



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 90 (julio-septiembre), 2020, pp. 89-106
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Crítica y cinismo en la política contemporánea

Criticism and Cinism in Contemporary Politics

Anibal D'AURIA

anibaldauria@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3872487>

RESUMEN

1. Introducción – 2. La teoría clásica de la tiranía y la metafísica pre-moderna – 3. Las luchas sociopolíticas modernas y la ruptura de la metafísica clásica – 4. La sociedad actual y la extinción de las posibilidades revolucionarias – 5. La política actual y el cinismo imperante – 6. El Estado actual y el agotamiento de sus posibilidades *progresistas* – 7. Palabras finales. Bibliografía.

Palabras clave: Política; Estado; sociedad; revolución.

ABSTRACT

1. Introduction -2. The classical tyranny theory and the pre-modern metaphysic -3. The socio-political modern struggles and the rupture of classic metaphysic -4. The contemporary society and the extinction of revolutionary possibilities -5. The contemporary politics and the prevailing cynicism -6. The contemporary State and exhausting its *progressists* possibilities -7. Finals words. -Bibliography.

Keywords: Politics; State; revolution; society.

Recibido: 02-02-2020 • Aceptado: 30-04-2020



INTRODUCCIÓN

Podría decirse que este artículo pretende ser básicamente dos cosas. La primera: un esbozo (apenas apuntes muy generales) para una suerte de genealogía de las formas de impugnación, oposición, desobediencia, etc. al orden político o socio-político en diversos momentos de la historia. La segunda, acaso la más importante: un análisis de las condiciones del orden socio-político actual y del tipo de insumisión y protesta que debería o podría oponersele.

Los apartados 2 y 3 están dedicados al primer aspecto señalado. Los puntos siguientes, al segundo. En el punto 4, intento resumir las principales diferencias entre las condiciones sociales del capitalismo actual y las del siglo XIX en torno a las cuales se forjó el sueño y la estrategia socialista de una solución revolucionaria y definitiva a “la cuestión social”. El punto 5 aborda la situación de perplejidad actual de la *crítica* ante una ideología que ya no parece simple falsa conciencia, sino conciencia cínica. En el punto 6, trato de mostrar que el Estado ha alcanzado su mejor versión posible en su forma Social y Democrática de Derecho, pero que no puede dar más que eso, esto es, un capitalismo regulado y controlado. En general, mi tesis principal es que esas condiciones del capitalismo, la política y el Estado actuales dan renovada vigencia y fuerza a conceptos y estrategias de la tradición anarquista, particularmente a la teoría y la práctica de la Acción Directa.

En el último apartado, “Palabras finales”, simplemente se busca integrar y sintetizar todo el desarrollo anterior del trabajo.

LA TEORÍA CLÁSICA DE LA TIRANÍA Y LA METAFÍSICA PRE-MODERNA

En la teoría política clásica, la tiranía era entendida básicamente como una perversión o degeneración del poder político, esto es, como una desviación respecto de *sus fines*, una distorsión de su sentido. Para Aristóteles, por ejemplo, la distorsión de sentido que ella implica, consiste en emplear el poder político para un *fin* diferente del que *naturalmente tiene*. Más concretamente, para Aristóteles había tiranía cuando el poder político se ejercía como poder *privado* o *familiar*, sea como una relación padre-hijos, sea como una relación amo-esclavos (recordemos que la idea antigua de jefe de familia -*oikodespota*, *paterfamilia*- abarcaba tanto la una como la otra). De modo que *tiranía* equivalía a ejercer el mando político tratando a los gobernados como si fueran hijos, como si fueran esclavos, o como si fueran ambas cosas al mismo tiempo. Si bien en el ámbito doméstico (privado), el poder del padre era asumido como algo *natural*, tanto en relación a los hijos como en relación a los esclavos, este poder paternal ya no era *natural* en la esfera del gobierno político, pues los *fines naturales* del gobierno de la propiedad y la casa no eran los mismos que los del gobierno de la Polis. Cuando el gobierno de la Polis *se desvía del fin común*, entonces el régimen político ha *degenerado* en *despótico*, o sea, en doméstico (Aristóteles, *Pol.* LI. 1252a y LIII. 1278b y 1279a). Y la tiranía (gobierno degenerado de uno solo) es la expresión más extrema de esa degeneración del poder político en poder doméstico (Aristóteles, *Pol.* LV. 1310a y 1311a; y en este aspecto, también Platón, *Rep.* 562a).

Esta concepción clásica de la tiranía, que puede parecer simple, clara y hasta razonable a primera vista, encierra sin embargo varios supuestos nada triviales y bastante discutibles hoy en día.

Primer. Tal concepción sólo puede fundarse en presupuestos metafísicos tan fuertes como dogmáticos: una *cosmovisión teleológica* según la cual todo lo que existe tiene *fines* naturales inscritos de antemano en el *orden natural* eterno. En efecto, además ese supuesto *orden natural* es una grilla invariable de *formas ideales universales*, de modo que el cambio sólo se puede producir como meras variaciones de los *ejemplares particulares empíricos* de esas *formas universales*, pero nunca en la *forma universal* ni, por ende, en la grilla metafísica misma. Dicho de otro modo: cada cosa o fenómeno empírico y temporal sólo es un caso o ejemplar, mejor o peor *realizado*, de un *modelo genérico* eterno y a-histórico.

Segundo. Una concepción como la expuesta implica que se puede diferenciar conceptualmente, con claridad y en todo tiempo y lugar, la esfera de lo común y lo privado, tomando como referencia al orden político y a la familia, respectivamente; lo que significa aceptar dogmáticamente que tanto la autoridad política como la familiar son naturales y eternas. Podrá haber variaciones en el modo de ejercerlas, más o menos acordes al *orden natural teleológico*, pero una concepción tal asume que siempre habrá gobernados, hijos y esclavos, aunque puedan cambiar los nombres con que se los designe.

Tercero. Esta metafísica teleológica asume que las mutaciones del poder político en tiranía y viceversa, sólo pueden ser *cíclicas*, como en cualquier ciclo natural de generación / degeneración / regeneración. Es obvio que dentro de ese esquema de pensamiento cualquier impugnación práctica o teórica de un determinado orden político sólo puede hacerse invocando su inadecuación circunstancial al *modelo genérico metafísico* ideal y eterno al que *siempre se debe retornar*, en la medida de lo posible (Aristóteles, *Pol. LV. Platón, Rep. LVIII. Polibio, Hist. LVI*).

En fin, dentro de ese corset metafísico se podía ser un buen o un mal gobernante, un buen o un mal padre, un buen o un mal amo, pero no podía concebirse un orden social sin gobernantes, padres y amos. De ese modo, cualquier protesta, crítica o conflicto, a lo sumo, podía consistir en reclamar que no se confundieran esos ámbitos y que se ejercieran correctamente las funciones de cada uno, dentro de la grilla metafísica. O sea, toda demanda se agotaba en el *ideal del buen gobernante, del buen padre o del buen amo*, según los *fin*es supuestamente naturales y pre-establecidas a cada una de esas instituciones.

El triunfo político del cristianismo no introdujo cambios sustanciales en esa metafísica de los *fin*es naturales, aunque sí produjo en ese esquema teleológico algunas modificaciones importantes; adiciones que disminuyeron aún más sus ya escasas implicancias críticas.

En primer lugar, y como es de imaginar, el cristianismo introdujo la idea monoteísta de un creador personal del universo (dios). De este modo, aquel cosmos encerrado en una grilla de formas o ideas genéricas fijas se presentaba igual de cerrado que antes, pero ahora como producto de un acto de creación de una voluntad omnipotente y primigenia, un Padre.

En segundo lugar, el cristianismo propició la relación *pastor-rebaño* como modelo genérico de mando o de gobierno, tanto espiritual como político y doméstico (Foucault, 1991: 95-140; 2006: 161 y ss.). Dios es pastor, un padre es pastor, un rey es pastor, un sacerdote es pastor...

Y en tercer lugar, la Iglesia concentró la autoridad para definir y juzgar acerca de *cuándo, cómo y quién* desempeña adecuadamente el rol de un *buen pastor* (o sea, de buen gobernante, buen padre o buen señor). Naturalmente también se reservaba la potestad de definir qué era un *buen rebaño* y de juzgar a las ovejas que se apartaran de él.

Claro que esas innovaciones metafísicas y teológico-políticas son cambios significativos, pero sin embargo no significaron un cambio sustancial en la concepción teleológica del cosmos. Es decir: esos cambios dejaron intacta durante toda la Edad Media la idea de que todo lo que existe particularmente tiene un *fin* predeterminado ya-siempre por formas universales rígidas y modélicas, y que sólo desde esa supuesta *finalidad ideal* implícita en cada ente puede éste ser evaluado en su grado de perfección o realización. Recién con las corrientes nominalistas del otoño del Medioevo comenzaría a romperse esa visión de las cosas que tenía como efecto práctico retener al hombre en un quietismo político, social, histórico y técnico, asumiendo que el orden del mundo estaba dado de una vez y para siempre (Blumenberg, 2008; 2013). Tanto en la visión clásica pagana como en la cristiana medieval, la política, el derecho y la moral se confunden y se cofundan en una metafísica teleológica que supone *fin*es inherentes, eternos y naturales de todas las cosas. En pocas palabras, se concebía al mundo físico como un reflejo o un derivado de un *orden metafísico objetivo, ideal y perenne*. Por ejemplo, dentro de ese esquema de pensamiento, un caballo nace, crece y muere y puede haber tenido más o menos *imperfecciones* que otro caballo, que también nace, crece y muere; pero nunca dejará de haber Caballo. Del mismo modo, un gobernante, un padre o un pastor también pueden presentar

variaciones y ser unos mejores o peores que otros gobernantes, padres o pastores; pero nunca dejará de haber Gobernante, Padre, Pastor.

