



ESTUDIOS ANARQUISTAS

Una crítica a los axiomas culturales

Salvo Vaccaro

NEXOFÍA

LA TORRE DEL VIRREY
INSTITUTO DE ESTUDIOS CULTURALES AVANZADOS

ESTUDIOS ANARQUISTAS
UNA CRÍTICA DE LOS AXIOMAS
CULTURALES

Salvo Vaccaro

Nexofia



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

Edita:
Instituto de Estudios Culturales Avanzados
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255
46183 l'Elia (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es>>

Título original:
Anarchist Studies. Una critica degli assiomi culturali,
publicado en italiano en 2016 por Elèuthera Editrice, Milán

Traducción de:
Rubén Alepuz Cintas

Edición y Maquetación:
Lucrecia de Dios

Diseño de cubierta:
Teresa Lizandra Martos

ISBN 978-84-09-28490-0

El anarquismo como práctica discursiva. Estudio introductorio por RUBÉN ALEPUZ CINTAS	5
Introducción. Anarquismo, aún	15
Uno. Por una crítica de la autoridad	30
Dos. Biopolítica y visibilidad del poder	47
Tres. Ontología estatal y anarquía	64
Cuatro. <i>E pluribus unum</i> . Una crítica de la unidad	91
Cinco. Saber gratuito y sustracción al poder	120
Apéndice Heterotopías del discurso anarquista	132
El agotamiento del ventrílocuo. Afasia democrática y vocalidad anarquista	163

EL ANARQUISMO COMO PRÁCTICA DISCURSIVA. ESTUDIO INTRODUCTORIO.

Iniciar una reflexión sobre la naturaleza de un “post-” o “neo-” anarquismo —el prefijo es lo de menos, como nos recuerda el mismo Vaccaro—, configurar un anarquismo que esté a la altura del momento presente, dialogando con las principales corrientes filosóficas contemporáneas, “corriendo el riesgo” de criticar algunos de los dogmas clásicos del anarquismo ilustrado, son algunos de los objetivos que en el presente ensayo Salvo Vaccaro se propone llevar a cabo. Todo ello, teniendo en cuenta que el anarquismo ya no puede conjugarse en singular, sino que, por su propia naturaleza, debe conjugarse en plural, hablando así de anarquismo(s) plurales que, lejos de presentar un todo homogéneo, se encuentran abiertos a la alteridad, a lo múltiple.

Bebiendo principalmente del postmodernismo y del postestructuralismo, así como de sus principales autores, Salvo Vaccaro nos presenta un estudio sobre el papel que

debe desarrollar el anarquismo en pleno siglo XXI. En el presente estudio introductorio, he decidido usar el prefijo “post-” antes que el prefijo “neo-” ya que considero que el primero presenta ciertas virtudes respecto del segundo, pues muestra que no se trata solamente de modernizar o actualizar el anarquismo, sino también de ir más allá de algunos de sus conceptos más importantes —como puede ser el concepto de “revolución”—. El “post-” de este postanarquismo vendría a señalar no solo la manera en la que el autor se nutre de autores como Foucault, Derrida, Deleuze o Lyotard —entre otros—, sino que tiene la virtud de señalar la relación de esta(s) práctica(s) discursiva(s) con el anarquismo ilustrado. Se trata de una relación compleja, llena de continuidades, pero también de discontinuidades, que rechaza la idea de que existe algo así como un dogma central del anarquismo, intocable en lo teórico, y que rechaza la dicotomía metafísica teoría-praxis.

En la línea de otros autores como, por ejemplo, Reiner Schürmann, Vaccaro rechaza la idea de que exista un núcleo teórico que se encuentre separado del ámbito práctico y, de esta manera, esencialice la naturaleza del anarquismo.¹ Este modo de pensar metafísico separa al ámbito teórico del ámbito práctico al mismo tiempo que subordina el segundo al primero. El actuar vendría siempre articulado en torno a un *arché* caracterizado como aquello a partir de lo cual la acción se lleva a cabo y que, en tanto que comienzo, la domina. *Arché* quiere decir comienzo y mando.

Así pues, el postanarquismo presentado por Salvo Vaccaro vendría a ser una radicalización, un ir a la raíz, del anarquismo en su sentido etimológico. Se trata, por otro lado, de un discurso que no se identifica totalmente

¹ Véase REINER SCHÜRMAN, *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, trad. de Miguel Lancho, Arena Libros, Madrid, 2017.

con el discurso filosófico. Ciertamente, el modo de pensar de la filosofía no se encuentra ausente en el presente libro. De hecho, es un impulso ético el que lo empuja. Pero Vaccaro no renuncia a llegar a tener algún impacto sobre el ámbito de la política. Los anarquismos pertenecen tanto al ámbito de la filosofía, como al ámbito político. No pueden ser desvinculados de los movimientos políticos que los han encarnado. Sin embargo, no se trata de un discurso político que establezca *cómo* debe articularse la sociedad o *cómo* esta debe ser gobernada. Siguiendo al Foucault más parresiasta, el anarquismo de Vaccaro rechaza cualquier gobierno de uno sobre los otros, basándose así en la idea de la autotransformación. La autotransformación de uno mismo se nos presenta también en una dimensión colectiva, plural, posibilitada por la *parresía* foucaultiana, por el coraje de decirle la verdad al poderoso. Aquí, la libertad que posibilita esta autotransformación no es una simple cualidad que se predica de un sujeto desencarnado y abstraído del mundo. La libertad no es sino el espacio en el que nos encontramos, un espacio impersonal que compartimos con los demás y que, por ende, hace de la responsabilidad el gran referente del actuar.

Y es que el anarquismo se configura a partir de una experiencia: la experiencia de la injusticia. Respecto de esto, conviene tener en cuenta dos ideas. La crítica a la metafísica —que, en última instancia, bebe de la crítica heideggeriana a la ontoteología y a la metafísica de la presencia— y el basar el discurso anarquista no en un núcleo teórico, sino en una experiencia, aproxima a Vaccaro a la lectura gadameriana de la *phrónesis* aristotélica. Al reivindicar el papel de la “aplicación” en la “comprensión”, haciendo de la primera un elemento fundamental del proceder hermenéutico, Gadamer recupera la idea de un saber moral de corte aristotélico basado en la experiencia. Sin embargo, la experiencia a la que apela Gadamer al reivindicar la *phrónesis* aristotélica

requiere de un *telos*, de un fin que haga significativa la acción. Es cierto que la interpretación que hace Gadamer de Aristóteles se aleja de las interpretaciones tradicionales del estagirita, hasta el punto de llegar a afirmar que en Aristóteles

no existe una determinación, *a priori*, para la orientación de la vida correcta como tal. Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phrónesis* resultan fluctuantes, pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin.²

No es este el sitio donde examinar hasta qué punto la interpretación gadameriana está en lo cierto y si tiene lo suficientemente en cuenta el rol que cumple en la ética aristotélica la *eudaimonia*. La cuestión estriba en que Gadamer, a pesar de poner el fin de la acción al servicio de la experiencia misma, sigue concibiéndolo bajo el modelo metafísico de la presencia, sigue considerándolo como lo *aún-no-presente*.

A diferencia de Gadamer, la experiencia a la que apela Vaccaro tiene en sí misma un componente moral no subordinado a un fin, determinado *a priori* o no. La experiencia de la injusticia se corresponde con el enfoque negativo que caracteriza al an-arquismo. En cierto sentido, este enfoque negativo se plasma en el hecho de que el presente volumen no deja de ser una crítica, como muestra el subtítulo del libro (*Una crítica de los axiomas culturales*), a las principales categorías con las que ha trabajado la filosofía política del siglo XIX. La negación del *arché*, de la reducción del todo a lo Uno, busca negar la autoridad del actual estado de cosas, dando cuenta de sus injusticias y refutando la ultimidad de los entes. Aquí es donde cobra mayor importancia la crítica al pensar

2 HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 393.

propio de la metafísica y de la ontología. Mientras que la ontología busca la estabilidad del ser, el anarquismo señala su contingencia. La radical separación de lo teórico y lo práctico cancelaba cualquier excedente que el pensamiento pueda tener respecto al mundo presente. Al subordinar el actuar a un núcleo teórico inmutable que funciona como *arché*, la metafísica viene a racionalizar la totalidad del mundo, justificando de esta manera la ultimidad de los entes.

Todo ello encuentra su reflejo en el rechazo por parte de este postanarquismo de la seguridad ilustrada y de sus principales categorías. La idea de verdad, de sujeto u otras ideas fundamentales en el seno del anarquismo ilustrado como son las ideas de progreso o de revolución no proporcionan ya una matriz analítica capaz de examinar y hacer frente a los retos actuales. Entre tales retos destaca el alarmante déficit de legitimidad democrática de algunas de las potencias políticas emergentes, la desconexión entre la élite política y los estratos sociales más bajos, que conduce a la actual desafección hacia lo público o la cada vez más extendida biopolítica securitaria, que ejerce su dominio sobre una sociedad que se encuentra *administrada* —como nos recordaba la Escuela de Frankfurt y nos indicaba el *Gestell*³ heideggeriano—; todos ellos examinados con detenimiento por Vaccaro en el apéndice ‘El agotamiento del ventrílocuo’.

Podría parecer que todas estas ideas nos permiten situar al pensamiento de Salvo Vaccaro dentro del posfundacionalismo. Con este término, Oliver Marchart se refiere a un conjunto de autores, a los que también se refiere como heideggerianos de izquierda, que, partiendo

3 Véase MARTIN HEIDEGGER, ‘La pregunta por la técnica’, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

de *La proposición del fundamento* de Heidegger⁴ y de la idea de que el fundamento funda en tanto que abismo (*der Gründ gründet als Ab-Grund*) apuestan por la idea de que el fundamento de cualquier política siempre será un fundamento contingente.⁵ En este conjunto de autores Marchart coloca a Nancy, a Lefort, a Badiou y, por último, a Laclau —a quien le dedica su último libro, *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*.⁶ No obstante, conviene tener en cuenta que hay una diferencia fundamental entre el anarquismo de Salvo Vaccaro y, por ejemplo, el populismo de Ernesto Laclau. Laclau asume la inexistencia de un fundamento último que permita explicar y configurar la totalidad de lo social. No obstante, apuesta por la idea de que puedan existir fundamentos contingentes, variables, a partir de los cuales orientar la acción política. En este sentido, aunque no haya un fundamento necesario, siempre se da de manera necesaria un fundamento. El punto de inflexión viene en el momento en el que el posfundacionalismo de Laclau defiende que la figura del político debe presentar como necesario aquel fundamento que, en última instancia, no deja de ser contingente. Para Laclau, la ausencia de un *arché* no se traduce sino en la necesidad de una hegemonía.⁷ En este punto, la práctica discursiva que es el anarquismo no podría alejarse más del populismo que nos propone Laclau. Y es que sustraerse a la dicotomía

4 Véase MARTIN HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona, 1991.

5 Véase OLIVER MARCHART, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

6 Véase OLIVER MARCHART, *Thinking Antagonism. Political Ontology After Laclau*, Edinburg University Press, Edinburgh, 2018.

7 Véase ERNESTO LACLAU y CHANTAL MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 2001.

teoría-praxis propia de la metafísica pasa necesariamente no solo por negar la necesidad de un fundamento último, sino también por llevar al ámbito político tal negación. El enfoque negativo del anarquismo también niega a quienes entienden que el *arché* es contingente, pero a la hora de hacer política —y para Vaccaro el ámbito práctico y, por ende, el político, es el “lugar prioritario de verificación” de cualquier táctica o estrategia política— lo presentan como necesario.

