

REFLEXIONES HACIA UNA CRÍTICA RADICAL DEL ESTADO

Reflections towards a radical critique of the State

Martín Rempel¹

Resumen

En este trabajo intento mostrar que, para una comunidad dada, existe un fuerte vínculo entre la forma de orden político, por un lado, y el nivel de crítica que esa comunidad puede alcanzar, por el otro. Intentaré mostrar que el nivel de crítica más complejo a que se puede aspirar es el propio del discurso filosófico, y que los intentos de producir una crítica radical desde el Estado, conducen al complot. Por otra parte, intentaré mostrar que, en las formas de orden político no estatales la crítica radical no solo es factible sino habitual. Finalmente, intentaré mostrar que el “ajuste” que produce el lenguaje cotidianamente, permite entender a la “crítica radical” como una forma específica de reflexión filosófica direccionada al análisis del monopolio de las formas narrativas.

Palabras clave: Crítica, Complot, Rousseau, Lenguaje, Libertad

Abstract

In this work I try to show that, for a given community, there is a strong link between the form of political order, on the one hand, and the level of critique that this community can achieve, on the other. I will try to show that the most complex level of critique that can be reached to is that of the philosophical discourse, and that attempts to produce a radical criticism from within the State lead to Plot. On the other hand, I will try to show that, in non-state forms of political order, radical criticism is not only feasible but common. Finally, I will try to show that the “adjustment” that language produces on a daily basis allows us to understand “radical critique” as a specific form of philosophical reflection aimed at analyzing the monopoly of the narrative forms.

Key words: Critique, Plot, Rousseau, Language, Freedom

1 Universidad de Buenos Aires.

Sumario

1. Introducción. 2. Oposiciones. 3. Confrontaciones. 4. Racionalidades.
5. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

*Better stay away from those
That carry around a fire hose.*
—Robert A. Zimmerman

■ **S**pinoza establece que “si varios individuos cooperan a una sola acción, de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”².

En este trabajo voy a intentar mostrar que la forma de orden político, en cualquier comunidad, es condición del nivel de crítica que los integrantes de esa comunidad pueden alcanzar. Intentaré mostrar que, en la Modernidad, el nivel de crítica más complejo a que se puede aspirar es el propio del discurso filosófico, y que los intentos de producir una crítica radical en el Estado, conducen al complot. En este punto, voy a desarrollar una posible definición de complot.

Por otra parte, intentaré mostrar que, en las formas de orden político no estatales —en ejemplo de ellas es el *Contrato Social* de Rousseau—, la crítica radical no solo es factible sino habitual.

Finalmente, intentaré mostrar que el “ajuste” que produce el lenguaje cotidianamente, permite entender a la “crítica radical” como una forma específica de reflexión filosófica direccionada al análisis del monopolio de las formas narrativas.

2 Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ediciones Orbis, Madrid, 1983, p. 102. Se trata de la séptima definición de la segunda parte —titulada: “De la naturaleza y origen del alma”—.

2. OPOSICIONES

En el inicio de una entrevista que quizá ya sea célebre, el entrevistador Carrizo consulta a Jorge Luis Borges por sus abuelos. Sus respuestas son todas literarias, como si sus antepasados no fueran personas, sino libros. Por el lado de la tradición inglesa, menciona la Biblia y a Whitman. Cuando el periodista lo interroga por sus “abuelos criollos” menciona al coronel Francisco Borges³, y, al pasar a hablar de su abuela, expresa lo siguiente:

Ahora, mi abuela me contaba —y yo he usado esto muchas veces en mi literatura (llamémosla así entre paréntesis)— que ella había conocido indios que no habían visto nunca una casa. Y para ellos una puerta, una ventana, un zaguán, una puerta cancel, un patio, un aljibe, una azotea, es algo tan asombroso como Manhattan para nosotros. O más todavía. Ella me dijo que había estado con un indio que estaba ante la puerta de una casa y no sabía que eso podía empujarse. Y este mostraba ningún asombro. Bueno, yo he encontrado dos explicaciones. Una sería —que es la más fácil— suponer que eran estúpidos. Pero yo creo que hay una explicación mejor, y es suponer que, *si algo es del todo nuevo, es, de algún modo, invisible*. Es decir que, si algo es del todo ajeno a la experiencia que uno tiene, uno casi no lo ve.⁴

Quisiera subrayar ese “casi” que cierra la explicación: Borges sospecha que “lo nuevo”, “lo desconocido”, *casi* no se ve.

De este argumento, característicamente borgeano, me interesa destacar (porque en cierto sentido ya contiene la tesis que defiendo en este trabajito) la idea de que la novedad es, en principio, invisible. Intentaré volver sobre esto más adelante. Pensemos la cuestión llevándola a un extremo artificial: ¿A qué resultados conduciría la afirmación de la absoluta invisibilidad de *lo nuevo* en materia política? Es una pregunta artificial; probablemente, la respuesta artificial correspondiente no nos ubique sino en el más

3 En *El Hacedor* su poema: Borges, Jorge Luis, “Alusión a la muerte del coronel Francisco Borges (1833-1874)” en *Obras Completas. Edición crítica (1952-1972)*, Buenos Aires, Emecé, 2010, p. 320.