Pero en lo que respecta específicamente a la teoría de la tiranía, el cristianismo sí significó una alteración fundamental del modelo aristotélico. Tal vez convenga recordar que Aristóteles fue prácticamente desconocido por la cristiandad medieval hasta el siglo XIII. En efecto, en la concepción política aristotélica, según vimos, la tiranía podía ser criticada como una malversación del poder político en poder doméstico, lo que significaba una diferencia conceptual entre legitimidad e ilegitimidad entre regímenes políticos. Pero en el mundo cristiano medieval, al erigirse el *pastorado* como modelo ejemplar de toda forma de mando, la crítica a cualquier gobernante sólo podía adquirir el tono de una crítica al modo de ejercicio del mando o al de la persona que lo ejercía, o sea, ya no como una objeción *ad constitutionem* sino como una mera objeción *ad personam*. Ante un *mal pastor* sólo podía contraponerse (y sólo quién pudiera hacerlo sin riesgo, claro) el corto y consolador ideal-modelo de un *buen pastor*. Y no es casual que en estos términos todo conflicto social y político fuera leído en clave religiosa y teológica.

LAS LUCHAS SOCIOPOLÍTICAS MODERNAS Y LA RUPTURA DE LA METAFÍSICA CLÁSICA

Es cierto que, durante los primeros siglos de la Era Moderna, los reyes absolutistas del barroco aún se auto-comprendían en aquéllos términos pre-modernos de autoridad personal, patrimonial, patriarcal y pastoral. Los cambios histórico-políticos, muchas veces, comienzan a operarse en ámbitos que parecen ajenos a la política, fuera de su vista incluso, pero que más tarde o más temprano también llegan a ella.

En efecto, al menos ya desde el Humanismo y el Renacimiento se observa una creciente valoración del *individuo humano*, tanto de su cuerpo como de su vitalidad y libertad creativa. Como sabemos, esa centralidad y reivindicación del individuo se extendería ulterior y sucesivamente del ámbito estético al filosófico, al religioso, al económico y al político. La Reforma religiosa, la filosofía cartesiana, el nacimiento de la nueva ciencia llamada Economía Política y las Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano, bien pueden simbolizar hitos en ese ascenso progresivo del valor del individuo en el mundo moderno (D'Auria, 2012: 64).

Por otra parte, también corresponde a la Modernidad el desarrollo de una idea de *infinitud* del espacio y del tiempo histórico, lo que respectivamente implica una visión del mundo como un campo ilimitado de descubrimientos (Blumenberg, 2003: 125) y una filosofía de la historia como *progreso* constante de la *Humanidad* por estadios de creciente bienestar y felicidad social (Koselleck, 2012: 95 y ss). Obviamente, con esto el mundo ya no se presentaba al hombre como algo siempre igual y reiterativo. La vieja grilla de los moldes teleológicos eternos, prefijados, comienza a quebrarse cada vez más aceleradamente, y le sucede la novedosa idea moderna de *invento* según fines buscados conscientemente por los hombres (Blumenberg, 2013).

En el plano político, el liberalismo fue la primera corriente política que conjugó esas tres ideas centrales (valor del individuo, progreso, invención de mecanismos) de la consciencia moderna. Y como es de imaginar, con ello también cambió radicalmente el modo de comprender la opresión, el modo de hacer la crítica de los despotismos y el modo práctico de actuar contra ellos.

En todo caso, la disyuntiva entre buen orden político y tiranía (o despotismo) ya no se concibe en términos cíclicos, como si la cuestión versara sobre un organismo que de tanto en tanto enferma y que debe recuperar su salud. Ahora el asunto es problematizado en términos de linealidad histórica, esto es, como la superación de un estadio primitivo (la tiranía, el despotismo) por un estadio de mayor libertad y derechos de los *individuos* en el *progreso* optimista de la *Humanidad* hacia destinos cada vez más felices.

A su vez, el Estado liberal es entendido como un *invento*, un *artificio* o *mecanismo jurídico* cuyo propósito es evitar o hacer imposible, mediante *checks and balances* institucionales, el despotismo o la tiranía (*The Federalist*, #51). Es decir, en términos políticos, el liberalismo no es otra cosa que una batería de *técnicas*

institucionales (división de poderes, declaraciones de derechos, control de constitucionalidad, inamovilidad de jueces, etc.) orientadas a dificultar la distorsión del poder político en poder privado o doméstico. En este sentido, el liberalismo, en su lucha contra el absolutismo, retomó la clásica separación aristotélica entre poder político y poder doméstico (Locke, 1986: 94 y ss), desdibujada largo tiempo por el *pastorado* cristiano.

Ahora bien, aunque el liberalismo haya retomado para sí la antigua distinción clásica (pre-cristiana, aristotélica) entre ámbito público (político) y ámbito privado como esferas de poder que no debían confundirse por ser cualitativamente diferentes, lo cierto es que, ahora, el *derecho de resistencia a la opresión* (incluida la instancia del tiranicidio) ya poco o nada tenía que ver con lo que podía entenderse por tal cosa en la Antigüedad o en la Edad Media. En efecto, rota ya la vieja grilla teleológica, la crítica de los despotismos ya no podía invocar el fundamento de un orden cosmológico de formas o moldes eternos que debía ser restaurado cíclicamente, sino que simplemente se alegaba la libertad *natural* de todos los hombres para poder realizar autónomamente sus propios y diversos ideales individuales de felicidad. Esta es la diferencia fundamental entre lo que los juristas aún hoy llaman *ius-naturalismo antiguo* (o teológico, o escolástico) y *ius-naturalismo moderno* (o racionalista, o liberal).

Como puede inferirse fácilmente, ambas ideas podían y debían entrar en conflicto recíproco tarde o temprano. En efecto, la vieja distinción clásica entre esfera pública y esfera privada podía servir de arma crítica contra el despotismo político, pero dejaba intacto el poder paternal, señorial y pastoral en el ámbito de la familia y de las relaciones laborales. Es decir, se dejaban *como naturalizadas* formas de tiranía privada: la del marido en la casa y la del patrón en el taller. Sin embargo, esas mismas tiranías privadas ya difícilmente podían fundarse en un orden de moldes eternos que definen roles supuestamente eternos y *naturales*; por el contrario, ahora era el mismo ideal moderno e ilustrado de emancipación universal y de progreso lo que permitiría que prontamente esas formas de opresión “privadas” fueran cuestionadas y criticadas, social y políticamente. Así, el socialismo y el feminismo del siglo XIX básicamente alegaban, con excelentes razones modernas e ilustradas, que en tanto no se superaran esas situaciones de opresión y explotación, el ideal de emancipación universal del género humano no se podía considerar realizado.

Es decir, a partir del triunfo político de la burguesía y de la destrucción del *Ancien Regime* las luchas contra los despotismos de cualquier tipo ya no precisan alegar instancias trascendentes de ningún tipo. Creo que entender esto es importante y merece ser subrayado a riesgo de parecer reiterativo. Veámoslo por comparación con los dos “momentos” anteriores.

En el mundo pre-moderno, el cuestionamiento de un régimen tiránico antiguo o medieval sólo podía fundarse en la invocación de una supuesta forma o molde ideal trascendente que determinaba la mejor o peor realización de cada cosa en función de un supuesto fin que le era tan propio como eterno (*iusnaturalismo pre-moderno*). Luego, en los primeros siglos del mundo moderno, el cuestionamiento liberal a los regímenes políticos absolutistas necesitó invocar una supuesta *libertad e igualdad natural* trascendente de todos los hombres (*iusnaturalismo moderno*). Ahora, en cambio, en pleno mundo moderno, las nuevas luchas socio-políticas del socialismo y del feminismo, también modernas, ya no precisaron recurrir a instancias *iusnaturalistas* de ninguna especie; y no precisaron recurrir a esas instancias argumentativas supra-positivas porque ahora eran los mismos ideales modernos e ilustrados, asumidos por los propios sectores dominantes y opresores, los que servían de base argumentativa contra su misma dominación y opresión. La fundamentación teórica de las luchas emancipatorias al interior de la Modernidad ilustrada se apoya en los mismos ideales de la propia Modernidad ilustrada, esto es, se ha vuelto immanente. Ahora la fundamentación teórica de esas luchas consistía simplemente en mostrar que los ideales que se asumían declaradamente en las consciencias, en los textos y en las instituciones terrenas no se realizan en la misma práctica real terrena; que el orden socio-político era auto-contradictorio; que negaba en los hechos lo que proclamaba en su “ideología”. En otras palabras: la fundamentación teórica de las luchas emancipatorias es ahora *crítica* en el sentido específicamente técnico del término, al menos desde Marx en adelante (D’Auria, 2016).