Esta divergencia se plasma también en el rol que ambos autores le conceden a la representación política. Laclau, quien continúa con el paradigma hobbesiano de la representación, ve en esta última una realidad necesaria que permite dar unidad al pueblo, que sin la figura del representante no sería más que una multitud heterogénea incapaz de ejercer la soberanía estatal. A esto es a lo que se refiere Vaccaro con el concepto de “paradigma estatal”. La reducción de los muchos a Uno, fundamento del Estado soberano, cancelaría justamente aquello que Salvo Vaccaro busca reivindicar: la apertura a la alteridad, a la exterioridad, que durante muchos años el anarquismo había dejado de lado, superando así la “cultura auto-referencial” del anarquismo. Por un lado, el dispositivo de la representación funciona cancelando lo múltiple, la diversidad, reduciéndola a unidad, imposibilitando así pensar la diferencia y la pluralidad y, por otro, la separación entre representante y representado da lugar a las jerarquías políticas que confieren ultimidad al actual estado de cosas. Como expone Vaccaro, al contrario de lo que piensa Carl Schmitt, la representación no erosiona la figura del Estado y la idea de la soberanía nacional, sino que le confiere la unidad para que el poder soberano pueda predicarse del pueblo, de la nación, entendida por Schmitt como el “pueblo como unidad política con capacidad de obrar y con la conciencia de su singularidad

política y voluntad de existencia política”.⁸ En última instancia, tal y como muestran los partidarios políticos de la teoría laclauiana, la teoría populista encuentra un peligroso aliado en la idea de nación schmittiana y la correspondiente dialéctica amigo-enemigo,⁹ totalmente incompatible con la voluntad de abrirse a lo ajeno, a la alteridad, que caracteriza al anarquismo de Salvo Vaccaro.

De acuerdo con la voluntad de abrirse a la alteridad, el anarquismo que nos presenta Salvo Vaccaro desarrolla una voluntad de transformación que se presenta como incompatible con una voluntad de poder. Vaccaro entiende, como Foucault, que el poder no puede pensarse solamente en términos sustanciales, sino que debe pensarse también como relaciones de poder. Desde este punto de vista, de lo que se trataría no es de encontrar un modelo de sociedad que, de una vez por todas, elimine el poder político, sino más bien de encontrar prácticas que ir probando y verificando paulatinamente y que tengan por objetivo no la cancelación del poder, sino su control. En este sentido, de lo que se trata es de erosionar aquellas relaciones de poder, intangibles, que se plasman en relaciones de jerarquía, para instituir nuevas prácticas políticas de tomas de decisiones horizontales.

Esto implica, por otro lado, que, aunque el poder no pueda ser eliminado, lo que sí debe desaparecer es la voluntad de poder. La lectura que realiza Heidegger de los escritos póstumos nietzscheanos, aun lejos de ser una interpretación fiel de la filosofía de Nietzsche, nos enseña que la idea de la voluntad de poder conlleva que la esencia del poder siempre es hacerse mayor, sobrepotenciarse. El poder, por sí solo, sin prácticas

8 Véase CARL SCHMITT, *Teoría de la constitución*, trad. de Francisco Ayala, Alianza, Madrid, 1934, p. 209.

9 Véase IÑIGO ERREJÓN y CHANTAL MOUFFE, *Construir pueblo: hegemonía y radicalización de la democracia*, Icaria, Barcelona, 2015.

que lo regulen, sin contrapoderes, se acrecienta. Esto es, voluntad de poder es siempre un *querer-ser-más* poderoso. Por otro lado, esto también implica que, en el momento en el que se rompe con esa dinámica, en cuanto el poder no se acrecienta, comienza a mostrar su debilidad, su incapacidad, en resumen, su impotencia:

El poder es poder solo y mientras siga siendo acrecentamiento de poder y se ordene a sí mismo más poder. Ya el mero detener el acrecentamiento del poder, el mantenerse en un nivel de poder, marca el comienzo de la impotencia. El sobrepotenciarse a sí misma forma parte de la esencia del poder. Surge del poder mismo en la medida en que es orden y, en cuanto orden, se da poder para sobrepotenciar el respectivo nivel de poder.¹⁰

En este fragmento de Heidegger vemos cómo poner límites a la voluntad de poder, impedir teórico-prácticamente que se acreciente es mostrar ya de por sí su ilegitimidad, ya que cuando el poder no deviene mayor es cuando ya no convence, cuando ya no impone o hegemoniza su perspectiva. Ilegitimar lo es desfondarlo, incapacitarlo, despotenciarlo. Esta sería una de las tareas del anarquismo.

Todo ello lo encontramos en la presente edición de *Estudios Anarquistas. Una crítica de los axiomas culturales* de Salvo Vaccaro —autor de, entre otras obras, *Anarchismo e modernità* (BFS edizioni, Pisa, 2000), *Globalizzazione e diritti umani* (Mimesis Edizioni, Milano, 2004) y *Biopolitica e disciplina* (Milano, Mimesis Edizione, 2005). El presente volumen cuenta con un apéndice que incorpora dos capítulos —‘Heterotopías del

10 MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Ariel, Barcelona, 2013, p. 732

discurso anarquista' y 'El agotamiento del ventrilocuo. Afasia democrática y vocalidad anarquista'— que buscan completar las ediciones publicadas hasta la fecha.

Rubén Alepuz Cintas

INTRODUCCIÓN. ANARQUISMO, AÚN.

El objetivo de configurar un anarquismo a la altura de los desafíos teóricos contemporáneos ha conducido a algunos estudiosos y/o militantes del movimiento y del pensamiento anarquista a evocar un post-anarquismo, con la ambigüedad, fecunda o estéril según el caso, del prefijo “post-”, que hace referencia tanto a elementos de continuidad, como a elementos de discontinuidad respecto al sustantivo que lo precede.

La fuente inspiradora de tal movimiento conceptual, que encuentra su reflejo en estrategias de pensamiento y acción, son las dos grandes vacunas teóricas que encontramos condensadas en las categorías de “post-moderno” y de “post-estructuralismo”, de las que se requiere una mínima definición.

La primera categoría nos reenvía a una relectura, que se origina en el ámbito arquitectónico y urbanístico y que se remonta al final de los años sesenta del siglo

pasado, en la que se lleva a cabo una mezcla y una superposición de diversas huellas del pasado, delineando una especie de salida de la modernidad (limitada a las áreas mencionadas) a través de un juego, basado en la citación, de recuperación y, al mismo tiempo, un juego que supera los límites de la modernidad. En el ámbito del saber filosófico, Lyotard ha sido quien ha inaugurado, con gran éxito entre los investigadores y los académicos de todas las áreas del pensamiento humanístico, la categoría de post-moderno. Lo post-moderno vendría a hacer referencia a una salida radical de la modernidad, caracterizada por los “grandes relatos”, esto es, a una especie de filosofía de la historia que viajaba en un sentido horizontal y progresivo sobre conceptos omnicomprendidos, que, al mismo tiempo, reflejaban una idea del ser como una realidad plena y, en tanto que tal, observable, asible en su comprensión del sentido y manipulable en su plasticidad.

Lyotard sostiene que el presente ya no es narrable en su totalidad y organicidad, que los “grandes relatos” ya no son una herramienta para pensar lo real en su totalidad y que, por lo tanto, nos encontramos condenados a observar y narrar fragmentos de la realidad, en la clásica operación de dar sentido (en un conflicto mortal entre hipótesis igualmente arbitrarias), antes que recibir el sentido de una fuente trascendente y, por tanto, tranquilizante, que nos desresponsabiliza. “Dios ha muerto”, había dicho Nietzsche un siglo antes. Su nihilismo no es interpretable a partir de valores en desuso, sino más bien desde la apuesta filosófica que entiende que la nada, y no la plenitud, es, contrastando ferozmente dos mil años de metafísica del ser. Si la nada es, todo es posible, como nos recuerda Dostoyevski, no en un sentido físico, sino más bien moral, político, ligado a una humanidad liberada de la hipoteca divina o destinal.

La condición postmoderna afecta a las principales categorías de la Ilustración: progreso, humanidad y

emancipación. Esto no quiere decir que desaparezcan del horizonte de lo posible y de lo significativo, sino que ya no son obvias, determinadas, necesarias; más bien aparecen como desafíos contingentes, como resultados posibles de conflictos reversibles. En cuanto tales, devienen objetos de conflicto, más que fundamento de cualquier conflicto entre voluntades, intenciones, estrategias, etc.

Dentro de este marco intelectual, el post-estructuralismo se dibuja a través de una filiación parcial que liga los trabajos de Deleuze, de Derrida y de Foucault, quienes elaboran una propuesta de pensamiento que niega la categoría central de estructura, no tanto en relación al tratamiento que hace de ella la dialéctica del marxismo-hegelianismo, sino más bien en relación a la centralidad lingüística y psicoanalítica de Saussure y Freud (donde encontramos también la contribución de Lacan en esta misma dirección).

De esta manera, el post-estructuralismo se pregunta por la consistencia de categorías como “sujeto”, “historia”, “representación”, “poder”, “tiempo” (respecto a la cual se prefiere, por ejemplo, la noción de “espacio”), que en política tienen fuertes reflejos a la hora de elaborar estrategias a partir de puntos firmes. En esencia, se critican los presupuestos de un pensamiento ilustrado y moderno (presupuestos que ya habían sido identificados por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, en plena Segunda Guerra Mundial).

Sin duda, la coyuntura histórica en la que nacen las teorías de la postmodernidad se encuentra marcada por la regresión política del neo-liberalismo, que mina de raíz las certezas adquiridas a partir de los conflictos políticos y sociales del estado de bienestar, relanzando las categorías de riesgo, de incerteza, de precariedad, de fragmentación y de debilidad. Todo ello en sintonía —a menudo contra las intenciones teóricas de los autores— de una cierta deriva post-moderna.

En mi opinión, una reflexión que inaugure un largo y accidentado camino, en vista a una redefinición del pensamiento anarquista, no puede dejar de tener presente estas consideraciones preliminares que orientan el sentido y la dirección a emprender, consciente de que el anarquismo heredero de la Ilustración no es inmune a su “dialéctica”, ni tampoco se excluye de todas las categorías que comparte con la Ilustración. Por supuesto, se puede pensar que el núcleo fundador del pensamiento anarquista no tiene la necesidad de ser redefinido o actualizado, en tanto que elemento que le aporta su identidad, pues se ha mantenido férreo a lo largo del tiempo e inalterado respecto a los principios que lo inspiraron. En cualquier caso, las prácticas anarquistas deben responder a la exigencia de ser calibradas respecto al tiempo presente, sin cambiar ninguna de sus principales categorías. Además, es difícil negar los postulados del anarquismo, mientras que es más fácil criticar este o aquel aspecto organizativo, tal y como ocurrió con los fatídicos hechos de las prácticas anarquistas de la revolución española del siglo XX.

Considero que esta respetable posición es un efecto inconsciente de la trampa metafísica del pensamiento occidental, según la cual existen de manera independiente un núcleo teórico, accesible solo para los adeptos, y su manifestación histórica. El primero sería ontológicamente verdadero y por ende inmutable, mientras que su manifestación histórica sería fenomenológicamente falsable y, por tanto, modificable. Este pensamiento dicotómico, llevado por Descartes desde las nubes de la teoría a la tierra de la ciencia terrestre, traduce irreflexivamente y de manera acrítica el postulado teológico del dogma, el axioma que lo verifica todo y fuera del cual solo existe el error. Las variaciones del dogma son posibles, siempre y cuando sean examinadas por un aparato que trace las fronteras que servirán para delimitar cuándo una variación es

o no es lícita. Este es el destino de cualquier ideología fuerte cuando se pasa del cielo a la tierra. Desearía arrancar al pensamiento anarquista de tal destino y, por tanto, reivindicar la arriesgada transitoriedad — sí, de la metamorfosis de la identidad— no solo de las prácticas históricamente establecidas en el corazón de la conflictividad social, sino también en su forma teórica, no autónoma respecto a las formas de vida que marcaron el pasado, marcan el presente y marcarán el futuro —asumiendo que nos encontramos dotados de instrumentos que dan cuenta de cuáles son los umbrales que separan unas de otras.