4 La entrevista puede encontrarse en Internet. Aparentemente, se trata de una emisión realizada el día 7 de marzo de 1984 por el canal 11 de Buenos Aires, como parte del ciclo “Los Grandes”.

absoluto *quietismo*, esa forma de no ser que, según Sartre, convierte a los humanos en objetos de los demás⁵.

¿Cómo *atacar* ese quietismo?

Para intentar elaborar una respuesta a esta pregunta, entiendo que debo tocar dos puntos: (1) el problema de la crítica, y (2) el problema de la forma de orden político. Bien pensados, creo que ambos problemas son un mismo problema, esto es, el problema de la relación entre lo que los ciudadanos expresan —tomados cada uno de ellos en su particularidad—, por un lado, y lo que la comunidad expresa —entendida ella como prosopopeya de la forma de orden político—, por el otro. Esta tensión entre la expresión de lo particular y de lo colectivo se puede leer en un espacio que Ricardo Piglia denomina *complot*, y que define como un punto de articulación entre estas dos expresiones⁶. Voy a volver sobre este concepto. Pero entonces, quizá mejor que pensar en dos puntos, se puede pensar en una línea que uniera esos dos puntos: el resto de este breve trabajo es el intento de proyectar esa línea y adivinar a dónde nos llevaría si pudiéramos proyectarla hacia el futuro.

En cierto modo, todo este asunto está preanunciado —y desarrollado de modo genial— en una obra de Kant que, naturalmente, constituye una referencia ineludible. Me refiero a “¿Qué es la Ilustración?”. Allí, el filósofo, luego de establecer su conocidísimo concepto de Ilustración —“la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”—⁷, reflexiona acerca del empleo de la capacidad que nosotros vamos a llamar más adelante *crítica*. Expresa: “Pero para esta Ilustración únicamente se requiere libertad, y, por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese

5 “El quietismo es la actitud de la gente que dice: ‘Los demás pueden hacer lo que yo no puedo’” (Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 56).

6 Decidí aquí referirme a lo que los ciudadanos y la comunidad “expresan” sin mayores desarrollos. Una breve reflexión acerca del punto muestra rápido que el asunto es demasiado extenso para este trabajo: lo expresado debe ser puesto en relación con algún proceso de significación (una teoría semántica), y, consecuentemente, con un sistema de identidad del individuo (una teoría antropológica). Hablar de “expresiones”, entonces, es un recurso a la Teoría de la Elección Racional: se puede asumir que esas expresiones están fundadas en preferencias, y que las representan de alguna manera.

7 Kant, Immanuel, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en Erhard, J. B., Freiherr von Moser, K. F., Garve, Ch. y otros, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 17.

nombre, a saber, la libertad de hacer siempre y en todo lugar *uso público* de la propia razón”⁸. En oposición al uso privado de la razón, que es el que alguien ejerce en tanto titular de un cargo público, es decir, como órgano del Estado⁹, el uso público de la razón es el que lleva a cabo cualquier persona que no ejerza esa representación¹⁰. La idea de Kant es que esta Ilustración requiere de una posibilidad irrestricta de ejercicio de la razón, cuando quien opina no se encuentra representando, de alguna manera, al orden político. Afirma Kant que “[p]or todas partes encontramos limitaciones de la libertad” pero, explica: “el uso público de la razón debe ser siempre libre; solo este uso puede traer Ilustración entre los hombres. En cambio, el *uso privado* de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la Ilustración”¹¹.

El punto que observa Kant es que el funcionario, aquel que habla *en nombre del Estado*, no es libre de decir cualquier cosa: encuentra limitaciones a su libertad. Y esto es porque el discurso del Estado, el discurso *oficial* —que, naturalmente, solo puede ser emitido por aquellos que hablan “en nombre del Estado”—, es un discurso que no puede sino narrar la forma de orden político: el discurso oficial es el del Estado narrando al propio Estado. Dicho en otras palabras, el Estado, al que atribuimos el monopolio de coacción, ejerce también ese monopolio respecto de las estructuras narrativas, de modo que toda narración alternativa a la oficial, todo relato *crítico*, corre el riesgo de ser considerado opuesto al Estado. Y esta sola oposición al Estado alcanza para atribuir a estos discursos un carácter secreto, clandestino, ilegal; en definitiva, estos relatos alternativos, por el mero hecho de constituir una alternativa a la narración oficial, conforman un complot.

Pienso que estos pares ordenados de opuestos —(público/privado), (funcionario/*docto*), (discurso oficial/retrato clandestino), etcétera— son elocuentes en el sentido de que, a partir del desarrollo de Kant se evidencia que, para jugar el juego del

8 Ibidem, p. 19.

9 “Utilización que le es permitida hacer a un determinado *puesto civil* o función pública” (Ibidem, p. 20).