En resumen, la *crítica* podía ahora hacer visibles formas de opresión y explotación que tradicionalmente no se asumían como tales. Así, el movimiento obrero y el feminismo del siglo XIX pudieron surgir como fuerzas sociales auto-conscientes, no sólo de sus intereses sectoriales particulares vulnerados, sino de sus anhelos universales de Libertad, Igualdad y Fraternidad *reales*. Sabemos que durante mucho tiempo el movimiento obrero imaginó, deseó y se organizó para una gran confrontación final con las clases dominantes, una revolución calcada al modo de la Gran Revolución de 1789, pero donde ahora el proletariado triunfante inaugurara definitivamente el reino de la libertad y la justicia. El feminismo en general, en cambio, pareció preferir medios menos drásticos y objetivos más puntuales, aunque no debe olvidarse que gran parte del activismo feminista era a la vez activismo socialista.

De cualquier manera, no importan acá las formas, las estrategias y los medios que ambos movimientos instrumentaron o imaginaron como armas para sus fines. En el plano de la historia efectiva, el resultado cierto y concreto de estos movimientos fue reformista, esto es, un cambio en la forma estatal. En efecto, como producto de esas luchas el Estado se “democratizaba” gradualmente ampliando los derechos electorales, primero a todos los varones (sufragio universal masculino) y bastante más tardíamente a todas las mujeres (si tenemos en cuenta que los derechos políticos de las mujeres no fue generalizado hasta mediados del siglo XX, debemos decir que el sufragio propiamente universal apenas tiene unas pocas décadas de vigencia en la mayor parte de las “democracias” del mundo). Y al mismo tiempo que el Estado liberal clásico se “democratizaba” eliminando las restricciones electorales censitarias y reconociendo derechos políticos a los obreros, también se tornaba Estado Social de Derecho, pues más o menos tímidamente según los diferentes países, se introducía la legislación social y laboral.

En suma, todo el proceso histórico socio-político moderno puede resumirse en la siguiente secuencia: 1°. Estado Absolutista; 2°. Estado Liberal Clásico; 3°. Estado Liberal Demo-representativo y Social de Derecho. Y visto así, todo ese proceso *lineal* parece responder realmente a la misma optimista consciencia de *progreso* social mecánico, automático, inexorable, con que la Modernidad se piensa a sí misma. Sin embargo...

Aunque hay buenas razones para asumir que entre los siglos XVI y XX hubo *progreso* social, político y cultural (como sostienen todos, excepto los *reaccionarios* nostálgicos de la Inquisición y la Cruzadas), debemos preguntarnos seriamente (como hace gran parte de la filosofía contemporánea) si esa creencia metafísica en una ley inexorable (y optimista) de la historia tiene hoy día algún viso de credibilidad y aceptación. ¿Acaso no es esa supuesta ley de la historia otra secularización, entre tantas, de ideas teológicas, resabios de metafísica pre-moderna? (Löwith, 2007).

Y aunque podemos asumir también con buenas razones, que la *crítica* ha sido en gran medida un *arma* central en las luchas socio-políticas que motorizaron todos esos cambios *progresistas* modernos (Marx, 2004; Bakunin, 2000), debemos preguntarnos seriamente si aún es posible la *crítica*, y en todo caso, bajo qué condiciones y cómo. ¿Acaso no ha mostrado solventemente Sloterdijk que hoy día la “ideología” se ha vuelto cinica, y por ende, inmune prácticamente a la *crítica*? (Sloterdijk, 2014).

Y por último, aunque también hay muy buenas razones para asumir que efectivamente el camino del Estado Absolutista al actual Estado Social de Derecho ha significado una gran mejora en la conquista de derechos (Kriele, 1980; Lasky, 1988; D'Auria, 2012), debemos preguntarnos seriamente si la forma “Estado” (ese *monstruo* burocrático, militar, judicial, impositivo y controlador) puede dar algo más y diferente de lo que ya dio hasta hoy por el bienestar de las personas. La vieja pregunta anarquista sigue en pie: ¿Puede ser el Estado un instrumento de emancipación de los trabajadores? (Korpotkin, 1923: 130).

En lo que sigue trataremos de aportar elementos para que estos interrogantes sean comprendidos más acabadamente, y tal vez, también, para esbozar posibles respuestas y soluciones. Para ello es importante tratar de comprender adecuadamente la realidad socio-política actual. En el plano social, intentaré mostrar que el sueño de una Revolución con fines de redención social definitiva pero entendida como previa conquista del poder político y que pretenda ir ulteriormente más allá de la construcción de un Estado dictatorial, o a lo sumo, de un Estado Constitucional Democrático, es hoy inconcebible, pues las condiciones sociales que

podieron alimentar ese sueño en el siglo XIX ya no existen. En el plano político de las ideas, intentaré mostrar que el pensamiento *crítico*, factor imprescindible para cualquier cambio social emancipador, se encuentra hoy día neutralizado por el cinismo ideológico, aún entre las autodenominadas fuerzas “de izquierda”, pero que puede y debe ser reactivado. Y en el plano de la facticidad actual de la forma “Estado”, intentaré mostrar que como instrumento de transformación social se encuentra hoy agotado, siendo más un problema que una solución.

LA SOCIEDAD ACTUAL Y LA EXTINCIÓN DE LAS POSIBILIDADES REVOLUCIONARIAS

La sociedad civil de hoy en día es muy diferente a la del siglo XIX en cuyo seno surgió el movimiento obrero revolucionario y el lenguaje de su *crítica* al orden opresivo y explotador de entonces. Y es muy diferente, decimos, porque también es muy diferente el capitalismo y las formas de opresión y explotación actuales. El capitalismo actual es más complejo que el del siglo XIX.

En la realidad social decimonónica, quien era *asalariado* también era *trabajador físico*, *productor*, *pobre* y *proletario*. Todos esos términos, que estrictamente significan cosas diferentes, podían sin embargo usarse indistintamente, casi como sinónimos, en el siglo XIX. Pero en la actualidad, por el contrario, resulta realmente engañoso seguir empleando esos términos como si fueran equivalentes. Y no se trata sólo acá de una cuestión de semántica, sino de esclarecimiento de la realidad social.

En efecto, en el siglo XIX ocurría que todos esos términos, que expresan diferentes conceptos, podían prácticamente predicarse de modo adecuado al mismo tiempo de todo un sector bastante homogéneo de aquella sociedad capitalista. Pero en el capitalismo de nuestros días eso ya no parece posible (al menos no, con honestidad teórica); y no es posible porque en el capitalismo actual las cosas ya no se presentan tan claras, tan reducidas ni tan simples como parecían hacerlo antes.

Pensemos por ejemplo en un profesor de gimnasia o en los *personal trainers* (tan en boga últimamente. Obviamente se trata de personas que *trabajan físicamente*, pero sería excesivo afirmar que son *productores*, al menos en el sentido de “productor” que empleaba el socialismo del siglo XIX. Además, un profesor de gimnasia o un *personal trainer*, bien podría ser un *asalariado* (o sea, alguien que cobra un sueldo fijo por parte de un patrón) que gana mucho más que otro profesor o *trainer* que lleve adelante su propio *emprendimiento* (o sea, un empresario). Otro ejemplo interesante del capitalismo actual es que un gerente, un CEO de una gran sociedad anónima, es propiamente hablando un *asalariado* (pues cobra un salario por su actividad), pero suele ser más “rico” (cuando no, multimillonario) que muchos comerciantes tenderos y pequeños empresarios (lo que tradicionalmente el socialismo llamó “pequeña burguesía”). Y además es probable también que pequeños empleados de esa misma sociedad anónima sean “propietarios” (accionistas) de parte de ella. Por último, hay que notar que hoy en día, y no sólo en los países centrales, los *pobres* no son necesariamente *proletarios*, es decir, personas reducidas al mínimo necesario para su supervivencia; incluso muchas veces tienen una modesta propiedad inmueble.

En estricta verdad, tampoco la sociedad del siglo XIX se reducía a la existencia de dos clases sociales, pero la dinámica del capitalismo salvaje de entonces parecía llevar inexorablemente a esa polarización social que era asumida por el socialismo como condición necesaria para la revolución redentora final. Es decir, se pronosticaba un enfrentamiento final entre, por un lado, los trabajadores oprimidos y explotados (que eran también los verdaderos productores, pobres, asalariados y proletarios), y por otro lado, las clases ociosas, opresoras y explotadoras (que eran parasitarias, ricas, burguesas, patronales y propietarias al mismo tiempo). Además, al estar excluidos de los derechos políticos, los primeros no se encontraban cooptados aún por el poder político y el Estado, que era posesión exclusiva de los segundos. En ese contexto, podía parecer razonable, y hasta evidente, que el capitalismo conducía necesariamente hacia una división polarizada de la sociedad en puras víctimas y puros privilegiados. Si se nos permite recurrir a una imagen plástica, podríamos

decir que aquella sociedad se parecía cada vez más, figurativamente, a un reloj de arena: vertical, con un claro sector “arriba” y un claro sector “abajo”, y una gran brecha entre el uno y el otro.

En fin, era sobre un diagnóstico de ese tipo que el socialismo, del anarquismo al marxismo, pudo desenvolver una práctica revolucionaria, que a su vez era también un pronóstico, centrados en una teoría de la lucha binaria de clases; una teoría que resulta hoy, cuanto menos, “estrecha” (Deleuze y Guattari, 1995: 263).