Por otra parte, no me parece sostenible considerar que los déficits prácticos del anarquismo más o menos organizado de manera plural no tengan derivaciones y no influyan en las lentes del espacio-tiempo en el que vivimos y luchamos y en su forma teórica, esto es, en su capacidad de pensar según categorías que no son inmunes a las impurezas del presente. El ejemplo de la revolución española, la más alta expresión de un anarquismo que se ha llevado a cabo —aun teniendo en cuenta su carácter fragmentario y su corta duración— revela una disensión teórica no resuelta en torno a la necesidad de la política, a la imposibilidad del anarquismo y a la defensa de que no haya poder político. Incluso podría decirse que tal disputa se da en torno a la contra-institución permanente que se sigue de la ausencia de cualquier poder como elemento identificativo de un anarquismo realizado. En resumen, se trata de cuestiones teóricas y prácticas que se encuentran estrechamente relacionadas y que no nos ayudan a afrontar un pensamiento dicotómico fruto de la herencia metafísica.

Se da una curiosa paradoja en estos tiempos difíciles en los que nos ha tocado vivir. Por un lado, resulta difícil, incluso para el mejor de los optimistas, sostener, en estos primeros años del siglo XXI, un futuro brillante para las

ideas anarquistas, para la difusión de los experimentos libertarios a escala social y para la vivacidad de los movimientos anarquistas más o menos militantes.

Por otro lado, podemos ver signos libertarios desvirtuados por doquier. A veces, incluso somos testigos de cómo algunos de nuestros competidores políticos, a quienes a menudo se les señala el hecho de que no llevan a cabo todo lo que predicán, nos “expropián” algunas de nuestras temáticas. Sin embargo, también hemos de decir que existen prácticas libertarias que se encuentran en un vacío casi general en el que se da una significativa presencia de libertarios organizados, tal vez esporádicamente, pero que son conscientes de su posición en la sociedad en tanto que portadores de proyectos coherentes. De hecho, podemos distinguir a algunos anarquistas, allí donde surgen instancias significativas que reivindican prácticas libertarias, tal vez sin citarlas de un modo tal (como por ejemplo la toma de decisiones horizontales, la revocabilidad de los poderes delegados, los liderazgos difusos, la participación colectiva, etc.), por el exceso de críticas a la no correspondencia entre lo que se dice y lo que se lleva a cabo, descuidando de manera negligente, o incluso de manera consciente, la necesidad de valorar y de reforzar tales prácticas afines (de manera real o en potencia). La consecuencia es que no les dan tiempo a consolidarse y a difundirse por el simple hecho de que prescinden de una consciencia teórica e ideológica. En última instancia, hemos de ser conscientes de que la tensión ética por parte del anarquismo entre los valores y las prácticas solo es reivindicable en los esfuerzos de aproximación, nunca puede ser una condición de coherencia pura y, por ende, angelical.

Nuestra condición material e imaginaria no parece que sea la más idónea para nutrir las ideas anarquistas y las prácticas libertarias a escala social, pues resulta difícil percibir los ecos de una utopía que se realice sin

que sea a costa de perder la alteridad y el excedente que la distingue. La miopía global parece haber cegado toda aquella mirada que no sea corta de miras y que se dirige a los tiempos futuros para conseguir retroalimentar al aquí y al ahora, confiados en que los conflictos que de esta manera se articulan puedan abrir de golpe un horizonte sin dominación capaz de materializarse en grandes segmentos de la sociedad, sino también en poblaciones enteras.

No parece que la situación cambie en otras partes del mundo. Por supuesto, nosotros pertenecemos voluntaria o involuntariamente a la parte rica y poderosa del mundo, y es ilusorio esperar que vaya a producirse un drástico acto revolucionario que sacrifique nuestros propios privilegios. No podemos cometer el error de creer que toda la sociedad va a comportarse igual que el príncipe Kropotkin. ¡Gran parte de la sociedad perdería mucho más que sus cadenas!

Sin embargo, allí donde podemos encontrar condiciones sociohistóricas similares a las de Occidente en los tiempos en los que surgieron las estrategias emancipadoras de la humanidad —dentro de las cuales se incluye el anarquismo— no parece que emerjan claras señales de fuego anarquista y libertario bajo la forma de acciones que busquen iluminar el camino de la insurrección orientada a la transformación cualitativa de la vida para las tres cuartas partes de la población.

Por problematizarlo de otra manera, no hay nada que nos haga pensar que en las civilizaciones y en las culturas en las que vivimos, la gran parte de la población —y, por ende, la parte infeliz, oprimida y explotada de la humanidad— sea capaz de plantar de una manera originaria (y no simplemente de importarla) las malas hierbas, subversivas, del anarquismo y de sus prácticas libertarias, extra-institucionales en el plano político y anti-autoritarias en el plano social.

Esta mala hierba corre el riesgo de ser extirpada (¿o ya lo ha sido?) en la parte más rica e influyente del planeta —pero nuestra propia presencia como nuevos Kropotkin lo desmiente, incluso si nuestros privilegios, involuntarios pero reales, implican un aislamiento progresivo y la irrelevancia en los hechos y en los proyectos de construcción de una sociedad diferente—. Al mismo tiempo, lo que encontramos en la parte mayoritaria —en la que viven aquellos que deberían ser, en tanto que pobres y oprimidos, no solo los referentes, sino también los protagonistas de la futura revolución social planetaria— es su completa sujeción a la masacre de la guerra permanente contra el terror. Se encuentran también sujetos al oportunismo político del terror de las sectas religiosas fanáticas y fundamentalistas de todos los credos, a la miseria producida por el sistema económico global, al goteo lento de enfermedades tratables y de sustancias contaminantes. Frente a todo esto, el anarquismo, desgraciadamente, *no* puede darse como una promesa que solucionará todos los males del mundo.

Sin embargo, una reflexión sobre el neo- o el post-anarquismo, como quiera llamársele —resulta superfluo cualquier matiz que queramos darles a los prefijos neo- y post-, pues tales matices encuentran su raíz en las estériles disputas del postmodernismo de los años ochenta—, no puede limitarse a imponer a las generaciones futuras modelos organizativos vetustos. En tales modelos encontramos el bloqueo de algunas categorías cruciales del pensamiento político, la falta de claridad del análisis interpretativo, la poca propensión al riesgo, la renuencia a abandonar una especificidad tranquilizadora para medirse con la alteridad y con una exterioridad a menudo hostil. Tampoco podemos responsabilizar, desde el escenario que nos proporciona el presente, a los comportamientos colectivos de generaciones de

militantes por la marginación de la política anarquista —tanto en una escala individual y testimonial como en una escala coordinada y organizada—.

En otros términos, los límites históricos de la hipótesis anarquista no solo conciernen a la historia y la política de los y las anarquistas de carne y hueso, sino que también se refieren a la teoría política que se encarna en esos cuerpos históricos, en el complejo y recíproco juego entre la teoría y la práctica que, aunque diferenciadas, viven la misma vida, para lo bueno y para lo malo.

Una de las preguntas que debe hacerse el anarquismo, considerado como pensamiento y como acción, es cómo podemos hacer en el siglo XXI para estar en el mundo con voluntad de transformarlo, pero sin una voluntad de poder, y al mismo tiempo alejarse de algunos presupuestos típicos de la seguridad ilustrada: un sujeto histórico (destinado, por razones ideales o por su posición material, a un objetivo tal), una linealidad progresiva que implique al mismo tiempo una ruptura revolucionaria, la misma hipótesis de una ruptura definitiva (sea o no violenta) a través de un gran evento como la *grand soir*, la consistencia teórica de la misma idea de una sociedad pensable a través de una tabla de ideas utópicas, la plausibilidad y la desiderabilidad de una sociedad anarquista que sea el final del progreso evolutivo de la historia de la humanidad y la hipótesis de una política sin Poder (institucional) y de una comunidad social compuesta por relaciones sociales en la que las relaciones de poder penetran sin ser intangibles.

La rotación axial de esta transformación del pensamiento anarquista no debe medirse solo en clave normativa, esto es, en su capacidad de encontrar una nueva forma de pensar la teoría y la práctica anarquista, sino también en clave analítica. Esto quiere decir que debe ser capaz de usar unas nuevas lentes que interpreten lo real dándole un sentido tal que nos permita calibrar una presencia práctica y teórica capaz de aprovechar las

oportunidades que se ofrezcan, también en relación con estrategias y tácticas organizativas que responden a una medida más pequeña.

Cualquiera de los dos prefijos subraya, por tanto, un esfuerzo de reelaboración sostenido por instrumentos de análisis y de agitación conflictiva que adquieren un sentido inédito en tanto que se declinan de una manera diferente, de acuerdo con diferentes reglas gramaticales y léxicas. Estos, por otro lado, se encuentran cargados de una memoria que no se encuentra relegada ni a la simple conmemoración, ni al olvido propio de la *tabula rasa*. Se tratarán de herramientas tomadas en préstamo a otras formulaciones del pensamiento crítico y radical, pues es necesario saber recoger toda instancia libertaria, allí donde se encuentre. En resumen, debe tratarse de una brújula que nos guíe en mar abierto, un mar lleno de trampas, pero al mismo fascinante en lo referente al reto que supone.

Sin lugar a dudas, la naturaleza plural que se deriva de la constitución misma del anarquismo, mejor dicho, de los anarquismos, atenúa la sensación de que esto se trata de algo *inédito*. Esta sensación, tal vez por un exceso de entusiasmo ante una nueva hipótesis doctrinaria, flota entre sus partidarios, favoreciendo a quienes localizan en la enciclopedia del pensamiento anarquista aquellos matices clásicos que, en retrospectiva, podrían leerse en un sentido tal que se postulan como anticipadores de lo contemporáneo.

Se tratará, por tanto, de revisar críticamente y sin dogmas algunas de las categorías básicas del pensamiento emancipador moderno, con el objetivo de realizar un oportuno giro teórico que pueda incidir en las ideas y en el rumbo del siglo XXI. Sin ningún tipo de nostalgia, sin temor a quedar huérfanos, pero con la lucidez de arriesgar una identidad tal vez anquilosada por la mera repetición, prisionera en tanto que ya ha sido digerida, tal vez sin que nos demos cuenta, por el *statu quo*.

Existen tres desafíos que el siglo XXI le lanza a la modernización del pensamiento anarquista: el poder, la subjetividad y la revolución.