10 “En cuanto docto (Gelehrter) ante el gran público del *mundo de los lectores*” (Ibidem, p. 20).

11 Ibidem, p. 20.

Estado, deben darse “limitaciones a la libertad” que, no de manera ingenua, recaen específicamente en un área de la sociabilidad: el plano de la expresión, del debate y de la discusión de las ideas. El problema político de la narración: la expresión de las ideas propias constituye un conflicto que se percibe como un ataque a la forma de orden político. Este punto se vincula con un asunto que voy a tocar más adelante: el concepto de crítica (no es casual que sea justamente Kant quien haya refundado el concepto de *crítica filosófica*).

Pero antes de pasar al abordaje del concepto de *crítica* me gustaría extenderme sobre un punto que ya presenté: el complot.

Piglia expresa que el complot es “un punto de articulación entre prácticas de construcción de realidad alternativas y una manera de descifrar cierto funcionamiento de la política”¹². Creo que no es difícil pensar el modo en que este concepto puede resultar un arma de ataque al quietismo.

El complot es subterráneo y es ilegal quizá justamente porque es secreto; supone una conjura, supone un cierto grado de clandestinidad. Y muchas veces, como señala Piglia, el complot se limita a *la narración de un complot*. Es fácil advertir que, en la Modernidad, si la narración de un complot *es* un complot, entonces la regulación de las narraciones, la censura, y, en definitiva, el monopolio de las formas narrativas, no le puede corresponder sino al Estado (que es la forma de orden político propia de la Modernidad).

Entonces, el complot entendido así constituye una amenaza cuyo peligro se ubica —justamente— en el poder narrativo. Veamos dos ejemplos arbitrarios y lejanos entre sí.

Cualquiera que haya visto algo del cine de Stanley Kubrick puede intuir este poder amenazante: en *Clockwork Orange*¹³ no hay que extenderse mucho en desarrollos para notar el modo en que el Estado pretende “modificar” a los individuos: mediante la proyección forzada de películas particularmente diseñadas para cada caso. El objetivo final de esta intervención estatal es que aquello que el individuo particular percibía

12 Piglia, Ricardo, “Teoría del complot” en *Antología personal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 100.

13 Kubrick, Stanley, *Clockwork Orange*, Estados Unidos de Norteamérica, Reino Unido, 1971.

como placentero se convierta, para él, en displacentero (podríamos decir: que deje de elegirlo). Es decir, el Estado, a través de la narración cinematográfica, pretende intervenir en las *preferencias* del particular, y el resultado de esta intervención se aprecia en sus expresiones.

Por otra parte, indudablemente, esta amenaza se ve con claridad en Platón en toda la sección de *República* destinada a la regulación de la poesía y de la literatura en general (me refiero al “Libro II”) cuando arranca la discusión acerca de lo que podríamos llamar la política narrativa de la *Polis*¹⁴. En 377c leemos: “Entonces, según parece, en primer lugar debemos supervisar a los creadores de mitos, seleccionar a quienes lo hagan bien y desechar a los que no. Así, aconsejaremos a las nodrizas y madres que cuenten a sus niños los que hayan sido seleccionados y modelen sus almas con los mitos mucho más que los cuerpos con las manos. Así, de los que ahora se cuentan hay que descartar la mayoría”¹⁵, y recordemos que en el “Libro V” Platón va a introducir la comunidad de crianza a cargo de las madres y de las nodrizas. Es decir, en Platón, la implementación de la censura se apoya en el peligro que representa la narración.

(Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que, a pesar de la distancia que los separa, tanto en Platón como en Kubrick podemos encontrar este mecanismo del complot; quizás una forma posible de pensar los dos mil años que separan estos casos sea como una gran sucesión desordenada de complots¹⁶.)

Todos somos narradores, en cierto sentido metafórico, somos lo que se puede narrar de nosotros, somos esas historias: “Un día en la vida de cualquiera de nosotros en un día hecho también de las historias que contamos y nos cuentan. Los relatos que contamos y nos cuentan a lo largo de un día podrían muy bien ser uno de los registros vitales de nuestra experiencia”¹⁷.

14 Platón, *República*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Losada, 2016, pp. 159-210.

15 *Ibidem*, p. 198.

16 Quizás incluso se pueda hablar de una serie ordenada.

17 Piglia, Ricardo, “Modos de narrar” en *Antología personal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 243.

Pareciera que el complot, que como vemos se puede presentar simplemente como la puesta en circulación de un tipo de relato alternativo, siempre se ubica entre el individuo —considerado, digamos, en su carácter particular— y la forma de orden político. Modernamente, esa forma de orden político —que por otra parte determina la forma de orden social, ideológico y económico; que es *condición de posibilidad* del complot— es el Estado. En cierto modo, Estado y complot vienen juntos¹⁸.

