiere al autogobierno, ya que es únicamente cuando el pueblo se ocupa de sus propios asuntos que se elimina la distinción entre gobernantes y gobernados. Además, en este caso la libertad no es individual ni negativa (no se define como límite constitucional al poder del Estado), sino eminentemente pública. La libertad es un producto social basado en el reconocimiento recíproco entre los seres humanos, puesto que “la libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación” (Bakunin 2000, 29).

Esta libertad pública, digna del momento maquiaveliano, se desarrolla como verdadera democracia directa de continua participación y autogestión de lo público. Es una democracia que se establece contra el Estado porque anula el poder de la representación y reemplaza este mecanismo por una libre organización de los intereses del pueblo “de abajo arriba, sin interferencia, tutela o violencia de los estratos superiores” (Bakunin 1995, 260). Pero es, adicionalmente, una democracia contra el Estado porque se basa en el supuesto de que la libertad no puede existir sin la igualdad y que, por tanto, todo organismo que busque preservar la explotación de una clase sobre otra debe ser abolido. En otras palabras, la democracia defendida por Bakunin sólo tiene sentido en el marco de una sociedad donde la explotación del trabajo sea imposible y cada persona pueda gozar de la riqueza social que es producida por el trabajo colectivo. La democracia anarquista es, entonces, anticapitalista y, más precisamente, socialista. Esto nos podría llevar a pensar que lo que está en juego en esta democracia no es una rehabilitación de la política, sino una absorción de lo político en lo social. Pero este no es exactamente el caso. Lo que se observa en las anteriores afirmaciones de Bakunin es que la política, entendida como la acción y discusión sobre lo común en un marco de igualdad y libertad, sólo tiene lugar en su estrecha relación con lo social.

Inscribir a Bakunin en el momento maquiaveliano y tratar de pensar la democracia a partir de su crítica al Estado no es un mero ejercicio académico, sino una inmersión directa en un conflicto político que comienza con la lucha por la apropiación de las palabras. En nuestro tiempo, la democracia, entendida como el poder del *demos*, sólo puede existir como la negación de la democracia liberal, parlamentaria y capitalista.

## **Bibliografía**

Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1998.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 1993.

Badiou, Alain. *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad del Estado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Bakunin, Mijail. *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Altamira, 2000.

Bakunin, Mijail. *Escritos de filosofía política. Volumen I y II*. Barcelona: Editorial Altaya, 1995.

Bakunin, Mijail. *Eslavismo y anarquía*. Madrid: Editorial Espasa, 2008.

Bakunin, Mijail. *La libertad*. Buenos Aires: Proyección, 1975.

Bobbio, Norberto. *Liberalismo y Democracia*. Bogotá: F.C.E., 1993.

Guérin, Daniel. *Anarchism*. Nueva York: Monthly Review Press, 1970.

Guérin, Daniel. *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa. 1793-1795*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

Paredes Goicochea, Diego. *La crítica de Nietzsche a la democracia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Petruciani, Stefano. *Modelos de filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

Platón. *La república*. Madrid : Alianza Editorial, 2000.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Rocker, Rudolf. *Nationalism and Culture*. Londres: Black Rose Books, 1998.

V.A. *Démocratie, dans quel état?* Paris : La fabrique éditions, 2009.