Más de cincuenta años después de todo lo que implicó el 1968, no podemos seguir pensando el poder desde un punto de vista moral, como si se tratase de un recurso totalmente exterior a la voluntad y a las capacidades humanas: este se da no solo en sus dimensiones típicas instituidas, como signo y como moneda de cambio en las instituciones políticas y sociales, sino que sobre todo se alimenta moviéndose en los intersticios de circuitos que responden al ámbito microsocia, e incluso individual —tal y como nos recuerda el psicoanálisis de las dinámicas sociopolíticas (Castoriadis)—. Dado que el poder se asienta en la misma voluntad humana que anima a los individuos y en sus capacidades, permanece impermeable a cualquier elección ideológica. Todo el mundo ha experimentado en algún momento un involuntario ejercicio de poder, incluso aquellos que, debido a sus elecciones ideológicas y a sus compromisos políticos, se creen blindados a la voluntad de poder. En última instancia, el feminismo siempre se ha esforzado en hacer ver que el poder no es una cuestión externa a las relaciones de pareja y al género. En este sentido, el poder se revela como una bestia a ser controlada, más que a ser cancelada. Esta posibilidad de contención se encuentra estrechamente ligada con el hecho de que la humanidad puede hacer cualquier cosa. Por otro lado, es en esta misma capacidad donde vive la posibilidad de instituir relaciones de poder verticales, jerárquicas y coercitivas. La antítesis de esto no consiste en la abolición de las relaciones de poder, sino en una de-formación que las torne más fluidas, horizontales, basadas en el consenso, reversibles y que impida su cristalización y su sedimentación en instituciones de dominio. Solo a partir de esta perspectiva será posible elaborar un proyecto social privado de instituciones de dominio

que impidan el conflicto entre hipótesis experimentales de organización de la sociedad, bajo la forma de reglas negociadas y siempre reversibles, de acuerdo con ideas de autotransformación de la sociedad que sean mutables y compartidas.

Una cierta Vulgata, no atribuible al *corpus* doctrinario del anarquismo, considera a la clase oprimida como el sujeto revolucionario. Sin embargo, hoy es evidente que las víctimas de la carnicería global producida por el Estado y el capital se encuentran fragmentadas, constituyéndose como realidades heterogéneas diferenciadas en función del contexto social. Por lo tanto, no sirve de nada identificar *a priori* a una parte privilegiada de la sociedad que vendría a encarnar el proceso de ruptura cualitativa de lo existente, en función de una visión dialéctica de la historia, desmentida por los hechos, que, para ser honestos, los clásicos militantes del anarquismo histórico nunca han considerado con la rigidez propia del marxismo heredero de Hegel. Una reflexión crítica sobre la subjetividad debe partir de la unidad del sujeto histórico encarnado en los cuerpos de los individuos, categoría a la que hay que contraponer la noción más matizada de singularidades que conviven en el marco identitario de un mismo individuo. Después de Freud resulta ingenuo pensar en el individuo como si se tratase de un solo cuerpo con una sola razón y una sola sensibilidad: la existencia del inconsciente nos pone en alerta de un abismo insondable que dirige y orienta nuestras acciones y nuestro pensamiento. Además, “singularidades” es una noción que se encuentra más preparada para relacionarse con la alteridad, evitando, por así decir, la idea de un individuo concebido a partir de una identidad estable en gran parte heredada y esculpida por factores pseudocognitivos y pseudoculturales que mortifica la posibilidad que cada uno de nosotros tiene de modelarse, con dificultad y a través del conflicto, una singularidad única y específica, transformable poco a poco.

Finalmente, en lo que respecta al lugar mítico de la revolución entendida como un gran evento de transformación de la calidad de la vida, los fracasos de la historia nos muestran cómo las principales transformaciones cualitativas han seguido cursos con tiempos y dimensiones distintas, en los que las rupturas —más o menos violentas según el caso— y los resultados se han logrado a partir de conflictos cotidianos que han sucedido sin una necesaria continuidad —un poco como anticipaba proféticamente el gradualismo malatestiano—. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que, *chez nous*, la revolución siempre ha asumido la figura emblemática de un instrumento que permite el advenimiento del anarquismo en la tierra y no como el mito idolatrado del evento por el evento mismo, como una catarsis necesaria que presagia el advenimiento del fin de la historia y del conflicto. La idea de una sociedad anarquista que no se da de una vez por todas en el momento sublime de la revolución social es lo que nos invita a reflexionar sobre una renovada teoría anarquista. Esto se vuelve indefendible si queremos poner un punto final a los acontecimientos humanos, recuperando una cierta teología política de la que se derivan algunas de las categorías del pensamiento político ilustrado. Tales categorías serían capaces de definir una serie de reglas para la libertad que se resumen en una serie de elecciones y prácticas anarquistas: rechazo de la jerarquía, de la coerción, de la verticalidad en los procesos de toma de decisiones, plena libertad en la formación de la voluntad de actuar y pensar, igualdad en la diferencia con respecto a las capacidades singulares y a las oportunidades y a las *chances* del modelo de vida que cada uno elija, etc.

Sin duda, es posible vislumbrar cuáles son los límites de este “nuevo” modo de orientar el pensamiento anarquista. Al estudiar a los autores que tratan el anarquismo contemporáneo, nos encontramos ante una incapacidad a la hora de leer el mundo real que

nos rodea, con el objetivo de identificar en el espacio y en el tiempo las líneas de quiebre y los horizontes que se abren. Un análisis de todo esto es indispensable para poder prosperar con una alta probabilidad de éxito en el panorama de los *competitors* políticos y sociales. Es necesaria una estrategia que sea capaz de proponer de manera eficaz las hipótesis teóricas y las prácticas experimentales propias de cariz libertario. El nudo entrelazado entre la teoría y la práctica adquiere una nueva profundidad, no en relación con la antigua distinción que establece que en la práctica no hay cabida para la teoría y que esta desconoce la práctica, sino más bien todo lo contrario. A menudo, las prácticas interiorizan elementos teóricos y doctrinarios de los que no pueden liberarse cuando resulta necesario hacerlo, perpetuando esta situación hasta el infinito, sin caer en la cuenta de que basta con adoptar una nueva mirada teórica para deshacerse de un disfraz que ya no sirve. Y de manera análoga, a menudo una teoría se alimenta, de manera inconsciente, de prácticas consolidadas, conectadas con los procesos histórico-materiales que vieron nacer a la teoría, sedimentando cierta inercia, cuando, para revitalizar una visión teórica, sería suficiente con adoptar prácticas diferentes, facilitando así una lectura completa, diagnóstica y terapéutica, gracias a un refinamiento de las categorías conceptuales que abren nuevas dimensiones de pensamiento que puedan superar el *statu quo*.

¿Podrá el anarquismo del siglo XXI rearticular el pensamiento anarquista y libertario para hacer que este tenga lugar en la cultura y en el imaginario de la sociedad? ¿Será suficiente con una narración contextual y *up to date* que presente al anarquismo como el mismo y al mismo tiempo como diferente, sin someterlo a modas efímeras, sino más bien siendo capaz de comprender la articulación contemporánea entre prácticas y estrategias de poder heterogéneas? ¿Se modificará el *léxico* del anarquismo o se intervendrá en algunos aspectos de su

gramática básica? ¿Podemos pensar y esperar que la mirada anarquista se emancipará de los topos culturales de los que surgió para abrazar las diferencias planetarias, sin postular, en el seno de sus valores y categorías, una visión universal hegemónica y para identificar las instancias libertarias y antiautoritarias, en las formas diversas en que se presentan?

Este es el desafío que se nos impone, más allá de los modestos resultados que se derivan de las contribuciones ofrecidas a continuación. Si no aceptamos tal desafío, habremos de resignarnos a presenciar cómo el anarquismo queda integrado y, como consecuencia de ello, se desvanece de una manera que jamás pudimos llegar a temer. Sabemos, por tanto, desde dónde debe comenzar nuestro viaje a la utopía, para reinstalarla en los lugares más vibrantes de la existencia.

UNO

POR UNA CRÍTICA DE LA AUTORIDAD

Desde luego, todos los hombres, mientras les queda algo de humanidad, si se dejan someter, lo hacen o forzados o engañados.

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*

UNA SOMBRA PARADÓJICA

Tertium datur? Como se sabe, Hannah Arendt es notoriamente conocida por ser una de las principales teóricas de los totalitarismos del siglo XX, especialmente en relación a su magistral distinción entre los regímenes autoritarios en los que los espacios de libertad y los derechos se encuentran circunscritos y delimitados en un grado cada vez mayor hasta existir en la dimensión de lo efímero, y los regímenes totalitarios en los que la libertad y los derechos son, sustancial y formalmente,

reducidos a la inexistencia. Sus conocimientos teóricos no son solo fruto de su innegable capacidad analítica, sino que también son fruto de su experiencia vivida, tanto en suelo europeo como americano, que eligió como morada de su pensamiento.

Como consecuencia de ello, suena un tanto paradójica su afirmación según la cual la autoridad ha desaparecido de la esfera política en la segunda mitad del siglo XX, en la que encontramos todo tipo de regímenes autoritarios. La evolución de la política en la modernidad ha provocado la desestabilización de todos los valores ligados a la tradición. Pero esta no es sino el ancla inamovible a la que se amarran los criterios de todo poder político que, deseando darse una pátina de legitimidad, quiere sustituir la economía de la violencia y de la fuerza física monopolizada por el reclamo a la autoridad de la tradición.

El síntoma más significativo de la crisis, el que indica su hondura y gravedad, es su expansión hacia áreas previas a lo político, como la crianza y educación de los niños, donde la autoridad en el sentido más amplio siempre se aceptó como un imperativo *natural*, obviamente exigido tanto por las necesidades naturales (la indefensión del niño) como por la necesidad política (la *continuidad* de una civilización establecida que *solo* puede perpetuarse si sus retoños transitan por un mundo preestablecido, en el que han nacido como forasteros).¹¹

De hecho, lo moderno se caracteriza como tal precisamente por la subversión de cada vínculo heredado de la tradición, que pierde, aunque no del todo, su fuerza pedagógica, en tanto que la historia deviene un campo de

11 HANNAH ARENDT, '¿Qué es la autoridad?' [1958, pronunciado oralmente en el 1956], *Entre el pasado y el futuro*, trad. de Ana Luisa Poljak Zorzut, Ediciones Península, Barcelona, 1996, pp. 101-102 (las cursivas son mías. S. V.).

batalla destinado a definir *pro tempore* qué aceptar del pasado y qué relegar al olvido —hasta la próxima vez que todo ello se revise, por supuesto.

Sin embargo, Arendt se descubre como demasiado moderna en este sentido, como si la interrupción de la memoria histórica, propugnada por el *niño*-Nietzsche hubiese ya desplegado sus efectos supuestamente beneficiosos sobre una humanidad liberada del lastre de una tradición acrítica. Por el contrario, la fenomenología esbozada por Kojève, a pesar de su esquematismo, nos muestra cuánto peso de la herencia tradicional todavía se encuentra presente, transmitiéndose en lugar de verse traicionada. Los tipos de autoridad descritos, más allá de los nombres propios con los que son denominados, hacen referencia a una serie de instituciones sociales que todavía son lo suficientemente plásticas como para forjar y producir modelos y estilos de vida puntualmente en sintonía con las pulsiones de autoridad, de las que son portadores y gracias a las cuales realizan las formas bajo las cuales la política se da.

Si la autoridad coincide, en cierto sentido, con el dominio del tiempo eterno, como sugiere Kojève,¹² cada vez que se afirma que “esto es así porque así debe ser”, lejos de tratarse de un abuso conceptual —el paso del ser al deber ser— esto nos reenvía a un *topos* que, a pesar de haber sido efectivamente sustraído de la luz, inunda de luz todo lo que lo rodea, cegando toda función racional. Hasta qué punto esto es válido también en la transmutación que se ha llevado a cabo en el sistema judicial, que se refugia tras la escena de la producción política de la ley, es visible en la cotidiana *injusticia* celebrada en los tribunales. De hecho, es el mismo

12 ALEXANDRE KOJÈVE, *La noción de autoridad*, trad. de Heber Cardoso, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, p. 62.

Kojève quien nos recuerda que la justicia debería ser el presupuesto fundacional del estado y no un mero efecto contingente.

De esta manera, y siguiendo la línea hermenéutica de la secularización operada por la modernidad, los elementos de *autenticidad* y de *indiscutibilidad*¹³ de cuya ausencia se lamentaba Arendt, como prueba de la desaparición de la autoridad del panorama político, han sido anestesiados y suturados siguiendo un doble movimiento.