Es decir, el complot puede ser entendido como un relato alternativo respecto de la manera habitual o tradicional (“oficial”) en la que se narra el orden político. Dicho de otro modo, el orden político —en la Modernidad: el Estado— no solo aparece expresado en las instituciones del derecho, sino que está inscripto en toda la narrativa que circula en el seno de un grupo social, en sus “prácticas *oficiales* de construcción de realidad” para tomar la expresión de Piglia.

Los grupos sociales no existen al margen de. Cualquier colectivo, por el mero hecho de estar situado, va a estar atravesado constantemente por relatos, narraciones, tramas (para usar el término de Aristóteles), formas de ver las cosas, formas de entender las cosas, formas de reír y de cantar y de caracterizar las acciones de las personas. Y esa circulación, esos sentidos que resultan inasibles, esos significantes que muchas veces escapan a la conciencia particular, recorren la trama social y la organizan. Esas narraciones son las que “organizan” la cotidianeidad del colectivo, porque le asignan un sentido a lo que acontece; les ponen un nombre a las cosas y clasifican los acontecimientos. Y es por este “ajuste” —llamémoslo así— que estas narraciones tienen respecto de la forma en la que nombran y caracterizan y clasifican la experiencia, es por este ajuste que estas narraciones son un *producto* del monopolio de las estructuras narrativas. Monopolio que corresponde al Estado. Porque, se podría decir, no hay disponible otra posibilidad, para narrar un acontecimiento de la experiencia, que apelar a estos significantes que circulan y que están disponibles para los (situados) integrantes de ese grupo social.

18 Por lo tanto, una de las paradojas de la racionalidad moderna es que sin Estado no hay complot. Es decir: que fuera del Estado no habría novela, y, *sobre todo*, fuera del Estado no habría cine.

Ahora bien, ¿no constituye “el monopolio de las formas narrativas” un complot? Respuesta: Por supuesto. Por ello, el complot del que estamos hablando supone una forma clandestina de operar contra el otro complot, el oficial; contra el complot que está constituido por la forma de orden político: ese primer complot que es el Estado.

3. CONFRONTACIONES

Cuando empleo el término crítica —sigo en esto a D’Auria¹⁹—, me estoy refiriendo a un concepto técnico que puede entenderse, en cada ocasión en la que se lo emplea, como operando en distintos niveles, cada uno de ellos no necesariamente excluyente de los otros:

1. En un primer nivel, me refiero al uso cotidiano, equivalente a referirse negativamente, o en sentido peyorativo, acerca de aquello que se critica.
2. En un segundo nivel, la actividad crítica es el empleo sistemático de un lenguaje técnico; se trata de un discurso fundado en una utilización técnica de un lenguaje específico.
3. En un tercer nivel, la crítica se refiere a un discurso alternativo a cualquier discurso hegemónico. Este es, en cierto modo, el uso que estuve implícitamente sugiriendo en la sección anterior, cuando caractericé al complot y brindé ejemplos de sus manifestaciones. (En ese sentido, el discurso se presentaba como alternativa a la narración oficial estatal.)
4. En un cuarto nivel *propio del discurso filosófico*, crítica es el nombre de una forma de reflexión que busca mostrar las condiciones de posibilidad —los supuestos no explícitos— de aquello que se critica. Este es el uso del término que, como adelanté, emplea Kant en sus tres grandes críticas: una búsqueda *a priori* de la subjetividad. Pero después del aporte de Hegel y de Feuerbach (que en este sentido son kantianos) aparece el tipo de crítica que D’Auria denomina “sentido técnico-filosófico”, la crítica se convierte en una indagación acerca

19 D’Auria, Aníbal, *La crítica radical del derecho*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba, 2016, pp. 18-21.

de las condiciones de posibilidad materiales, históricas y sociales subyacente a cualquier discurso, punto de vista o institución social²⁰.

5. En el quinto y último nivel encontramos la *crítica radical*. Siguiendo a D'Auria, defino a esta actividad como el ejercicio de la crítica en sentido técnico-filosófico, pero direccionada específicamente hacia un aspecto específico del derecho: su carácter coactivo²¹.

La crítica, como actividad de la razón, en el sentido expresado por Kant, opera al mismo tiempo en todos estos niveles. Me interesa ahora indagar qué nivel de crítica es posible alcanzar —principalmente— a partir de dos formas de orden político: (1) el Estado y (2) el *Contrato Social* de Rousseau. Para hacer esto, voy a intentar contraponerlas a grandes rasgos. Y si bien me propongo sugerir algunas discrepancias que el lector probablemente ya adivine entre estos dos modelos, no tengo la intención de alcanzar ningún grado de exhaustividad; no pretendo explicar aquí el Estado, ni realizar una hermenéutica de Rousseau, simplemente quiero tocar algunos *temas* que permitan desarrollar la línea que venimos trazando.

Para definir al *Estado* voy a seguir nuevamente a D'Auria²². Si bien se ha empleado el término para hacer referencia a formas de orden político que son anteriores al Estado (o inclusive a formas que son antecedentes del Estado, como la *Polis* griega), ya he dejado claro en este ensayo que cuando empleo el término Estado me refiero a la forma de orden político propio de la Modernidad. Históricamente, se expresó (quizá de manera superpuesta) en la monarquía absoluta, en el Estado constitucional liberal clásico, en el Estado demo-representativo, y en la forma más extrema de este último tipo: el Estado de Bienestar.