En efecto, como es hoy evidente, el capitalismo ha mostrado una gran capacidad (enorme e inesperada, digamos) de mutación, adaptación y supervivencia históricas. Sigue siendo en nuestros días un sistema perverso de desigualdades y alienaciones, pero su dinámica ya no tiende a hacer puras víctimas, por un lado, y puros victimarios, por el otro. En todo caso, pareciera que la posición de víctima y la de victimario del sistema hoy tiende más a ser un asunto de grados que de roles económicos claramente definidos por el lugar que se ocupa en la producción de mercancías. Un mismo individuo puede ser amo y esclavo al mismo tiempo, o más aún, “ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo” (Deleuze y Guattari, 1995: 262).

Digamos que en su dinámica actual, al menos en muchos países, las tendencias del capitalismo ya no se parecen a las que parecía tener en el siglo XIX y principios del XX. Para seguir con las representaciones plásticas, podemos contraponer a la anterior imagen del reloj de arena la imagen más actual de un jarrón o un florero panzonos. Esta figura sigue remitiéndonos a la idea de un orden jerárquico vertical, pero da cuenta de que la parte media ya no parece tender cada vez más a estrecharse. La estructura de un jarrón o de un florero puede ser más o menos ancha o angosta en sus partes superior, media o baja, pero sigue teniendo un “arriba” y un “abajo”. O sea, y ya sin metáforas, aunque ya no haya tendencia a la polarización social, sigue habiendo gente que, *en general*, está “más arriba” que otra, y gente que, *en general*, está “más abajo” que otra, según las diferentes esferas o subsistemas societales dentro de los que todos se ven afectados de un modo u otro. Hoy día, las clases sólo pueden diferenciarse en función de diversas y combinadas variables (como la disposición monetaria, el nivel educativo, los usos y costumbres, etc.) y no ya sólo, y ni siquiera centralmente, por el simple lugar que el individuo ocupe en el ámbito económico-productivo, ni mucho menos por su simple carácter de asalariado o de propietario de medios de producción.

De ser correcto, este nuevo diagnóstico social constituye una importante objeción a la vieja fe en la solución revolucionaria del problema social. Sin embargo sigue existiendo una “cuestión social”, y aunque la revolución universal difícilmente pueda verse hoy como la panacea, la insurrección focalizada y la protesta permanente pueden, según los casos concretos, ser medios útiles, si no para resolverla de un golpe mágico, sí al menos para ir haciendo visibles las variadas injusticias y opresiones actuales. Es claro que en la sociedad actual, como en cualquier sociedad vertical y autoritaria, siguen habiendo clases; pero el dualismo simplificador, que hace un siglo podía hallar cierto anclaje verosímil en las tendencias reales del capitalismo, hoy ya no puede ser más que un ingenuo recurso retórico romántico-ideológico, cuando no *cinico*... Lo que nos lleva al siguiente punto.

LA POLÍTICA ACTUAL Y EL CINISMO IMPERANTE

Dejando de lado su uso vulgar y cotidiano, en su sentido técnico-filosófico el término “crítica” es prácticamente desde sus orígenes un antónimo de “dogmatismo”. La *crítica* es una reflexión recurrentemente *cuestionadora*, incluso (especialmente, mejor dicho) de lo que a primera vista parece claro o evidente.¹ El

¹ Obsérvese que prefiero decir “reflexión cuestionadora” en lugar del giro “pensamiento de la sospecha” que se ha generalizado para referirse a pensadores eminentemente *críticos* como Nietzsche, Marx y Freud. Si bien la *crítica* implica siempre una *sospecha* o desconfianza de que las cosas no son como parecen en superficie, no cualquier pensamiento de la sospecha es *crítica*. En efecto, las paranoias, muy generalizadas en los discursos nacionalistas y populistas, que postulan siempre alguna teoría de la conspiración o del complot contra el pueblo o la patria son puro dogmatismo fanático, lo opuesto a la *crítica* cuestionadora. La palabra castellana “cuestionar” encierra dos

pensamiento crítico se caracteriza por tratar de sacar a la luz lo que no se hace visible inmediatamente a la consciencia *ingenua*. La *ingenuidad*, digamos, es una forma inocente o desprevenida, no patológica, de *dogmatismo*.

Y al menos desde la filosofía post-hegeliana de izquierda, al virar del trascendentalismo idealista hacia el sociologismo materialista (D'Auria, 2016: 46), la crítica filosófica ha investigado los condicionamientos históricos, las determinaciones económicas, las pulsiones inconscientes, etc. sobre las que se apoyan inadvertidamente ciertas ideologías, instituciones y comportamientos. De ese modo, el pensamiento crítico ha buscado mostrar la *contingencia* histórica —es decir, la no-necesidad ni inmutabilidad— de lo que *parece* o *aparece circunstancialmente* como natural, evidente o necesario a la mirada ingenua o dogmática. En otros términos, para la *crítica*, técnicamente entendida en su acepción filosófica, por detrás o por debajo de lo que aparece como obvio a primera vista, hay condicionantes históricos que crean su posibilidad fáctica, pero que bien podrían cambiarse o desaparecer; por ende, el *statu quo* no es nunca un punto final de llegada, sino un momento del devenir histórico determinado coyunturalmente, que bien puede (y debe) cambiar, más tarde o más temprano. A diferencia de los esquemas de pensamiento teleológicos pre-modernos, la *crítica* no es una mero discurso *edificante* que postula dogmáticamente *cómo debe ser* una institución considerada a priori como eterna o necesaria; la *crítica* más bien muestra cómo toda institución es históricamente contingente, no eterna, y que por ende, bien *podría no existir*.

Evidentemente, la crítica es un producto de la Modernidad, y más específicamente, de la Ilustración: conocer la realidad, superar los prejuicios e ideas pre-concebidas, emancipa al hombre y le abre camino al futuro. Y en esto, una vez más, el socialismo y el anarquismo son herederos de ese legado humanista. Con ellos, la crítica social y política se orientó a despertar las consciencias ingenuas, a liberarlas de las fantasmagorías y anteojeras “ideológicas” (políticas, económicas, religiosas, etc.) que les ocultaban el acceso a la comprensión cruda de la realidad de la sociedad estatal y capitalista. Por ejemplo: detrás del “bien común” que supuestamente representaría el Estado, en verdad no hay otra cosa que un *comité ejecutivo* de la clase dominante (Marx y Engels, 1985); detrás del declamado “derecho natural de propiedad” resultado del supuesto esfuerzo propio individual del propietario, no hay otra cosa que la *institucionalización del robo* del producto de la fuerza colectiva de los obreros y de los campesinos (Proudhon, 1983); detrás de los supuestos consuelos de “la santa religión”, no hay otra cosa que la domesticación política y la alienación metafísica del hombre sufriente de carne y hueso (Bakunin, 2000). En pocas palabras, se trataba de dismantelar o develar la *falsa consciencia* que impide ver adecuadamente la realidad para poder cambiarla, de hacer visibles las formas de opresión, explotación y alienación que los hombres tienden a *naturalizar* como necesarias, para asumirlas como contingencias históricas que han de ser superadas en bien de la Humanidad.

Ahora bien, hoy día parece que también en el plano de la *crítica* las cosas se han vuelto más complejas, y mucho. Peter Sloterdijk (2014) ha sostenido la muy interesante tesis de que la ideología se ha vuelto cínica. Esto significa que ya no habría simple e ingenua “falsa consciencia”, que nadie estaría ya preso de una ideología que le distorsiona la comprensión, pero que sin embargo, se sigue actuando conforme a ella. Por ejemplo, nadie cree hoy ingenuamente que los legisladores de un Congreso Nacional expresen verdaderamente la voluntad colectiva de toda una nación (por lo demás, tampoco nadie cree ingenuamente que exista algo así como una voluntad colectiva de una Nación), pero, no obstante, se finge creer en ello; nadie cree hoy ingenuamente que el Estado sea agente del bien común, pero, no obstante, fingimos creer en ello; nadie cree hoy ingenuamente que los gobernantes se orientan por programas de ideas desinteresadas en vez de hacerlo por intereses particulares o sectoriales, pero, no obstante, se finge creer en ello... En pocas palabras, “uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras la

significados sutilmente diversos que lejos de hacerla confusa la enriquecen como atributo de la crítica filosófica. En efecto, “cuestionar” significa a la vez preguntar y poner en duda, como en un viejo pero profundo chiste filosófico: ante la pregunta del discípulo: “Maestro ¿qué es la vida”, el maestro responde dogmáticamente que “la vida fluye”; entonces el discípulo, dubitativo y cuestionador, vuelve a preguntar sin aceptar apresuradamente la respuesta recibida: “¿La vida fluye?”, a lo que el maestro, perplejo y ya no tan seguro, exclama: “¿¿Qué? ¿No fluye?!”.

universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella" (Zizek, 2016: 57). En resumen, pareciera que en la actualidad el cinismo inmuniza a la ideología (y por ende, al *statu quo*) ante la seriedad corrosiva de la crítica.