Por un lado, la pérdida de *autenticidad*, que confería *ipso facto* autoridad, se ve superada por la incontrolada proliferación de simulacros que, en la producción y reproducción de signos y sentidos polimorfos, renueva sin ser consciente de ello un régimen semiótico y semántico de autoridad que configura los términos espacio-imaginarios de un pensamiento delimitado y circunscrito. Sus sedimentos, a pesar de no hundirse en un ahora insostenible, cuando no risible, no dejan de producir efectos reales.

Por otro lado, la *indiscutibilidad* se ha deslizado desde un espacio protegido e inaccesible, que ahora se encuentra plagado de críticas, hacia una dimensión axiomática que vincula lo pensable y lo decible, estando el primero regulado por la primacía de lo visible y lo segundo por la primacía de lo repetible. Lo axiomático suprime lo temporal, que permitía pensar la utopía como una posible *eu-cronia* de la emancipación, para trascender hasta la esfera del *perpetuum mobile*, evidenciado por las nuevas autoridades de *gobierno*.

En última instancia, tal y como nos recuerda Kojève, la sublimación de la fuerza bruta de la figura de Dios da lugar a la legitimidad del poder político, en este caso equivalente a la autoridad política en sus diversas declinaciones. Hoy Dios reaparece en la escena política

13 HANNAH ARENDT, '¿Qué es la autoridad?', *op. cit.*, p. 101.

no solo como un factor de movilización en los países postcoloniales, sino, sobre todo, en el mismo corazón de Occidente, en forma del dinero que pone el estigma de la deuda a los vivos como una medida de autoridad sobre la vida.

UN EQUÍVOCO FATAL

Es una opinión compartida de manera unánime el hecho de que existe una diferencia cualitativa entre la autoridad legítima y la fuerza violenta de un poder político ilegítimo. A mayor es la violencia, menor es la autoridad, pues esta se caracteriza precisamente por una obediencia diferente: aquella que surge de manera espontánea del reconocimiento de las buenas razones sostenidas por la autoridad. De hecho, tal es la adhesión espontánea a las razones de los otros presentadas por la autoridad que, estrictamente hablando, no debería hablarse de obediencia, sino de adhesión. Por ello, hay quienes definen la autoridad, siguiendo cierto paternalismo, como una fuente de buenos consejos.¹⁴ Aquí nos encontramos con la figura del padre examinada por Kojève, cuyas características teológicas son demasiado evidentes para autorizar de manera plena la dosis de violencia que caracteriza a todo paternalismo.

Pero, ¿podemos estar tan seguros de que haya, entre autoridad y violencia, una brecha que marque una total discontinuidad? ¿O de lo que se trata es de un umbral con diferentes grados? Por un lado, que no se ejerza la fuerza en el ejercicio de la autoridad no excluye la posibilidad de que se ejerza en diferido, en caso de que no se renueve la adhesión espontánea en cada *encantamiento*. Por otro

14 Un ejemplo de ello lo encontramos en Claude Lefort, a propósito de un tratado pedagógico de Leon Battista Albertir, quien defendía una posición humanista [traducción española en CLAUDE LEFORT, *El arte de escribir y lo político*, trad. de Esteban Molina González, Herder, Barcelona, 2007].

lado, la posición de autoridad desde la que se establece un orden de discurso presupone constitutivamente un capital previamente acumulado con éxito, pues el ejercicio de la autoridad, que debe ser diferenciado del ejercicio de la violencia, puede darse en un contexto social marcado por la división entre gobernantes y gobernados.

Arendt habla de un “orden autoritario que siempre es jerárquico”,¹⁵ esto es, de una “asimetría”¹⁶ social que impide pensar la obediencia como una adhesión espontánea, pues este es el fruto de una discusión entre iguales sobre la base de un *logos* común y de las mismas facultades retóricas y competencias racionales. Aquello a lo que nos referimos como “espontáneo” no es un hecho natural, suponiendo que todavía podamos hablar de naturaleza, sino una operación discursiva que registra un efecto hegemónico capaz de disimular la fuerza ejercida *in re ipsa*, en este caso en la predeterminación de la división entre gobernantes y gobernados. Ninguna teoría debería subestimar el impacto que tienen las tecnologías con una alta capacidad persuasiva —presentes hasta en nuestra intimidad— sobre los métodos de producción de sentido compartido. Además, el hecho de que, cuando se suele reconocer a la autoridad, no se haga mediante un acto consciente, responde a una razón táctica que no

15 HANNAH ARENDT, ‘¿Qué es la autoridad?’, *op. cit.*, p. 102. Myriam Revault d’Allonnes tipifica esta posición de Arendt, que entiende que la autoridad no implica ni coerción ni persuasión, como una “*dyssimétrie non hiérarchique*”, dando por sentado que el reconocimiento de su propia posición fija e inamovible en el seno de una relación asimétrica coincide con el reconocimiento de la equidad de estas mismas posiciones. Incluso en una sociedad conservadora absolutista no existe tal reconocimiento, que siempre se produce estratégicamente y se apoya en el recuerdo de la violencia legítima. De lo contrario, no se entendería la diferencia entre la servidumbre voluntaria y el reconocimiento (REVAULT D’ALLONNES, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, trad. de Estela Consigli, Amorrortu, Buenos Aires, 2008).

16 BRUCE LINCOLN, *Authority: Construction and Corrosion*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

implica ningún tipo de pretensión de veracidad, a no ser que “esa renuncia *consciente* a la ‘reacción’ produce al mismo tiempo la *ilusión* de una ‘autoridad’ *sui generis* de la Mayoría. Pero solo es una ilusión, pues esa renuncia *consciente* no puede ser calificada como *voluntaria*”.¹⁷

Si la diferencia conceptual entre autoridad y fuerza bruta es aceptable, esto no debe excluir la tarea teórica de desarrollar un enfoque que señale la violencia siempre presente en todo orden jerárquico, pues tal diferencia puede hacer olvidar el substrato material y simbólico que encontramos tras la división entre gobernantes y gobernados a la que nutre. De hecho, el uso de la fuerza por parte de autoridades legítimas en casos de excepción, cada vez más “fisiológicos” y permanentes (a diferencia del modelo de Schmitt, optimista sobre el recurso efectivo del estado de excepción), no sorprende a nadie. La pretensión de la autoridad de producir una obediencia espontánea reposa sobre una economía de la violencia, cuyo papel en la construcción de esferas de legitimidad que tienen por objetivo proteger la autoridad establecida fue analizado por Weber, ya sea bajo un cierre de todos los medios que puedan servir a los competidores del “monopolio”, ya sea en forma de un sutil y perverso juego de chantaje subliminal —que estaba siendo identificado por su contemporáneo Freud— o bajo la forma de usos homeopáticos disuasorios.

Weber sostiene que existe una “compenetración” entre un poder fundado sobre la “influencia” dominante del cálculo utilitarista en una relación económica asimétrica, pero formalmente libre, y un “poder de ordenar y de ser obedecido” que caracteriza al poder político, administrativo o familiar.

Pero como también la relación de subordinación política puede ser libremente aceptada y hasta cierto

17 ALEXANDRE KOJÈVE, *La noción de autoridad*, op. cit., p. 62.

punto libremente perdida [...] el tránsito a la forma de relación autoritaria (por ejemplo, de los esclavos) enteramente involuntaria y para los sometidos completamente insoluble, es también fácil y posible. Por naturaleza, inclusive en toda forma de relación autoritaria basada en el deber existe, por lo mismo que se obedece, una cierta proporción mínima de interés, un móvil inevitable de obediencia. Todo aquí es, por tanto, variable y fluctuante.¹⁸

Por lo tanto, lejos de señalar el colapso de la autoridad, el ejercicio de la violencia por parte de la autoridad legítima traza un gradiente de umbrales, tan indefinidos e infinitos como las fuentes del conflicto político, que están, sin embargo, delimitados por las formaciones soberanas destinadas a perpetuar la división original entre dominantes y dominados.

UNA ILUSIÓN BENÉVOLA

La tesis según la cual la autoridad implica la menor violencia posible, incluso ningún tipo de violencia, en tanto que resultan incompatibles por su misma razón de ser, coloca estos dos conceptos no en dos planos verticales separados, sino en el mismo espectro de deslizamiento. Esta topología de la autoridad produce un efecto óptico alrededor de la estructura conceptual —y empírica— dentro de la que se encuentra la autoridad: la división

18 M. WEBER, *Economía y sociedad*, trad. de José Medina Echavarría, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1944, p. 698. Weber sabe que el concepto de autoridad no puede servir como un recurso mágico para paliar la imposible separación entre autoridad y violencia. Unas páginas más adelante revela la falacia del poder legítimo: “El hecho de que el fundamento de la legitimidad de esta forma de dominación no sea una mera cuestión de especulación teórica o filosófica, sino que da origen a diferencias reales entre las distintas estructuras empíricas de las formas de dominación, se debe a ese otro hecho general inherente a toda forma de dominación e inclusive a toda probabilidad en la vida: la *autojustificación*”. (p. 705. Las cursivas son mías. S. V.).

entre gobernantes y gobernados. Esta división se elimina y, en su eliminación, surge su internacionalización, presentada como una segunda naturaleza, como un hecho eterno. Todo ello ocurre de la misma manera con la muerte, cuyo miedo anticipado y revivido momento tras momento ha servido a generaciones de élites que buscaban una afirmación soberana que consolide un poder logrado mediante el uso de la fuerza y el engaño, tal y como recoge la tradición que va de Maquiavelo a Godwin.

La *liaison dangereuse* entre el “poder de dar órdenes y el deber de obedecer” en la formulación weberiana se da una ambigüedad conceptual propia de toda pretensión de autoridad que busca ser reconocida como legítima, reconocimiento que no se da de manera automática. De hecho,

reivindicar autoridad significa reivindicar el derecho a ser obedecido. Entonces, ¿qué significa *tener* autoridad? Puede significar estar en posesión de este mismo derecho, o verlo reconocido y aceptado por aquellos a quienes se dirige. El término ‘autoridad’ es ambiguo, pues tiene dos significados: uno normativo y uno descriptivo. Pero, incluso su significado puramente descriptivo se refiere a reglas y obligaciones, naturalmente, aunque se limita a *describir* lo que los hombres creen que deben hacer y no *afirma* que deban hacerlo.¹⁹

Esto, por otro lado, se da mediante la internacionalización de la estatalidad.

19 ROBERT PAUL WOLFF, *In defense of anarchism*, Harper and Row, New York, 1970, p. 4. Para la discusión sobre la negación de la autoridad en la doctrina anarquista y sobre su declinación en sentido estético, epistemológico y moral: *Anarchism*, ed. de J. Roland Pennock, J. W. Chapman, New York University Press, New York, 1978. Para una obra más reciente: P. MCLAUGHLIN, *Anarchism and Authority*, Ashgate, Aldershot, 2007.

La ilusión consiste en la creencia de que un orden jerárquico no representa la condensación de un proceso de violencia ejercida de varias formas, no solo militar, sino también, y sobre todo, política. La concepción tradicional de la autoridad, contrapuesta con la fuerza bruta del poder político, olvida las prácticas y los discursos anteriores que han conducido a la resignación ante el orden establecido y al primado del orden jerárquico. Este es el presupuesto de la idea que afirma que la autoridad se encuentra separada de cualquier violencia, por la simple consideración de que ya se ha apropiado de ella mediante un imaginario que destituye del sentido común la dimensión constituyente a favor de lo ya instituido, como bien señala Castoriadis. De hecho, la dialéctica que se da entre lo instituyente y lo instituido, aunque a veces pone al primero por encima del segundo, siempre acaba por priorizar al segundo. Concretamente, debe conducir a la institucionalización de cualquier proceso de transformación cualitativa del orden existente, de cualquier ruptura, cuyos efectos tienen que recomponerse en el orden jerárquico. De lo contrario, la comunidad se volvería insostenible. Y esta violencia, excluida del léxico de la autoridad, encaja perfectamente en la gramática política de la dominación.