D'Auria define al Estado como la: “*forma de orden político, característica de las sociedades modernas, fundada en el monopolio de la coacción sobre un determinado*

20 D'Auria, Aníbal, *Teoría y crítica del Estado*, Buenos Aires, Eudeba, 2012, p. 35.

21 D'Auria, Aníbal, *La crítica radical del derecho*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba, 2016, p. 132.

22 D'Auria, Aníbal, “El Estado: Antecedentes, Surgimiento y Transformaciones” en *Teoría y crítica del Estado*, Buenos Aires, Eudeba, 2012, pp. 39 a 75.

*territorio por parte de una jerarquía burocrática, policial-militar jurídica e impositiva*²³. Los elementos definitorios del Estado son: (a) la profesionalización de las fuerzas de seguridad y del ejército como cuerpos permanentes; (b) la burocracia, es decir, el cuerpo de funcionarios públicos; (c) la sistematización del derecho, y la conformación del cuerpo de funcionarios específicos —los operadores judiciales— que lo va a emplear; (d) la unificación del régimen impositivo a cargo del cuerpo de funcionarios, con la finalidad de financiar a los tres cuerpos mencionados precedentemente; y, (e) el consecuente monopolio de la coacción.²⁴

Hay un rasgo específico del Estado de Bienestar que debe ser destacado. Como adelanté, esta forma de Estado constituye una “especialización” dentro del Estado demo-representativo que consiste en la orientación de determinadas políticas públicas tendientes a la redistribución de la riqueza producida. Esta acción redistributiva históricamente resultó atacada, tanto desde la derecha conservadora como desde la izquierda, y a partir de la década del 90, se produjo —principalmente en los Estados Unidos de Norteamérica y en el Reino Unido— una “reacción” conocida genéricamente como *neoliberalismo*²⁵.

Esta reacción (¿podemos hablar ahí del choque de dos complots “oficiales”?) liderada por Ronald Reagan y por Margaret Thatcher y pronto continuada en el resto de Europa y en América Latina, consistió en “devolver al mercado funciones de las que el Estado de Bienestar había venido ocupándose”²⁶. Es en este punto cuando comienza fuertemente a emplearse la palabra *democracia* para hacer referencia a una forma de orden político que *deja librada al mercado* la administración de la felicidad (particular). Es decir: la noción que aquí subyace es la noción de que todo individuo es racional y que la “suma” de esas racionalidades individuales no puede dar otro resultado más que el beneficio colectivo. Esta es la noción de “democracia” no

23 Ibidem, p. 47.

24 Ibidem.

25 Ibidem, p. 75.

26 Ibidem.

muy precisa que parecen tener en cuenta autores actuales como Justin E. H. Smith²⁷, cuando de manera pesimista se preguntan por el “futuro de la democracia”. Pasemos, entonces, a propósito de la palabra *democracia*, a Rousseau.

Antes de abordar el *Contrato Social* conviene hacer una breve aclaración de corte antropológico. En la *Polis*, en la Antigüedad, el individuo no es *por sí solo*; el individuo no “es” de manera particular, sino que la manera de ser es a través de la pertenencia a un colectivo “mayor”: justamente, la *Polis*. D’Auria expone la cuestión organicista de forma clara:

Entre los antiguos griegos no existía diferencia conceptual entre lo que hoy distinguimos como “sociedad” y “orden político”. La clásica caracterización aristotélica del hombre como *zoon politikon* no puede traducirse cabalmente como “animal político” ni como “animal social”; debería traducirse como las dos cosas, y a la vez, habría que agregar una larga paráfrasis explicativa del sentido comunitario organicista de la visión griega y antigua sobre el hombre (la sociedad y el orden político eran lo mismo, la *Polis*, la que a su vez era considerada como un “cuerpo viviente”, superior a cada uno de sus miembros y diferente de la suma de ellos)²⁸.

La clave para comprender este fenómeno es el empleo del espacio público como lugar para la discusión. Boeri y Tursi definen el ágora como el “lugar en el que se encontraban los principales emplazamientos edilicios y donde se cuidaba que hubiera suficiente espacio como para que el pueblo pudiera reunirse toda vez que así lo quisiera. (...) Pero en su significado original era la ‘asamblea del pueblo’, un lugar de reunión de la gente común...”²⁹. Mientras en el Estado “[e]l pueblo no delibera ni gobierna, sino

27 “¿Quiere decir esto —se pregunta Smith, luego de plantear la disyunción entre individuo y Estado— que la democracia es una suma total de las acciones emprendidas por individuos que ejercen el control sobre su propia mente? ¿Es la pérdida de ese control, que equivale a la pérdida de lo que solemos llamar ‘racionalidad’, necesariamente también una pérdida del mejor ordenamiento existente para la sociedad?” (Smith, Justin E. H., *Irracionalidad. Una historia del lado oscuro de la razón*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2021, p. 41).