Pero lo verdaderamente escandaloso no es que la ideología, la *falsa consciencia*, se haya vuelto cínica. Después de todo, tal vez no sea una gran novedad que entre los sectores más dominantes o más privilegiados hayan importantes cuotas de cinismo (quizás ello ocurra desde siempre, como ya lo sugería el famoso chiste voltaireano: "Usted y yo sabemos que dios no existe, pero no es conveniente que lo sepan nuestros criados", o "si dios no existiese, deberíamos inventarlo"). Lo verdaderamente novedoso y escandaloso es que el cinismo haya copado también el discurso y la actitud de una pretendida izquierda radical, o sea, que la izquierda haya alcanzado el "cinismo señorial de la derecha" (Sloterdijk, 2016: 15).

En efecto, y téngase presente que al igual que Sloterdijk no me refiero al tibio socialismo de los socialdemócratas, sino a lo que actualmente pretende ser izquierda radical: ya ninguno de sus hombres *crea* realmente en la revolución regeneradora, ni en el final inmediato del capitalismo por medio de un golpe de fuerza y la toma del poder político, aunque *finjan* creerlo; y mucho menos en la *crítica* como fórmula para despejar las cortinas ideológicas de las consciencias en la comprensión de una realidad injusta. No sólo ya no creen en la *crítica*, aunque se auto-proclamen *cínicamente críticos*, sino que además recurren consciente y deliberadamente a las fantasmagorías ideológicas de una retórica de significantes vacíos por movilizadores, como ocurre manifiestamente con los llamados *populismos de izquierda* latinoamericanos. Ernesto Laclau, acaso el más agudo *ideólogo* de estos movimientos, no sólo analiza magistralmente el fenómeno, sino que incluso lo alienta consciente y cínicamente como una "estrategia socialista" (Laclau, 2015; Laclau y Mouffe, 2015)

Sin embargo, debemos preguntarnos qué hay, o qué queda, específicamente "de izquierda" (ya ni hablar de socialismo) en ese tipo de "estrategias" para construir hegemonía por la hegemonía misma.

Desde siempre la *crítica* teórica (desenmascaradora de falsedades ideológicas y despertadora de consciencias) y las *estrategias* y *formas de rebeldía* y *contestación social* (protesta, insurrecciones, revoluciones, etc.) fueron de la mano, dotando de sentido la primera a la segunda y traduciendo en acción práctica la segunda de la primera. Esa articulación entre ambas es lo que Marx popularizó en un ingenioso juego de palabras metafórico como *armas de la crítica* y *crítica de las armas* (Marx, 2004: 61-62).

Pero si hoy en día una supuesta "izquierda" se presenta a sí misma cómo pura estrategia retórica de *significantes vacíos*, de slogans movilizadores de masas tras liderazgos personalistas misticados románticamente, entonces, ya no se trata de una práctica política apoyada en la seriedad de la indagación *crítica* que pone en evidencia los encubrimientos de una realidad por la *ideología*, sino de una pura *ideología* más. Lo que significa que esa pretendida "izquierda radical", de izquierda ya no tiene nada más que el nombre; nombre que también sólo emplea como mero *significante vacío* para amontonar simpatizantes por pura "estrategia" política. Así, la práctica política se torna pura y exclusivamente política, como un fin en sí misma: la acción política por la acción política misma; "estrategia" para conquistar o retener el poder político por el poder político mismo... fascismo.²

Creo que la única izquierda verdaderamente radical fue siempre, es y será el anarquismo. Pero aun el marxismo original, el del propio Marx, concebía al poder político como un simple instrumento cuya conquista por parte de un partido político de vanguardia era sólo un paso previo pero ocasional en la construcción del socialismo y en la definitiva emancipación humana; nunca podía ser un fin en sí mismo. Ahora bien, esa tesis marxista, que bien podía *creerse* de buena fe en el siglo XIX, y pese a las preclaras y premonitorias advertencias anarquistas, hoy ya no puede sostenerse más que *cínicamente*.³

² Tal vez venga al caso notar que esto no tiene nada de novedoso: muchos fascismos del siglo XX, como el italiano y el alemán, también emplearon retóricamente el término "socialismo" para lograr adhesión de las masas. Y aunque les moleste a muchos, hasta deberíamos decir que el stalinismo fue también una forma de fascismo en la práctica.

³ La razón es muy simple. Un gobierno de clase obrera es una contradicción en los términos. Desde el momento que se está en el gobierno del Estado ya se deja de ser obrero, por más obrero que se haya sido antes; los intereses de una clase gobernante de Estado nunca pueden

La acción política sin apoyo en la *crítica teórica* sólo puede ser *ingenua* o *cinica*. Si es ingenua, es cuanto menos conservadora; si es cinica, necesariamente reaccionaria. En resumen, el cinismo político es incompatible con cualquier posición que se pretenda de izquierda. Bien puede ser cosa hoy de liberales, de social-demócratas o de populistas del signo que fuesen. Pero una auténtica izquierda no puede renunciar a *las armas de la crítica* sin renunciar a los ideales de emancipación humana, o sea, sin dejar de ser *izquierda*. La tríada "Crítica (toma de consciencia) / Insubordinación (acción contestataria consciente) / Cambio (progreso humano consciente)", conforma algo así como el núcleo conceptual moderno-ilustrado sin el cual no puede concebirse al proceso histórico político como progreso o mejora social, por lo que sin ello tampoco puede ya concebirse nada que pueda llamarse "izquierda" con algún sentido. De hecho, hay muchos que hoy aceptan alegremente el diagnóstico del *fin de la historia* (Fukuyama), del *pensiero debole* (Vattimo) o del *ironismo sin razones* (Rorty). Pero es sorprendente y escandaloso que *digan cínicamente* rechazarlo quienes pretenden considerarse de izquierda, pero alientan una acción política fundada en meros "significantes vacíos" pero efectistas.

Aceptemos hipotéticamente, aunque tal vez no sea tan categórica la cosa, que *ya nadie cree* en lo que *dice creer*, que *la ideología* ya no es una simple *falsa consciencia ingenua*, sino que es una *falsa consciencia cinica* (que por ser consciente de su propia falsedad ya no sería propiamente *falsa* o *engañada*); que en estas condiciones, *la crítica* sería resulta inofensiva, estéril, no escuchada, pues no dice nada que ya no se sepa; que *la toma de consciencia* ya no produce efectos prácticos. A primera vista, parece cierto que el *cinismo* copó prácticamente toda la política contemporánea. Pero todo este agudo diagnóstico de Sloterdijk nos incita (nos provoca, más bien) a reflexionar con mayor *seriedad*: ¿Será tan cierto, según postula Sloterdijk, que frente a las injusticias del *statu quo* sostenido *cínicamente* sólo nos quede como recurso corrosivo el *humor insolente* del *quinismo* de Diógenes?⁴ ¿Será tan cierto que la *crítica* sería e ilustrada ya resulta impotente o estéril? ¿No será acaso que la *ideología* de las sociedades actuales es algo más compleja que una mera *consciencia cinica* y que la *crítica* sería simplemente no está dando bien en el blanco cuando elige a los *objetos ideológicos* que pone bajo su lupa y su bistori?

Lo que quiero sugerir, al menos como programa de trabajo para una *crítica* renovada, es la hipótesis de una *doble ideología*. Mi idea es que, como correlato de la complejidad de las sociedades capitalistas actuales (ver apartado anterior), la *ideología* se ha vuelto doblemente encubridora de la realidad social. Si es cierto que hoy día, aunque en diferentes medidas, todos somos esclavos, no es de extrañar que la *falsa consciencia* sea hoy doblemente encubridora; con dos capas digamos, una *explícita, declarada cinica y públicamente*, pero encubridora de otra más profunda, *implícita, operante ingenua y privadamente*, pero que cumple verdaderamente el papel encubridor de las relaciones sociales. La *falsa-falsa consciencia cinica* que detecta Sloterdijk no sería, así vista, más que una cáscara que envuelve o protege a la *verdadera-falsa consciencia encubridora*. Y es a esta segunda capa ideológica, a esta *profunda falsa consciencia* que no se hace a la luz directamente, a la que debe dirigir sus dardos la *crítica* social seria, si no quiere seguir errando su blanco inútilmente, impotentemente, *ingenuamente*, ante el espejismo *cinico* de la primera capa.⁵

ser los intereses de la clase productiva, pues ya no son intereses de una clase productiva.

⁴ Sloterdijk, diferencia muy apropiadamente el significado actual del término "cinismo" de la escuela filosófica helenística antigua (cuyo representante más famoso fue el filósofo Diógenes El Cínico) que llevaba ese nombre. Para no confundirlas, llama "quinismo" al cinismo clásico (insolente) y reserva "cinismo" para la situación conformista actual. (Sloterdijk, 2014: 179 y ss.). Por mi parte, creo que el humor insolente puede ser un instrumento corrosivo muy bueno y productivo para la *crítica* siempre que sea un ornato o un resumen recurrente de ella. Pero sólo y en sí mismo no necesariamente es un instrumento social emancipador: el fascismo también puede ostentar a veces, como se dice de dios, un *extraño sentido del humor insolente*, especialmente cuando no se halla todavía en la cima del poder. El humor insolente de Diógenes era efectivamente una *contrapotencia* (como dice Sloterdijk) no porque era simplemente *humor insolente*, sino porque se fundaba previamente en una *seria crítica* que los cínicos hacían del mundo social y político que los rodeaba, y eran (si se me permite un cuasi-anacronismo) *proto-anarquistas*.