Esta ilusión también ha introducido una serie de matices semánticos que hacen que la palabra *autoridad* resulte ajena a la violencia, ya sea coercitiva y amenazante o sutilmente evocada. Quiero referirme a la diferencia existente entre autoridad y autoridad de competencias, con la intención de indicar con esta última la adhesión convencida y espontánea que es fruto de un argumento razonable fundado en propuestas, ideas, modelos, prácticas y discursos avanzados de acuerdo con criterios basados en las competencias y experiencias del sujeto.²⁰

20 Dado que no existen dos términos en castellano que puedan traducir fielmente la diferencia que existe entre los términos italianos *autorità* y

Como si esta pudiese ser neutral respecto al acceso y la posesión de *saberes* y *saber hacer* que constituyen las técnicas discursivas desarrolladas durante la evolución del inseparable vínculo entre conocimiento y poder, tal y como nos enseña Foucault.

Veinte años antes de Foucault, Arendt ya había señalado lo problemático que es pensar la autoridad política basándose en el modelo de competencias, mostrando la falsedad de esta perspectiva.

Al mismo tiempo, la analogía planteada con la fabricación y las artes y artesanías da una oportunidad muy bienvenida de justificar el que, de otra manera, sería un uso discutible de ejemplos y casos tomados de actividades en que se requiere cierto conocimiento y especialización. Aquí el concepto del experto integra el mundo de la acción política por primera vez, y se considera que el político está en condiciones de ocuparse de los asuntos humanos del mismo modo en que el carpintero está en condiciones de hacer muebles o el médico de curar enfermos. Conectado muy de cerca con esta elección de ejemplos y analogías está el elemento de la violencia [...].

Sin embargo, en nuestro contexto tiene una importancia máxima el hecho de que un elemento de violencia está inevitablemente ínsito en todas las actividades de hacer, fabricar y producir, es decir, en todas las actividades por las que los hombres se enfrentan de manera directa a la naturaleza, para distinguirlas de actividades como la acción y la palabra que, en su origen, están dirigidas a los seres humanos. La obra construida por el artífice humano siempre implica que se haya hecho cierta violencia a la naturaleza: matamos un árbol para tener leña y tenemos que violentar esa materia prima para hacer una mesa. [...]

autorevolezza, hemos escogido traducir *autorevolezza* por “autoridad de competencias” [Nota del traductor].

Si la república ha de ser hecha por alguien que sea el equivalente político de un artesano o artista, según una *techné* establecida y según las normas y medidas válidas en este “arte” particular, el tirano es el que está en la mejor posición para lograr esa meta.²¹

Hoy es aún más evidente que la posesión real o presunta de habilidades o técnicas específicas y especiales que dan lugar a la relación jerárquica entre los que saben y los que no saben, entre quienes son capaces y quienes no lo son, no se deriva de una disposición natural de las cosas. Se trata, más bien, del resultado de la organización de una sociedad dada y de sus instituciones, así como del resultado inmediato, pero irónico, de un conflicto que se da en torno al nexo saber-poder. Este análisis puede hacer sonreír si lo aplicamos al fontanero que se encarga de arreglar el lavabo. Pero es suficiente con volver nuestra mirada a las acciones, nada neutrales, de un gobierno que se presenta como técnico y profesional y, por tanto, como neutral en *relación* con la decisión política, mistificando así su fuente de autoridad y ejerciendo tal autoridad en medio de una confusión artificial. Desde este punto de vista, las perspectivas de Arendt y Foucault convergen.

UN TENAZ MISTICISMO

Myriam Revault d'Allones concuerda con Arendt en relación con la dimensión *temporal* de la autoridad en la antigua Roma: la tradición, sacralizada, sellaba la reproducción del vínculo social que mantuvo unida la sociedad y las instituciones de Roma a través de los siglos ofreciéndose como una “matriz” generativa.²² Pero

21 HANNAH ARENDT, *¿Qué es la autoridad?*, *op. cit.*, pp. 121-122.

22 REVAULT D'ALLONNES, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, *op. cit.*, pp. 30-39. La lectura de Kojève es explícita en el texto.

esta autoridad de la tradición ha sido socavada por el ansia innovadora de la modernidad y por la concepción dinámica del tiempo que de ella se deriva. De hecho, Kojève enfatiza (y después de él también Koselleck) cómo la autoridad también se nutre de la temporalidad típica de la modernidad, esto es, del futuro, del porvenir, bajo la forma de proyecto, a menudo político, que enciende la imaginación y, por tanto, anima ciertos movimientos sociales, manifestando así una evidente vocación autoritaria —que puede caer bajo la autoridad basada en la experiencia, así como en aquella basada en las competencias.²³ En cierto sentido, la autoridad de la tradición ofrecía la *certificación* de una autorización, la modernidad *efectúa* una especie de autolegitimación por parte de una autoridad que ha encontrado una fuente de justificación que no recurre al pasado, sino que se orienta hacia el futuro: “Con la idea de progreso, el hombre se *autoriza* a sí mismo”.²⁴

Por todo ello, el dominio del tiempo, en sus aspectos simbólicos e imaginarios, viene a representar la vocación íntima de la autoridad, llegando a desbordar los límites que la modernidad ha planteado a lo largo de su evolución en las diferentes esferas a partir de las cuales se articulan nuestras sociedades, tal y como nos muestra Luhmann. Se trata de un comportamiento intrínseco a la estructura constitutiva de la autoridad. Los verbos *certificar*, *autorizar* y *efectuar* dan cuenta de que Benveniste tenía razón al afirmar que, lejos de constituir una substancia

23 “No es, entonces, la Eternidad en tanto tal, sino las *acciones* de carácter *eterno*, las que tienen Autoridad. Ahora bien, una acción es ‘eterna’ cuando está ‘fuera’ del tiempo (es decir, cuando es independiente de las condiciones creadas por el Pasado, el Presente o el Futuro) como cuando es de ‘todo tiempo’ (es decir, el Presente, el Pasado y el Futuro)”. (KOJÈVE, *op. cit.* p. 74).

24 REVAULT D’ALLONNES, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad, op. cit.*, p. 131.

que alguien posee en virtud de alguna característica que le es propia, *la autoridad es un efecto de plusvalor, un proceso de plusvaloración.*

Se sigue traduciendo *augeo* por “aumentar”; es exacto en la lengua clásica, pero no al principio de la tradición. Para nosotros, “aumentar” equivale a “incrementar, hacer mayor *algo que ya existe*”. Ahí está la diferencia, no percibida, con *augeo*. En sus empleos más antiguos, *augeo* indica no el hecho de incrementar lo que existe, sino el acto de producir fuera de su propio seno; acto creador que hace surgir algo de un medio nutricio y que es privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales, no de los hombres. [...]

Se califica de *auctor*, en todos los dominios, a aquel que “promueve”, que toma una iniciativa, que es el primero en producir alguna actividad, aquel que funda, aquel que garantiza y, finalmente, al “autor”. La noción de *auctor* se diversifica en muchas acepciones particulares, pero se une claramente al sentido primero de *augeo*, “hacer salir, promover”. Por ahí el abstracto *auctoritas* abarca su valor peno: es el acto de producción, o la calidad que reviste el alto magistrado, o la validez de un testimonio o el poder de iniciativa, etc., cada vez en relación con una de las funciones semánticas de *auctor*. [...]

El sentido primero de *augeo* se encuentra nuevamente por medio de *auctor* en *auctoritas*. Toda palabra pronunciada con la *autoridad* determina un cambio en el mundo, crea algo; esta cualidad misteriosa es lo que *augeo* expresa, el poder que hace surgir las plantas, que da existencia a una ley. [...]

Vemos que “aumentar” es un sentido secundario y débil de *augeo*. Valores oscuros y poderosos

permanecen en esa *auctoritas*, ese don, reservado a pocos hombres, de hacer surgir algo y —al pie de la letra— de “hacer existir”.²⁵

La autoridad es, por tanto, el efecto de una autoproducción autoritaria que aumenta la calidad de aquello a lo que se dirige. La autoridad como un proceso fundante sin fundamento, que proviene de un lugar “oscuro” y “poderoso” en el que “pocos” pueden producir efectos de autoridad que rozan los límites de la magia.²⁶ Una especie de excedente que, según Derrida, quien sigue a Benveniste, reposa sobre una mística. Este suplemento del origen es el objeto de un homenaje, de un reconocimiento, que se fundamenta en una razón desconocida que no pertenece al ámbito de la razón, sino al ámbito de lo místico. Se trata de la creencia en la autojustificación de una autoridad a la que hay que obedecer sin someterla a ningún tipo de crítica.

Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque son justas sino porque tienen autoridad. [...] La autoridad de las leyes solo reposa

25 EMILE BENVENISTE, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1983, p. 327. Citamos también la sección dedicada a la *autoridad del rey*: “podemos volver a tomar en conjunto la significación de *kraíno*: la idea primera es la de sancionar con autoridad la realización de un proyecto humano y con ello darle existencia. De ahí proceden los empleos a que hemos pasado revista: detener con autoridad una decisión política; ejercer la autoridad que sanciona y vuelve ejecutorias las decisiones tomadas; en general, estar investido de una autoridad ejecutiva” (p. 263). Véase también MAURIZIO BETTINI, ‘Alle soglie dell’*autorità*’, *L’*autorità*. Costruzione e corrosione*, ed. de Bruce Lincoln, Einaudi, Turín, 2000.

26 Kojève incluso califica de “mágica” la concepción de la transmisión hereditaria de la autoridad. (*La noción de autoridad*, op. cit., p. 67).

sobre el crédito que se les da. Se cree en ellas, ése es su único fundamento. Este acto de fe no es un fundamento ontológico o racional.²⁷

Este poder performativo que desencadena el proceso autoritario no se corresponde con la categoría de “nacimiento” —de “natalidad” si usamos el léxico de Arendt— ya que constituye un comienzo a través de una continuidad no biológica (pues en ese caso introduciríamos un determinismo genético), sino histórico-cultural, saturado de discontinuidades y de rupturas que interrumpen el proceso. Derrida llama *místico* a este “poder performativo” que hace de la autoridad un acto inaugural que no puede comprenderse internamente, sino mediante una operación hermenéutica externa.

Dado que en definitiva el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, solo pueden, por definición, apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento.²⁸

Derrida nos revela la ilusión fetichista de una autoridad exenta de la captura coercitiva sobre aquellos que la reconocen, mientras extrae un plusvalor enteramente político. Este plusvalor se encuentra protegido, tal y como nos recuerda Ricoeur, por una inmensa máquina ideológica que pone lo imaginario-simbólico al servicio de la división perenne entre dominantes y dominados.²⁹

27 JACQUES DERRIDA, *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Tecnos, 1997, Madrid, pp. 29-30.

28 *Ibid.*, p. 34.

29 PAUL RICOEUR, *En torno al psicoanálisis: escritos y conferencias*, Trotta, Madrid, 2013. Estos análisis son retomados en REVAULT D'ALLONNES, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, op. cit.

No, *tertium non datur*.