28 D’Auria, Aníbal (2012), *Teoría y crítica del Estado*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 47-48.

29 Boeri, Marcelo D. y Antonio D. Tursi, *Teorías y proyectos políticos I. De Grecia al Medioevo*, Buenos Aires, Docencia, pp. 31-32.

por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución”³⁰, en la *Polis* griega, el pueblo se reúne, toda vez que quiere, a discutir en un sitio adecuado para esa actividad. No es por azar, entonces, que Rousseau elija la experiencia política griega para fundar sus *principios de derecho político*, esto es, su *Contrato Social*.

“El orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones. Trátase de saber cuáles son esas convenciones”³¹. Quisiera enfatizar la importancia de las *convenciones* como base del orden social que sostiene a “todo lo demás”. Luego, muestra Rousseau que no puede la fuerza ser la base de la autoridad del derecho: si la fuerza fuera el derecho, toda fuerza superior a la primera modificaría al derecho, y de este modo nadie sabría a qué atenerse³². El cambio en el plano del derecho no puede responder a la aparición de una determinada fuerza. Como se puede observar, la presencia de la convención para la *construcción de toda autoridad* es principal.

Rousseau define a la *ley* como el acto mediante el cual todo el pueblo estatuye sobre sí mismo una materia que es tan general como la voluntad que la estatuye³³. Es relevante señalar este carácter general de lo establecido para uno solo (para el colectivo) y la relación por este medio obtenida: la del objeto entero desde distintos puntos de vista, sin ninguna división. Que el objeto de las leyes sea general significa que las leyes “consideran” al ciudadano en cuerpo —es decir, como cuerpo colectivo— y a las acciones —ya las ordenadas, ya las permitidas, ya las prohibidas— en abstracto; de hecho, señalará esto aquí Rousseau en forma explícita y compone su famoso adagio: “jamás el hombre como individuo ni la acción en particular”³⁴.

Pero antes, en este mismo tratado, nos encontramos con que el único modo legítimo de ser de la autoridad es la *convención*: “Puesto que ningún hombre tiene por

30 Artículo 22 de la Constitución de la Nación Argentina (fragmento).

31 Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, México, Editorial Porrúa, p. 6.

32 *Ibidem*, p. 4.

33 *Ibidem*, p. 26.

34 *Ibidem*, p. 90.

naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan solo las convenciones como base de toda autoridad legítima sobre los hombres”³⁵. Esta idea nos ubica frente a una cuestión metodológica: la cuestión de cuál es el criterio para la determinación de la convención. La respuesta de Rousseau es fácil de adivinar: *El criterio para determinar la convención es que esta se corresponde con el contenido que emana de la conformación de la Voluntad General.*

La Voluntad General, señala Rousseau, solo puede “dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que es el bien común”³⁶. Además, esos intereses comunes constituyen el vínculo social ya que si no hubiera un punto en el que todos estuvieran de acuerdo, no habría sociedad posible. Dice al respecto Rousseau: “Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se transmite, pero no la voluntad”³⁷.

Lo que ocurre es que existe un hiato entre la voluntad particular y la voluntad general ya que, por su naturaleza, la primera tiende a las preferencias (individuales) y la segunda a la igualdad. En el capítulo II del “Libro II” del *Contrato Social* se explica cuál será la regla que constituirá la Voluntad General. No es necesario que la votación sea unánime, pero sí es obligatorio que todos los votos sean tenidos en cuenta. Aclara Rousseau que toda exclusión formal es absolutamente inaceptable. La Voluntad General es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública; es frecuente encontrar una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: la primera tiende al interés privado mientras que la segunda siempre tiende al interés común.

Expresa Rousseau: “Si, cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudiesen permanecer completamente incomunicados, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería buena. (...) Importa, pues, para tener una buena exposición de la voluntad general, que no existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo

35 Ibidem, p. 6.

36 Ibidem, p. 17. (Sobra aclarar que en esta traducción la palabra “Estado” es empleada de modo no riguroso.)

37 Ibidem.

con su modo de pensar”³⁸. Agrega D’Auria: “lo que la hace general [a la Voluntad General] es que su contenido sea igual para todos sin excepciones”³⁹.

Quisiera sintetizar la doctrina de la Voluntad General en cuatro puntos clave: (a) la Voluntad general es un mecanismo de toma de decisiones sociales que exige la participación, en la asamblea, de todos los integrantes del colectivo (no es posible dispensar la participación de ninguno de ellos), la representación es inaceptable, y la decisión (opinión) expresada por cualquier participante de la Asamblea, a los efectos de este mecanismo, tiene exactamente el mismo peso que la decisión (opinión) expresada por cualquier otro; (b) cualquier cuestión puede ser sometida a decisión mediante este mecanismo, y toda cuestión ya decidida puede *nuevamente* discutirse (incluso el mismo *pacto social* puede ser puesto en discusión); (c) es requisito obligatorio que toda decisión adoptada mediante la utilización de este mecanismo sea de alcance general, esto es, es *obligatorio* que lo decidido sea *aplicable a todos los integrantes de la comunidad por igual* y en igual medida; y, (d) como consecuencia de todo lo anterior, este mecanismo implica, por definición, escuchar la opinión de todos los participantes de la asamblea.