⁵ No es éste artículo el espacio dónde deba desarrollar en detalle esta idea de la *ideología de dos capas* (o *doble ideología*) y de una *crítica* que deba apuntar al nivel más profundo y no cínico de esas capas. Pero debo decir al menos que me fue inspirada en la propuesta de Blumenberg sobre una disciplina metaforológica (aunque probablemente estoy llevándola bastante más lejos de sus intenciones). Dicho muy simplonamente, lo que Blumenberg sostiene es que todo discurso conceptual se edifica sobre un lenguaje más primigenio,

En fin, si las formas actuales de opresión, explotación y alienación son más complejas y sutiles que antes; si la *ideología* que las encubre es también hoy una *falsa consciencia* más compleja y sutil que antes; entonces, la *crítica*, si quiere seguir siendo el antídoto contra la *ideología* encubridora, debe repensar y reformular categorías teóricas acuñadas en un contexto socio-histórico diferente. También la *crítica* debe hoy ser más compleja y sutil que antes. Es decir, si la *crítica* quiere seguir siendo *crítica*, ella misma no puede volverse *ingenua* o *clínica* (ideológica, digamos) repitiendo *acríticamente* frases hechas y slogans de otros tiempos.

EL ESTADO ACTUAL Y EL AGOTAMIENTO DE SUS POSIBILIDADES PROGRESISTAS

El Estado moderno (o simplemente el Estado, ya que muchos, correctamente, entienden que el adjetivo "moderno" es redundante, porque el término "Estado", en sentido estricto, sólo debería aplicarse a esta forma de orden social típicamente moderna), es habitualmente caracterizado como un orden político profesionalizado burocrática, militar y jurídicamente, monetario-impositivo y centralizado, que ejerce efectivamente el monopolio de la coacción sobre un territorio claramente determinado. Los autores más serios y diversos coinciden más o menos en esa caracterización, aunque puedan ofrecer diversas explicaciones sobre los procesos histórico-sociales que llevaron a su formación.⁶ También coinciden, expresa o implícitamente, en ver una estrecha relación entre Estado y capitalismo como fenómenos y conceptos sociopolíticos complementarios, indisolubles uno del otro.

Ya dijimos que esta forma de orden social llamada Estado transitó una serie de etapas históricas: 1. Surge a fines del siglo. XV y principios del XVI bajo la forma del Estado Absolutista. 2. Se transforma en Estado Constitucional (o liberal clásico) entre los siglos XVII, XVIII y XIX. 3. Y finalmente llega a su madurez bajo la forma de Estado Constitucional Democrático (o Demo-representativo) con la ampliación paulatina del sufragio sin restricciones de fortuna, educación, género, raza o religión. Esta última etapa, a su vez, abre la puerta al Estado Social de Derecho como una suerte de variante posible dentro del libre juego electoral. Kriele (1980) explica todas estas transformaciones históricas del Estado como una institucionalización acumulativa y sucesiva de cierto "valores" sociopolíticos: 1'. La paz pública; 2'. La libertad individual; 3'. La igualdad política y la justicia social. Estos "valores" socialmente compartidos fundarían, según Kriele, la *legitimidad* del Estado Constitucional Democrático actual. Y aclara que el proceso evolutivo del Estado aún no está concluido, sino que se requiere todavía la institucionalización de un sistema global de cooperación que limite la soberanía externa de los diferentes Estados, para afianzar así un cuarto último "valor político": la fraternidad universal y la paz mundial. Pero dice que para ello es necesario afianzar lo ya logrado y no "retroceder" cuestionando los diversos fundamentos de legitimidad ya asimilados históricamente por el Estado Constitucional Democrático.

Así, parado felizmente en la cima del Estado Constitucional Democrático, Kriele puede evaluar otras formas de Estado, bien como *atrasadas* respecto de su metro, bien como *desvíos* patológicos del mismo

preconceptual, más directamente en contacto con el mundo de vida concreto, y que necesariamente recurre a metáforas e imágenes plásticas para representarse ideas que no pueden tener una representación empírica directa. Por ejemplo, conceptos tan centrales de la filosofía como "consciencia" siempre se han representado por medio de imágenes, aparentemente marginales pero centrales en verdad, como *rio* o *fuentes*. Y esto ocurre cuanto más abstracto es un concepto. Según Blumenberg, estudiar la historia de un concepto sólo atendiendo a su definición literal es quedarse con las manos vacías; es preciso estudiar los diferentes juegos metafóricos con que se lo representa para poder acceder "a la sub-estructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas" (Blumenberg, 2003: 47).

⁶ Para Marx (1985 y 2004) es la resultante super-estructural de la emergencia del capitalismo. Para Weber (2012), tanto el Estado como el capitalismo son, a la vez, resultantes de un común proceso de racionalización (desencantamiento del mundo e institucionalización creciente de la acción racional conforme a fines). Para Jellinek (2004) es la resultante del triunfo del príncipe sobre los estamentos. Para Heller (1985) es el resultado de un proceso de centralización iniciado en el ámbito militar y luego trasladado al de la administración política general. Para Kropotkin (1923) es la resultante del triunfo del señor feudal sobre las ciudades libres medievales. Para Kriele (1980) es producto de una decisión política, racional y práctica para poner fin a las guerras civiles religiosas entre católicos y protestantes.

(v.gr. los totalitarismos del siglo XX). Pero no parece preguntarse ni por un momento si aún el Estado Constitucional Democrático verdaderamente asegura de la mejor y más plena manera posible esos valores que dice asegurar. Yo también pienso que la forma Estado, históricamente hablando, constituyó un *progreso* en relación al orden feudal que vino a sustituir; y también acepto que un Estado Demo-representativo es *preferible* a uno de sufragio restringido o negado, y que un Estado Liberal censitario es a su vez *preferible* a un Estado Absolutista; y también acepto de muy buena gana que aún cualquiera de esas formas es *preferible* a la brutalidad de cualquier Estado Totalitario.

Sin embargo, aun admitiendo que el Estado Demo-representativo es una mejora en relación a otras formas políticas históricas, y que ofrece más *paz, libertad, igualdad y justicia social* que otras formas de Estado ¿significa ello que con él ya hemos logrado la mayor *paz, libertad, igualdad y justicia social* que se puede lograr? ¿No será que hoy día es más lo que el Estado limita de esos valores que lo que nos otorga de ellos? ¿No es posible que, llegado a su mejor forma posible, el Estado ya haya dado todo lo que podía dar, y que de ahora en más haya que buscar caminos diferentes del estatalismo?

En verdad, no parece posible superar el capitalismo sin superar al mismo tiempo el estatalismo. Y el Estado Constitucional Democrático y Social del Derecho, a lo sumo, no puede hacer más que administrar y moderar las desigualdades, opresiones y alienaciones, en una suerte de capitalismo controlado o regulado ocasionalmente. Por otra parte, las dictaduras, *blandas* o totalitarias, lejos de ser simples imperfecciones o desviaciones patológicas de la forma Estado, parecen ser una posibilidad siempre latente y amenazante inscrita en su propio núcleo autoritario, burocrático, militar, judicial, impositivo y coercitivo. Veámoslo brevemente.

En un agudo ensayo de 1985, que lleva el sugestivo título de “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, Habermas (1997: 113) sostiene que tal forma de Estado parece haber llegado a un callejón sin salida, a una suerte de funcionamiento cíclico que evidencia ya el agotamiento del progreso lineal de esa forma política. Esta situación política cíclica consiste en la alternancia regular de períodos más o menos equivalentes entre políticas neo-conservadoras de mercado y políticas socialdemócratas redistributivas; es decir, entre períodos de liberación de la lógica acumulativa del capital y períodos de distribución relativa, directa o indirecta, de la riqueza social producida. Y en verdad, este diagnóstico habermasiano parece más que evidente, al menos en los países centrales desde fines de la Segunda Guerra Mundial. Parece que de este modo, la indisoluble entente Capitalismo/Estado ha alcanzado su mejor versión posible, versión que no es otra cosa que la rotación sistémica, por turnos temporales más o menos parejos, entre políticas de ajuste y restricción del gasto público y políticas de mayor burocratización y asistencialismo, alternándose, digamos, en una suerte de movimiento pendular.

Permítasenos agregar por nuestra cuenta que cuando se ha querido perpetuar forzosamente una de esas dos posiciones del péndulo, cortando su ida y vuelta, sólo se ha caído en el autoritarismo de alguna dictadura de “izquierda” o de “derecha” (según sus denominaciones vulgares actuales).⁷ Y esto también parece bastante evidente, especialmente en la segunda mitad del siglo XX en muchos países de América Latina (aunque no sólo en ellos). En el primer caso, ciertos caudillos de masas (significativamente militares, por lo general) o ciertas burocracias políticas partidistas se hacen del poder del Estado para ejercerlo de modo autoritario e intolerante, invocando románticamente conceptos como Revolución, Pueblo, Igualdad, Socialismo, Liberación, Soberanía democrática, etc. En el segundo caso, ciertas burocracias militares asociadas con burocracias empresariales o terratenientes se hacen arbitrariamente del poder del Estado para ejercerlo de modo más arbitrario aún, invocando fríamente conceptos como Orden, Crecimiento, Realismo,

⁷ Es raro que hoy día se llame “de izquierda” o incluso “socialistas” a ciertos regímenes autoritarios de corte cesaristas o bonapartistas que el pensamiento social revolucionario del siglo XIX no dudaba en catalogar como reaccionarios y anti-revolucionarios. Es muy conocida la crítica de Marx al bonapartismo en su famoso *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (en Marx, 1985: 135); no es tan conocida, en cambio, su crítica biográfica de Simón Bolívar, y menos aún en América Latina (en Aricó; 1982: 183). Por otro lado, también Proudhon, fundador del anarquismo, criticaba ese tipo de regímenes populistas cesaristas en *El principio federativo*, donde además ya ofrecía un agudo análisis de esa lógica pendular perversa en que el Estado encerraba a las sociedades modernas (Proudhon, 2008: 41).