DOS

BIOPOLÍTICA Y VISIBILIDAD DEL PODER

Poder soberano: majestad, orgullo, grandeza, fuerza. Una máquina singular. Un busto *ante litteram* puede ser suficiente para representar la figura del soberano. A menudo se lo representa con un caballo, con un caballo elegante y hermoso, cuyo candor nos recuerda la *domesticación* de la naturaleza salvaje. Paradoja del hecho de ser reconocible: cuanto más se sitúa el gobernante de la era clásica —que emerge a partir de la figura del aristócrata que surge del polvo y de la lucha cuerpo a cuerpo por el trono— en una posición dominante —desde la cual ver como sus posesiones inundan el horizonte de sus fronteras (en las que se prolonga su soberanía, que ha sido delegada en ejércitos y procónsules de confianza), pero, al mismo tiempo, no es observado por los súbditos en quienes debe inspirar respeto y terror en virtud de su invisibilidad cotidiana— más crece su obsesión por hacer visible —sobre todo en

sellos y monedas— su rostro casi hierático —heredero de una teología política siempre renovada— para así conmemorar la legitimidad de su fuerza incluso en los gestos más pequeños (como el intercambio de bienes) o en cualquier instancia pública que cumpla alguna función social (un acto o una sentencia jurídica, un testamento). Nada escapa a la visión simbólica del sello del soberano.³⁰

La iconografía clásica del poder soberano le da realidad a la autoridad legítima a través de la imagen del monarca de turno. El proceso histórico de centralización en la persona encarnada del rey lo podemos visualizar en la representación conceptual del concepto de *imputación*, que no representa tanto la fuerza del poder, sino, más bien, el nexo que atribuye poder al soberano que gobierna la vida de sus súbditos. Su poder, y la manera en que este ha sido adquirido, solo es evocado por algunos de sus rasgos corporales, por el brillo que emana de su figura, quizás investido por la figura del espíritu santo o, por otro lado, por la oscuridad que nos reenvía a la crudeza de los *arcana imperii*. Todo ello se suele encontrar acompañado de secretos que, al dosificar, de manera maquiavélica, astucia y crueldad, violencia y diplomacia, renuevan la “magia” de la transformación del poder *de facto* en autoridad *de jure*.

De esta manera, el estrabismo de los súbditos sujetos a tener que observar, venerar y temer al doble cuerpo del rey³¹ encuentra un punto de convergencia en la representación de este último, que también es doble. Por un lado, el rey es visible a través de los signos y los efectos de su dominio. Por otro lado, es invisible, salvo

30 LOUIS MARIN, *Le portrait du roi*, Les Editions de Minuit, Paris, 1981.

31 ERNST H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985.

en algunas contadas ocasiones, en la corporeidad de su presencia. Han hecho falta siglos, en el transcurso material del tiempo y en el desarrollo de las categorías abstractas, para que el tiranicidio exponga el cuerpo del soberano y, de esta manera, remedie el estrabismo de sus súbditos. El atentado al soberano reconcilia el doble cuerpo del rey, dándole una visibilidad completa, pero precisamente por esto la ferocidad de su reacción es máxima. El descuartizamiento de Damiens, recordado en las primeras páginas de *Vigilar y castigar*, nos muestra la extrema obscenidad del poder: su visibilidad total disminuye su eficacia, alejando su mirada horrorizada del vicariato divino para fijarse en el humano dador de sentido a la vida. El espectáculo del castigo, que funciona como una amenaza contra cualquiera que evoque algún tipo de rebelión, de revuelta o de insurrección contra el poder establecido, se vuelve contra sí mismo.

El eco del poder soberano del pasado sigue vivo hoy en el retrato, tristemente cercano a las fotos del carnet de identidad, del jefe del estado exhibido en una miserable pared gris de las oficinas de la administración pública. Su proximidad con el crucifijo, lejos de reenviarnos al cambio de legitimidad de Constantino a Nicea, denota el retiro de los máximos emblemas de la autoridad celestial y terrestre. Ambas reducidas a un simulacro formal, suelen colgarse al lado de un calendario de supermodelos, que parece que tuviese la función de apartar nuestra mirada de los símbolos antiguos para dirigirla a una lujuria mucho más poderosa y atractiva que el homenaje ritual a la autoridad establecida.

Que el soberano sea tan visible ha desarrollado una función disuasoria de las relaciones de poder en acto. Sus operaciones de individualización e identificación inducían a la idea progresista de que un reemplazo del cuerpo político soberano podría llevar a cabo una transformación en la vida que se encuentra sujeta a un régimen soberano, tal y como se puede entrever en el

esplendor de los estandartes de guerra que abanderan la violencia de los conflictos de sucesión dinástica. La alternancia de esperanzas y de repentinas desilusiones no es suficiente, como es obvio, para refutar la tesis de la disimulación. La despersonalización del cuerpo político, sin embargo, permite que sobreviva, en el proceso formal de elecciones de los regímenes democráticos, la misma idea de la sustitución, esta vez de las élites que se encuentran en posiciones de poder. Esta visión, por otro lado, deja de ser capaz de llevar a cabo una representación teórica de las relaciones de poder y de toda su problematicidad.

El concepto foucaultiano de *dispositivo* nos ayuda con esto último.

La visibilidad no se refiere a una luz en general que vendría a iluminar objetos preexistentes, sino que está compuesta de líneas de luz que forman figuras variables y propias de tal o cual dispositivo. A cada dispositivo le corresponde su propio régimen de luz, la manera en que esta le golpea, se difumina y se difunde, distribuyendo visibilidad e invisibilidad, haciendo surgir o desaparecer objetos que no pueden existir sin ella.³²

Cada una de estas líneas dibuja el devenir curvado, roto, interrumpido, bifurcado, desequilibrado. Tales líneas no se dan alrededor de territorios de objetividad predeterminados, sino que atraviesan los mapas siguiendo sedimentaciones estratificadas y móviles. Saber, poder y subjetivación son las instancias que trazan

32 GILLES DELEUZE, '¿Qué es un dispositivo?', *Contribución a la guerra en curso*, trad. de Javier Palacio Tauste, Errata naturae, Madrid, 2012, p. 11. Véase también: GIORGIO AGAMBEN, *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*, trad. de Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2014. Sobre la relación entre lo visible y lo enunciable en Foucault: GILLES DELEUZE, *Foucault*, trad. de José Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.

las relaciones de fuerza. Es conocido que para Foucault la trama histórica de los acontecimientos se deja ver a través de las prácticas discursivas en las que las palabras y las cosas, los hechos históricos y la retórica narrativa, las estrategias políticas y la vida cotidiana reglada, la alta política y la baja administración (*la police*) tejen conjuntamente lo que resumimos con el único lema de la historia.

El concepto de dispositivo permite comprender cómo funciona una red de prácticas heterogéneas y transversales. Permite analizar al mismo tiempo la heterogeneidad de los discursos (sobre los peligros, la inmigración, el enemigo interno, la integración...), de las instituciones (agencias públicas, gobiernos, organismos internacionales...), de las infraestructuras arquitectónicas (zonas de espera de los aeropuertos, los circuitos Schengen de circulación, proyectos de ciudades nuevas equipadas con redes electrónicas de seguridad y de videovigilancia incorporada), de las leyes (sobre la inmigración, sobre el trabajo en negro, sobre la reforma del código penal, sobre el terrorismo, sobre el crimen organizado) y de las medidas administrativas (regulación de la clandestinidad, acuerdos transfronterizos entre agencias para la devolución...). La noción de dispositivo evita ver el campo como una configuración de enlaces técnicos y permite ver, por el contrario, esquemas sociales móviles. Con ello, permite distanciarse del fantasma de la técnica en el sentido menos amplio del término (satélites de vigilancia, informática, técnicas de espionaje...), para redescubrir las tecnologías de entrenamiento del cuerpo para obedecer.³³

33 DIDIER BIGO, 'Gérer les transhumances: la surveillance à distance dans le champ transnational de la sécurité', *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, ed. de Marie-Christine Granjon, Karthala, París, 2005, pp. 157-158.

El método genealógico permite desentrañar este entrelazamiento. Los dispositivos de poder se encuentran, en efecto, en el centro de la reflexión foucaultiana sobre el archivo histórico, que se lanza tanto sobre las racionalizaciones que buscan capturar y ordenar las relaciones de poder que se encuentran insertas en las relaciones de dominación, como también sobre los procesos de subjetivación que libran batallas interminables.

El paso de una concepción sustantiva del poder a una relacional denota un cambio de perspectiva que abre una visión sin precedentes, así como también la transformación del régimen visual del poder en sentido clásico en un sentido biopolítico ha abierto también una visión original de sus estrategias. La categoría de dispositivo, en la pluralidad de sus manifestaciones, condensa la contribución innovadora de la analítica de Foucault, que implementa dos desviaciones decisivas que nos ofrecen una idea diferente del poder: la atención a la dimensión micro-física del poder y el advenimiento de la era disciplinaria, y luego biopolítica, que viene a narrar el itinerario de la soberanía en la modernidad y en la posmodernidad —en la que se da el cambio del paradigma hobbesiano del Estado territorial al Estado de la población, del contrato social al pacto securitario (con todos los matices decisivos que se dan entre *sûreté* y *sécurité*).³⁴ El Panóptico sirve como bisagra que ilustra un ejercicio de visibilidad.

El régimen visual del dispositivo panóptico, lejos de reducirse al aparato penitenciario, se instala en la virtualidad de cada estrategia de control disciplinario, al vincular de manera indisoluble un doble movimiento de captura tanto del cuerpo como del alma. El cuerpo

34 Se puede encontrar en MICHEL FOUCAULT, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France 1977-1978*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 85-86.

se encuentra expuesto a la mirada investigadora, que reafirma su fragilidad y su desnudez, a merced de los “agentes silenciosos”³⁵ que activan y vivifican un mecanismo anónimo e impersonal. El alma, por su lado, se encuentra encerrada en la anticipación de una ilusión oculta a la mirada, convirtiéndose en la prisión del cuerpo indefenso y pasivo. El paso de la escala del cuerpo al alma, y viceversa, no se limita a repetir simétricamente el movimiento foucaultiano de descender de una dimensión macroscópica a una microfísica. Es más, lo que describe tal paso es un cambio epistémico en la capacidad cognitiva y conceptual del poder, que encontramos en su dimensión espacial y volumétrica, en la que se describen no solo líneas de tendencias y campos de fuerzas, sino también la cantidad y la calidad de las relaciones.

A partir de la concepción relacional del poder, Foucault introduce un notable desplazamiento teórico, que deja de entender al poder simplemente desde la clásica idea de la soberanía para avanzar hacia una lectura gubernamental, esto es, discursiva y reguladora, que se propone explicar el problema filosófico y político por excelencia: la obediencia política. Más allá de la trama de los vínculos de soberanía, encontramos toda una galaxia de relaciones de poder que escapan al amplio examen del dominio centralizado y territorial. Todo ello Foucault lo recorre conectando las prácticas materiales y la retórica discursiva, que entran en conflicto hasta el punto de llegar a producir efectos de realidad en las estrategias y en las tácticas de regulación diaria. Sean precisas o exageradas, sutiles o evidentes, todas ellas

35 MICHAEL DE CERTEAU, ‘Microtecnich e discorso panottico: un qui pro quo’, *Storia e psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 155. Véase también: BRYAN REYNOLDS y JOSEPH FITZPATRICK, ‘The transversality of Michel de Certeau. Foucault’s Panoptic Discourse and the Cartographic Impulse’, *Diacritics*, vol. XXIX (1999/3), pp. 63-80.

pasan inadvertidas por los cánones clásicos de la lectura soberana del poder como instancia y sustancia real. En otros términos,

el conjunto de mecanismos por medios de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder.³⁶

El panóptico ejemplifica la forma en que, para Foucault, “la visibilidad transforma el espacio en un agente de poder”³⁷ al convertir la fuerza en autoridad legítima y el mando en obediencia interiorizada. Allí donde el poder alcanza su mayor grado, se logra también una abstracta desmaterialización que, a su vez, tiene la capacidad de llevar a cabo ulteriores abstracciones. A través de una tal desmaterialización, el poder se nos muestra como el contenido del conflicto y, sobre todo,

36 MICHEL FOUCAULT, *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 15. Sobre la noción de gubernamentalidad: “Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco” (p. 136).