4. RACIONALIDADES

La diferencia principal que pretendo poner de resalto —entre la propuesta de Rousseau y la propuesta estatal— es aquella relacionada con el “tipo” de *racionalidad* empleada por los integrantes del colectivo al momento de llevar a discusión, en el espacio público, los asuntos gubernamentales⁴⁰. En particular, me interesa enfatizar cómo esta diferencia adquiere central (y evidente) importancia en la discusión acerca de las características

38 Ibidem, 20.

39 D’Auria, Aníbal A., *Rousseau: su crítica social y su propuesta política (una lectura actual y libertaria)*, Buenos Aires, Editorial La Ley/Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 2007, p. 82.

40 En ese texto hoy célebre —firmado el 19 de abril de 1970— que es el “Prólogo” al *Informe de Brodie*, Borges expresa: “Creo que con el tiempo mereceremos que no haya gobiernos” (Borges, Jorge Luis, *El informe de Brodie*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba, 2022, p. 29).

de la unión, es decir, en la discusión sobre la forma de orden político. Es que, como es evidente, en la discusión sobre la forma de orden político se materializa —en alguno de sus niveles— la crítica.

En *La razón populista*, Ernesto Laclau reflexiona acerca de este problema. Toma el autor argentino la tradicional distinción de McDougall entre “multitud” y “grupo altamente organizado”⁴¹. A los efectos de este trabajo, esta distinción es muy clara para comprender el tipo de debate público que se da en cada una de las propuestas que analizamos: mientras que en la “democracia estatal” el colectivo se parece mucho a una *multitud*, en la “democracia rousseauiana” el colectivo se comporta como un *grupo altamente organizado*. Como lo explica Laclau: “la primera degrada los logros de los individuos; el último los realza”⁴².

Para su conformación, y a diferencia de lo que sucede con la asamblea igualitaria rousseauiana, la multitud requiere que se exalten e intensifiquen las emociones. El ejemplo paradigmático es aquí el pánico colectivo que experimenta la multitud frente a, por caso, un peligro inminente. A su interior, “unos pocos individuos audaces que ocupen posiciones importantes (...) pueden detener el pánico”⁴³. Además, explica Laclau siguiendo a McDougall, el individuo, al formar parte de una multitud, se ve afectado, por lo menos, de dos maneras: (1) se vuelve despersonalizado, pierde conciencia de sí mismo, y (2) experimenta una disminución del sentido de responsabilidad personal apoyado en la sensación de que lo gobiernan fuerzas que no puede controlar. Prácticamente se trata de la inversión de la propuesta de Rousseau.

“Las multitudes tienen el efecto de disminuir la inteligencia promedio de sus miembros, como resultado de las mentes inferiores que establecen el nivel al cual todos deben someterse”⁴⁴ expresa Laclau, y a continuación cita largamente a McDougall

41 Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 69.

42 Ibidem.

43 Ibidem, p. 70.

44 Ibidem, p. 71.

para mostrar, entre otras cosas, que los miembros de la multitud son *extremadamente sugestionables* y fácilmente influenciables.

¿Cómo circulan las ideas, las historias, las narraciones? ¿Cómo se debate en cada una de las formas de orden político que repasamos? ¿Cómo se narra en el Estado y cómo en el *Contrato Social*?

5. CONCLUSIONES

Creo que a esta altura ha quedado claro que el monopolio de las formas narrativas que caracteriza al Estado obtura la posibilidad de la crítica. En consecuencia, el nivel que esta alcanza suele oscilar entre los tipos (3) y (4) de la clasificación que elaboramos al comienzo de la tercera parte. Esto quiere decir, que la forma de orden político característica de la Modernidad, en la cual *es prohibido participar de forma directa*, da lugar a formas críticas alternativas (nivel 3), y muy esporádicamente a críticas en sentido técnico-filosófico. Estas dos formas de crítica son fácilmente neutralizadas por el propio sistema: las propuestas críticas alternativas (de nivel 3) son diluidas mediante su libramiento al mercado; las propuestas críticas filosóficas (de nivel 4) son producto de la apropiación estatal: es un logro también moderno que el lugar de la filosofía sea hoy el Estado: en universidades, academias, institutos de investigación, etcétera.

Entonces, se puede ver mejor por qué solo el complot puede funcionar allí donde hay Estado: porque es justamente “desde el Estado” desde donde se puede articular un discurso no solo alternativo, sino que ponga de manifiesto las condiciones de posibilidad materiales, históricas y sociales subyacentes al propio Estado.