Propiedad, Seguridad, Libertad económica, etc. Pero según la experiencia histórica reciente y no tan reciente, en ambos casos los resultados sociales, políticos y económicos suelen ser desastrosos, y finalmente la vuelta pendular no se evita, sino que sólo se posterga por un lapso más largo, haciendo más torpe, cruel e inopinado el retorno del otro turno de políticas *supuestamente* opuestas. Es decir, el juego pendular de las políticas socio-económicas resulta en estos casos mucho más traumático e improvisado que en los Estados donde el péndulo se mueve más regular y armónicamente con cada cambio pacífico de gobierno.

En síntesis, parece claro que este círculo entre políticas de privilegio al capital (controlado y limitado) y políticas de distribución de riqueza (contralada y limitada), este péndulo entre apertura del mercado y asistencialismo burocrático, no depende ni de figuras personales ni de los partidos que gobiernen. Ni siquiera de si el Estado es Constitucional Democrático o una dictadura de cualquier signo que se diga. Este círculo más bien parece estar inscripto en la misma forma política "Estado" y en su misma mecánica de funcionamiento.

Ahora bien, ante una situación así deberíamos asumir que una auténtica izquierda ya no puede ser identificada con ninguno de los partidos políticos que juegan su papel de policía bueno durante un ciclo para preparar el terreno al policía malo del ciclo subsiguiente. Y mucho menos con las dictaduras personalistas o partidistas que pretenden detener el péndulo de un lado sólo para hacer más traumático su oscilación ulterior hacia el lado opuesto.

Si tomamos consciencia de esta lógica circular entre partidos o fuerzas políticas *supuestamente* opuestas, pero en verdad *complementarias*, ya se hace difícil llamar "izquierda" a cualquiera de ellas; no importa la retórica que emplee, no es más que un "momento" de la lógica cíclica del *statu quo* en el cual parece haberse consumado la forma Estado. En efecto, las *energías utópicas* que pudieron haber impulsado su mejora, su *progreso*, digamos, desde el tipo absolutista originario hasta la situación actual, parecen hoy agotadas o neutralizadas dentro de esa neo-circularidad, dentro de esa repetición recurrente de ciclos que, como tal, es necesariamente anti-moderna. El proyecto emancipador de la modernidad (proyecto de *progreso*, digamos) sólo puede continuarse o retomarse si se superan o se esquivan los ciclos político-sociales en que nos encierra la fe ideológica en el Estado como cima *non plus ultra* de la organización de la sociedad. Hoy día sólo puede llamarse "izquierda" con algún sentido honesto y serio (es decir, como auténtica fuerza *progresista*, *radical*, anti-sistema y con intereses e ideales de emancipación universales) a ciertas expresiones de la sociedad civil, independientes del Estado y de los partidos políticos, esto es, a la construcción de formas cooperativas de vida económica, social y cultural, fundadas en la acción espontánea de la libre asociación y la solidaridad directas. En dos palabras, en la conocida idea anarquista de Acción Directa.

Por lo demás, cualquiera que pretenda jugar el juego de la política entendida como conquista o preservación de las instancias decisorias del Estado no puede ya dar solución alguna al problema; más bien es parte del problema mismo. Si la forma "Estado" fue un producto político de la misma Modernidad, y si acaso pudo haber cumplido una función *progresista* desde sus orígenes hasta anteayer, hoy día no es más que una carcasa de la cual el mismo proyecto moderno de emancipación humana debe desembarzarse *progresivamente* si desea proseguir su camino.

PALABRAS FINALES

Hemos visto que los despotismos políticos anteriores a la institución del Estado liberal eran (y aún son) perfectamente visibles, identificables, en la persona física del déspota o tirano. Y hemos visto que también, en cierta manera, eran (y aún son) visibles o identificables en las figuras personales del patrón y del marido, los despotismos privados del taller y la familia que el Estado liberal dejaba (y deja) intactos a pesar de su triunfo ante el despotismo político. La visibilidad o identificación personalizada de esos despotismos, políticos o privados, facilitaba (y aún facilita) en gran medida la tarea de su *crítica* y de su subsecuente acción

contestataria (insurrección revolucionaria, tiranicidio, huelga, protesta callejera, desobediencia pasiva, o la que fuere).

Pero sin perjuicio de esas ya muy conocidas formas de opresión y sin perjuicio tampoco de su respectiva crítica y de las formas de acción contestataria no menos conocidas -todas cosas que aún pueden tener más o menos vigencia según diferentes países-, yo he querido poner el acento en otro fenómeno más actual e insidioso. Me refiero a la tendencia a la despersonalización de las más complejas formas de opresión y alienación de la sociedad, la política y el Estado contemporáneos. En estas palabras finales sólo quiero hacer una suerte de resumen de cosas ya sugeridas en los últimos tres apartados, al sólo fin de ponerlas más en claro y en conjunto.

Según dijimos, la forma actual del capitalismo parece tender hacia formas de opresión y alienación cada vez más despersonalizadas (piénsese por ejemplo en las sociedades comerciales anónimas), algo así como *tiranías sin tiranos concretos* (lo que no significa que no haya, como antes, beneficiados perjudicados concretos, en mayor o menor medida). Aunque en algunos países pueda haber todavía despotismos políticos bien personales o visibles, y aunque la intensidad de los despotismos privados varíe significativamente, la tendencia general de los Estados Constitucionales, administradores políticos del capitalismo, parece ser cada vez más hacia la despersonalización de la explotación, esto es, hacia un despotismo del sistema y los subsistemas impersonales de la política profesionalizada y del mercado de capitales, sistemas que se vuelven cada vez más auto-referenciales. Esto significa que todos los efectos que repercuten en los hombres de carne y hueso son atribuidos, no ya a instituciones o personas identificables y aislables, sino a "imperativos sistémicos" que responden a una suerte de racionalidad transpersonal orientada exclusivamente a la pervivencia y reproducción automática del sistema, sea éste el social en su totalidad, sea el de alguno de sus subsistemas en particular. La economía y la política, como la sociedad en general, por decirlo de otro modo, se tornan autistas; las personas de carne y hueso quedan arrojadas al "afuera" del sistema, a su "entorno".

Para que esto no suene tan vago, abstracto o incluso alegórico, pensemos en un solo ejemplo, pero muy ilustrativo: el clientelismo político. El intercambio de favores y prebendas por votos y apoyos políticos ya no es una mera *práctica desviada* de la política profesional sino que es la lógica sistémica misma la que la impone como imperativo ineludible a quienes se abocan al juego político, independientemente de las buenas intenciones que pudieran albergar. Quien hoy desee hacer política se encuentra obligado, so pretexto de "realismo político", a subordinarse a esos imperativos sistémicos, de modo que el clientelismo crea y recrea permanentemente las condiciones bajo las que se hace necesario el mismo clientelismo. Para decirlo directamente: si el clientelismo sólo es posible bajo condiciones de pobreza (intercambio de votos por comida, p.e.) y/o de ineficiencia administrativa (intercambio de licitaciones arregladas a cambio de apoyo político económico, p.e.), entonces no se ve cómo quienes fundan cada vez más su éxito político en esas prácticas puedan tratar seriamente de cambiar esas condiciones que las hacen posible; más bien todo lo contrario. Y el argumento excusatorio de todo político será siempre el mismo: "si no lo hago yo, los otros lo hacen", "es necesario hacerlo para llegar al poder y tratar de cambiar las cosas desde arriba", pero llamativamente nunca se termina de llegar lo suficientemente alto para cambiar esas condiciones gracias a las cuales "se llega"; cambiarlas sería para el político como cortar la rama en la cual se apoya.⁸

Y lo más paradójico de todo esto es que los mismos movimientos de protesta *suelen* tomarse sistémicos al profesionalizarse y hacerse auto-referenciales y para-estatales o para-partidistas. En efecto, surgidos auténtica y espontáneamente por coyunturas acuciantes determinadas, los llamados movimientos sociales terminan en poco tiempo generando liderazgos cada vez más "especializados" en la organización recurrente de la protesta callejera, liderazgos que a su vez terminan casi inexorablemente saltando a la política profesional (cuando no provienen previamente de ella). Estos liderazgos *profesionales y especializados en*

⁸ He descrito con cierto detalle esta lógica nefasta en "El círculo clientelismo/corrupción en la constitución del liderazgo político", en Fernando Castañeda Sabido y Angélica Cuéllar Vázquez (coords.): *Redes de inclusión. La construcción social de la autoridad*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM - dgapa - Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, México 1998.

protesta social devienen así, casi inmediatamente en burócratas para-estatales que hacen sólo un romántico papel de mediadores entre las necesidades de la gente y las prebendas estatales, dejando una vez más intactas, y aun reproduciendo, las mismas condiciones en que fundan su liderazgo profesional. Estos movimientos de protesta estabilizados se limitan a pujar por ser atendidos con prioridad por parte del poder político, simplemente como un "cliente" urgido o apurado. Y no importa el discurso sonoramente revolucionario bajo el cual encubran, cínica o ingenuamente, no importa, sus negocios políticos.

Este imperio de las lógicas sistémicas auto-reproductivas debería llevarnos a repensar radicalmente el enfoque teórico y práctico de la protesta y la resistencia a la opresión, sobre todo por el simple hecho de que los opresores personales identificables tienden a desaparecer, pero no la opresión misma. Como decían Deleuze y Guattari, ya no hay necesidad de cargar al animal; éste se carga a sí mismo. Es por esta razón que las formas actuales de protesta social y política suelen dirigirse, no muy acertadamente, contra abstracciones tan vagas como "la globalización", el "neo-liberalismo", etc. cuando no paranoicamente contra supuestos complots o conspiraciones internacionales contra la patria.

Aunque ya lo dijimos, no está de más repetir que en las sociedades contemporáneas sigue habiendo una "cuestión social", es decir, desigualdad, marginalidad, opresión, explotación, alienación, pero con ribetes diferentes a los del siglo pasado, ribetes más insidiosos por cuanto responden a imperativos sistémicos altamente despersonalizados.

En esas condiciones, la vieja *fe* en una revolución política con metas ulteriores de reforma social, una revolución triunfante, redentora y final de los oprimidos sobre los opresores, se presenta hoy como un slogan vacío y retórico... Una suerte de catarsis romántica sospechosa, incluso, de funcionalidad sistémica ella misma. Hoy día, el recurso a aquel viejo lenguaje binario, vacío y más emotivo que realista por parte de partidos políticos supuestamente "de izquierda" o por movimientos de protesta *profesionalizados* y auto-referenciales, no puede ser más que *ingenuidad* o *cinismo*; o mejor dicho: no puede ser más que una jesuítica combinación de *ingenuidad* y de *cinismo*, eterna fórmula de toda dominación y explotación.

Dicho todo, debemos preguntarnos: ¿y entonces qué? ¿Cómo protestar, cómo contestar hoy, es decir, cómo accionar ante esta situación de tiranías múltiples y altamente despersonalizadas en que la distinción entre opresores y oprimidos se vuelve cada vez más difusa? ¿Qué forma de protesta cabe llevar adelante, de modo que no corra riesgo de ser inmediatamente cooptada por la lógica sistémica absorbente del Estado y el capitalismo?

La respuesta no es fácil ni creo tenerla. Tal vez la hallaremos mancomunadamente cuando comencemos a tomar consciencia de estas nuevas formas complejas, sistémicas y cínicas de opresión, explotación y alienación. En efecto, ya no se trata simplemente de evitar la privatización del poder político por parte de un déspota o tirano (aunque también puede seguir tratándose de esto en ciertas ocasiones). Tampoco se trata simplemente de desenmascarar y oponerse a las formas de opresión privadas que se encubren tras la distinción jurídica de lo público y lo privado (aunque también sigue tratándose de esto, en gran medida). Y tampoco se trata simplemente de seguir poniendo parches a problemas sociales sólo para diferirlos o repetirlos indefinidamente (aunque también puede seguir tratándose de esto ante situaciones de acuciante necesidad de supervivencia).

De lo que se trata ahora principalmente, según mi entender, es de encontrar la salida de un laberinto, de comenzar a desactivar una máquina que se vuelve cada vez más impersonal, auto-referencial y compleja. Esa máquina es el Estado, forma política del capitalismo; y no hay capitalismo sin Estado, por más retórica socialista o revolucionaria que se vocifere en su apología. Lo mejor que puede ofrecer de sí el Estado es su actual forma Constitucional, Social y Democrática de Derecho, bajo la cual el capitalismo sólo alcanza su estilo más amable... una amabilidad cínica, por lo demás. No más que eso.

De lo que se trata, entonces, es de hallar la manera que las protestas, rebeldías, insubordinaciones, etc. no terminen cayendo en ulteriores formas de dependencia de las personas. Para ello, junto a sus modos habituales si se quiere (cortes de ruta, huelgas, manifestaciones, desobediencias, etc.), la expresiones de protesta social deberían apuntar a plasmarse simultáneamente en la construcción de espacios alternativos

de sociabilidad extra-estatal y extra-capitalista, o sea, ámbitos de interacción social libres, igualitarios y solidarios (como cooperativas, talleres o granjas comunes, etc.). Sólo este tipo de organizaciones sociales, en la medida que realmente se mantengan fuera de la órbita de las corporaciones políticas, partidarias y eclesiásticas, pueden constituir una base alternativa para asediar crecientemente desde afuera al sistema sin ser cooptado por él. Serían algo así como un flujo de contra-poder sistémico, que en la medida que crezca podría tender a municipalizar el Estado (dándoles cada vez mayor autonomía frente al poder centralizado de éste) y a cooperativizar los municipios (reemplazando cada vez más la acción mediadora de las burocracias políticas por las prácticas autogestivas libres y voluntarias).

Kropotkin decía que toda conquista verdadera de derechos y libertades no consistió jamás en otra cosa que en la abolición o derogación de una institución jurídica (esto es, coactiva) previamente establecida (Kropotkin, 2001: 227). La abolición o derogación del Estado, institución jurídica (esto es, coactiva) por excelencia debe ser el norte de cualquier forma de protesta social que se pretendan realmente emancipadora. Claro que el camino es largo y llevará mucho tiempo, y nada asegura que se alcance alguna vez ese objetivo; pero será más largo y difícil todavía si seguimos perdiendo tiempo parados en el mismo lugar, jugando el juego del Estado. Sólo esa clase de acción directa puede ser una forma de protesta fructífera en este sentido.

Recuerdo que hace unos años se publicitó mucho por los medios una partida de ajedrez entre un gran maestro internacional y una computadora. Los medios titulaban “¿Podrá el hombre vencer a la máquina?”, o algo por el estilo. No sé cómo terminó la partida, lo que sé es que sólo hay dos formas de no ser vencido por una máquina: desenchufándola, y si no se puede, no jugando más con ella después de haberla usado.

BIBLIOGRAFÍA

- ARICÓ, J. (1982). *Marx y América Latina*, Alianza, México.
- ARISTÓTELES (2007), *Política*, Gredos, Barcelona.
- BAKUNIN, M. (2000). *Dios y el Estado*, Altamira, Buenos Aires.
- BLUMENBERG, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid.
- BLUMENBERG, H. (2008). *La legitimidad de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia.
- BLUMENBERG, H. (2013). *Historia del espíritu de la técnica*, Pre-textos, Valencia.
- D'AURIA, A. (2012). *Teoría y crítica del Estado*, Eudeba, Buenos Aires.
- D'AURIA, A. (2016). *La crítica radical del Derecho*, Eudeba, Buenos Aires.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1995). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona
- FOUCAULT, M. (1991). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires.
- HABERMAS, J. (1997). *Ensayos políticos*, Península, Barcelona.
- HAMILTON, A., MADISON, J. y JAY, J. (2004). *The Federalist*, Barnes&Noble, USA.
- HELLER, H. (1985). *Teoría del Estado*, FCE, México.

- JELLINEK, G. (2004). *Teoría general del Estado*, FCE, México.
- KOSELLECK, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid.
- KRIELE, M. (1980). *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos históricos de la legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, Depalma, Buenos Aires.
- KROPOTKIN, P. (1923). *El Estado. Su rol histórico y El Estado Moderno*, La Protesta, Buenos Aires.
- KROPOTKIN, P. (2001). *Palabras de un rebelde*, Los Libros de Sísifo, Edhasa, Barcelona.
- LACLAU, E. (2015). *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires.
- LASKY, H. (1988). *El liberalismo europeo*, FCE, México.
- LOCKE, J. (1986). *The second treatise on civil government*, Prometheus Books, New York, USA.
- LÖWITH, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1985). *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Anteo, Buenos Aires.
- MARX, K. (1985). *Trabajo asalariado y capital*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- MARX, K. (2004). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- PLATÓN (2006). *República*, Gredos, Barcelona.
- PROUDHON, P. J. (1983). *¿Qué es la propiedad?* Ediciones Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires.
- PROUDHON, P. J. (2008). *El principio federativo*, Utopía Libertaria, Anarres, Buenos Aires.
- POLIBIO (2006). *Historias*, Gredos, Barcelona.
- SLOTERDIJK, P. (2014). *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid.
- WEBER, M. (2012). *Economía y sociedad*, FCE, México
- ZIZEK, S. (2016). *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires.

BIODATA

Anibal D'AURIA: Es Profesor Titular Regular de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado libros como *El hombre, Dios y el Estado. Contribución en torno a la cuestión de la Teología Política*; *Teoría y crítica del Estado*; y *Contra los Jueces. El discurso anarquista en sede judicial*.