¿Y cuál es el lugar, entonces, de la crítica radical? Evidentemente, en el Estado la crítica radical no puede tener lugar, salvo bajo la forma indirecta del complot⁴⁵. Quisiera traer ahora un breve párrafo de Piglia:

El problema de los usos del lenguaje forma parte de la gran tradición de la reflexión sobre el sentido, y cualquier cuestión ligada a los problemas de la significación tiene

45 Queda para un futuro trabajo el desarrollo en profundidad de esta línea. (Es que, sin embargo, sospecho una forma en la que sí puede presentarse la crítica radical en el Estado: bajo la forma de la vanguardia artística.)

siempre como base, como punto de partida, el tipo de práctica cotidiana que todos realizamos con el lenguaje y la capacidad fantástica que tenemos de descifrar el sentido de lo que estamos percibiendo en las conversaciones, en los diálogos, que son muy a menudo el centro mismo a partir del cual se desarrolla la literatura.⁴⁶

En sus *Investigaciones filosóficas*, Ludwig Wittgenstein genera una verdadera revolución filosófica al agenciarse la expresión “juegos del lenguaje”. La expresión *juegos del lenguaje* se refiere a los *usos* del lenguaje; la clave está, entonces, en el análisis del modo en que modernamente se usa el lenguaje, en *cualquier* lenguaje.

En 125, Wittgenstein escribe: “No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad.) El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas. Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente. Ello arroja luz sobre nuestro concepto de significar. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción: ‘Yo no significaba esto’. El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico”⁴⁷.

Para terminar, voy a intentar mostrar brevemente el modo original en el cual Noam Chomsky se refiere a este problema. En “Lenguaje y Libertad”, luego de repasar la propuesta filosófico-política de Rousseau, luego de afirmar la ilegitimidad de cualquier autoridad establecida, escribe:

[P]odríamos establecer un vínculo interesante entre el lenguaje y la libertad. En sus propiedades esenciales y en su uso, el lenguaje proporciona el criterio fundamental para

46 Piglia, Ricardo, “Modos de narrar” en *Antología personal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 241.

47 Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica S.A., 1988, §125, p. 129.

determinar que otro organismo es un ser dotado de espíritu y de la capacidad humana de pensar y expresarse con libertad, amén de ese impulso intrínseco al hombre, que le lleva a liberarse de las cadenas impuestas por una autoridad represiva. Más aún, podríamos tratar de pasar del estudio pormenorizado del lenguaje y su uso a una comprensión más profunda y detallada de la mente humana. Conforme al mismo modelo, podríamos tratar de estudiar otros aspectos de la naturaleza humana que, como observa Rousseau, deben interpretarse correctamente para poder sentar, en el ámbito teórico, las bases de un orden social racional.⁴⁸

Creo que en este punto ya ha quedado claro que la crítica radical (el nivel 5) solo puede consistir en *el análisis de las condiciones de posibilidad materiales, históricas y sociales, del monopolio de las formas narrativas por parte del Estado*.

Es que, en definitiva, es allí donde se expresa la coactividad que caracteriza al Estado en su más fina expresión: como los indios de Borges, si no soy capaz de ver que hay allí una puerta, ¿cómo podría elegir empujarla e ingresar?

BIBLIOGRAFÍA

BOERI, Marcelo D. y TURSI, Antonio D. (1992), *Teorías y proyectos políticos I. De Grecia al Medioevo*, Buenos Aires, Docencia.

BORGES, Jorge Luis (2010), "Alusión a la muerte del coronel Francisco Borges (1833-1874)", *Obras Completas. Edición crítica (1952-1972)*, Buenos Aires, Emecé, p. 320.

BORGES, Jorge Luis (2022), *El informe de Brodie*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba.

CHOMSKY, Noam (2014), *Razones para la anarquía*, Barcelona, Malpaso Ediciones.

D'AURIA, Aníbal (2016), *La crítica radical del derecho*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba.

(2012), *Teoría y crítica del Estado*, Buenos Aires, Eudeba.

48

Chomsky, Noam (2014), *Razones para la anarquía*, Barcelona, Malpaso Ediciones.

- KANT, Immanuel (2007), "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", ERHARD, J. B., FREIHERR VON MOSER, K. F., GARVE, Ch. y otros, ¿Qué es Ilustración?, Madrid, Tecnos, pp. 17-29.
- KUBRICK, Stanley (1971), *Clockwork Orange*, Estados Unidos de Norteamérica-Reino Unido.
- LACLAU, Ernesto (2005), *La razón populista*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- PIGLIA, Ricardo (2014), "Modos de narrar", *Antología personal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 242-251.
- PIGLIA, Ricardo, "Teoría del complot", *Antología personal*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 99 a 118.
- PLATÓN (2016), *República*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Losada.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social o Principios de Derecho político*, México, Editorial Porrúa.
- SARTRE, Jean-Paul (1999), *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa.
- SMITH, Justin E. H. (2021), *Irracionalidad. Una historia del lado oscuro de la razón*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- SPINOZA, Baruch de (1983), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Ediciones Orbis.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Editorial Crítica.