37 MICHAEL DE CERTEAU, ‘Il riso di Michel Foucault’, *Storia e psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 127. Véase también: FRANÇOIS BOULLANT, *Michel Foucault, penseur de l'espace*.

como el marco inevitable de todo conflicto. Dicho marco escapa a la mirada, en la medida en que las relaciones de poder, ocultando los discursos ideológicos y los aparatos majestuosos (simulaciones y simulacros), se desarrollan a través del espacio de lo visible como una técnica de invisibilidad. La asimétrica bifocalidad del panóptico es la piedra angular de esta tecnología de poder, cuya matriz kantianamente ideal, aunque materialmente inerte —ya que nunca se ha realizado de manera completa— puede ser caracterizada como su *icono*, como la imagen que lleva en sí misma lo invisible o, expresándolo en términos aristotélicos, “una *mimesis* productora, una *poïesis*”.³⁸

Esta transición a la invisibilidad conceptual —en la medida en que la relación de poder se interioriza y se espiritualiza, hasta el punto de colocarse en un espacio de no-problematización (en palabras de Adorno se trata una “segunda naturaleza”) que la exige de cualquier capacidad de crítica, excepto en sus formas evolutivas de sustitución repetitiva— sigue la investigación de Foucault en torno a la visión gubernamental —que da lugar a un giro innovador en la filosofía política— del vínculo de la soberanía con la era de la biopolítica. De hecho, es conocido que Foucault rechaza la conexión hobbesiana entre la seguridad y el territorio, en términos de cuidado pastoral y de razón de Estado. Foucault muestra como el objetivo pasa a ser el problema del control y de la vigilancia de la población, teniendo en cuenta su fluidez (demográfica, migratoria, productiva, etc.) y su doble composición (*omnes et singulatim*). En última instancia, se trata del triunfo de la estadística de

38 JENNY SLATMAN, ‘L’invisible dans le visible. Vers une phénoménologie de l’eikon’, *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, ed. de Marie Lariou y Étienne Bimbenet, Mimesis, Milano, 2003, p. 234. En este mismo volumen también se encuentra el interesante artículo de FRANÇOISE DASTUR, ‘L’invisible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty’, pp. 209-220.

Estado: “En contraste con el poder que se ejerce sobre la unidad de un territorio, el poder pastoral se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento”.³⁹

El cuidado, disciplinario y disciplinado, constituye la matriz genealógica, mientras que el efecto de la obediencia interiorizada se obtiene mediante el uso no verificable de un diagrama móvil (el espacio creado por el panoptismo), que en la modernidad todavía usaba tecnología estática: el cuartel, el colegio, la fábrica, etc. Sin embargo, esta tecnología preparaba, inconscientemente, su propia superación. La gubernamentalidad de la razón de Estado desbordaba su dominio soberano sobre el territorio y se dirigía —en tanto que “método de desciframiento”⁴⁰ sobre todo campo de poder, independientemente de la escala de este— hacia una serie casi infinita de tácticas de captura cognitiva de la población. Estas tácticas permitían estabilizar la condición de sujeción (y de ciudadanía) de la población, así como también daban lugar al nomadismo propio de la productividad biopolítica, ligada al vínculo existente entre la vida —en su sentido más amplio— y el régimen de gobierno.

La visibilidad es esencial para el poder no solo porque es usada por el poder con el objetivo

39 MICHEL FOUCAULT, *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 155. “El arte de gobernar va a consistir, no en recuperar una esencia o permanecer fiel a ella, sino en manipular, mantener, distribuir, restablecer relaciones de fuerza, y hacerlo en un espacio de competencia que implica un desarrollo competitivo” (p. 356).

40 MICHEL FOUCAULT, *El nacimiento de la biopolítica, Curso en el College de France (1978-1979)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 218.

de controlar a la gente, sino que, tal vez aún más importante, lo es porque es la misma condición de posibilidad del poder.⁴¹

Hoy el escenario ha cambiado drásticamente. La aceleración de los procesos biopolíticos parece haber sorprendido a la misma analítica foucaultiana, firmemente anclada sobre la base epistémica y metafórica de la microfísica, evocando la paradoja de Heisenberg —que limita la capacidad cognitiva del observador en tanto que su misma presencia modifica el entorno en el que se mide lo observado, ya que “los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante”.⁴² Siguiendo la estela psicoanalítica, Foucault tradujo este modelo teórico en su idea de que en las relaciones de poder no se da ninguna dimensión externa a los sujetos que, por tanto, no participan en ellas voluntariamente. La reciprocidad inherente a las relaciones de poder horizontaliza la clásica relación vertical entre dominantes y dominados, multiplicándola al infinito, y de modo fractal, y localizándola en todo momento y lugar de la vida en sociedad. Cada individuo, a su manera, puede adoptar la postura napoleónica en un segmento particular de su vida cotidiana, para así reencontrarse, derrotado y humillado, en Santa Elena. Lo que salva a Foucault de la resignación y la desesperanza es la reversibilidad de las relaciones de poder, esto es, la fluidez social, que encuentra en las instituciones un momento de fricción y de resiliencia que tiende a cristalizar el poder en dominio.

41 NEVE GORDON, ‘On visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault’, *Human Studies*, XXV (2002), p. 132.

42 GILLES DELEUZE, *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo, Pretextos, Valencia, 1995, p. 249.

Según Deleuze, la movilidad de esta analítica se refiere, más que a un marco microfísico, a uno bioquímico, desde el cual releer cómo se despliega el poder contemporáneo. En la era de la biopolítica, el territorio, en tanto que elemento fundamental del poder soberano, ha pasado a ser concebido mediante el esquema propio de las conexiones sinápticas del cerebro, como una forma móvil de la llamada sociedad postmoderna. En ella, el conocimiento se lleva a cabo mediante una serie de funciones bifurcantes e identitarias, esto es, individualizadoras. Más que de un reflejo hecho realidad, se trata de un corte que construye planes reales que restauran el nexo saber-poder, articulado a través de diferentes nodos y redes dinámicas, virtuales y caosmóticas.⁴³ Sin tener la necesidad de recurrir a las teorías del capitalismo cognitivo, que enfatizan la productividad intelectual como motor y mercancía de los procesos productivos de riqueza, el código genético asume hoy la función emblemática: se trata de la clave de acceso a todas y cada una de las funciones vitales del organismo humano, el cual, paralelamente al “*laissez-passer*”, deviene el nuevo elemento a partir del cual se constituyen las nuevas dinámicas de control y escrutinio de cada momento de la vida en sociedad. Se trata, por tanto, de un elemento fundamental de la biopolítica.⁴⁴

El régimen de visibilidad del poder en la época biopolítica está marcado por la mirada anónima e invisible capaz de escudriñar los múltiples lugares de nuestra existencia, tanto físicos como virtuales. No es verdaderamente plausible que la mirada del poder se reduzca a una autoridad establecida. El control

43 GILLES DELEUZE y FÉLIX GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 206.

44 GILLES DELEUZE, *Conversaciones*, op. cit. Este tema lo he desarrollado más a fondo en mi libro *Biopolítica e disciplina*, Mimesis, Milano, 2005, cap. III.

pasa por los ganglios biopolíticos de la “vigilancia administrativa”.⁴⁵ Los microchips que nos permiten acceder directamente al consumo (las tarjetas de débito y de crédito) y a la comunicación (móviles, ordenadores, satélites), las cámaras de vigilancia —cada vez más extendidas y que son capaces de observar a distancia—, el mapeo satelital al centímetro y los agentes móviles (que detectan la masa calórica del cuerpo), los dispositivos de reconocimiento biométricos que conectan órganos vitales con prótesis de detección invisibles (el iris de los ojos, la codificación digital de la huella dactilar), los códigos de marcado virtual (tales como el *Passenger Name Recorder*), así como otras sofisticadas diatribas de este mismo tipo, todo ello permite todo tipo de reglamentos y de regulaciones. Algunos ejemplos los encontramos en los sistemas de información resultantes del acuerdo de Schengen (SIS I e SIS II) o el perturbador programa americano, que recuerda a la obra de Orwell, *Total Information Awareness*, “oportunamente” renombrado como *Terrorism Information Awareness*.⁴⁶

La eliminación de cualquier barrera de opacidad ha sido siempre el sueño de la mirada totalizante

45 BART SIMON, ‘The return of Panopticism: Supervision, Subjections and the New Surveillance’, *Surveillance & Society*, vol. III, 1, p. 18.

46 Véase PHILIPPE BONDITTI, ‘Biométrie et maîtrise des flux: vers une ‘géotechnopolis du vivant-en-mobilité’?’, *Cultures & Conflits*, 58, 2005, pp. 131-154. Bonditti sintetiza la tecnología de control visual del poder predicha por el TIA como: “el desarrollo: 1) de infraestructuras (*architectures*) para una base de datos antiterrorista a gran escala, para elementos de los sistemas que se encuentran asociados con la población de las bases de datos, y para integrar algoritmos y herramientas analíticas de iniciativas mixtas; 2) de nuevos métodos para llenar las bases de datos a partir de fuentes existentes, crear nuevas fuentes innovadoras e inventar nuevos algoritmos para extraer, combinar y refinar información para su posterior inclusión en la base de datos; y, 3) de nuevos modelos, algoritmos, métodos y técnicas revolucionarias que tienen por objetivo analizar y correlacionar la información en las bases de datos para derivar información ajustable en tiempo real”.

que disminuye la captura nerviosa de las terminales sensoriales humanas a través de una inundación de luz⁴⁷ con una inyección de tecnologías de vigilancia que rozan lo obscuro. Tales tecnologías hacen que todo sea visible mientras prohíben la reciprocidad de tal visión. Las múltiples prácticas discursivas que regulan en detalle el uso de dispositivos de biovigilancia remotos no permiten que se indique cuál es la autoridad responsable (*accountable*) a la que pedir que rinda cuentas. Las prótesis de control son los iconos (post)modernos del poder: una visibilidad que revela una oscuridad cognitiva, como si la función del poder se suspendiera en un simulacro vacío, detrás de la cortina de humo de un sistema anónimo autorregulado, que tecnológicamente se apropia de una “simultaneidad desespacializada”⁴⁸ capaz de identificar a los individuos singulares en el momento de un evento singular y cotidiano, como puede ser una conversación, un gesto o un movimiento apenas visible.

La inminencia y el oportunismo arbitrarios inherentes al control ejercido por el poder a través de sus prótesis de visibilidad invisible interrumpen la reciprocidad de la visión vinculada a un espacio-tiempo al que co-pertenecen tanto dominantes como dominados, tanto gobernantes como gobernados. Los dispositivos de vigilancia prolongan infinitamente la mirada del poder, tanto en la dimensión espacial como, sobre todo, en la dimensión temporal, sembrando un

47 “La luz es la energía que produce una excitación más o menos intensa en los terminales nerviosos visuales” (JACQUES FONTANILLE, *Sémiotique du visible*, PUF, Paris, 1995, p. 26).

48 JOHN B. THOMPSON, ‘The New Visibility’, *Theory, Culture & Society*, XXII, 6 (2004) p. 37. Para una lectura en internet sobre esto mismo: MARK WINOKUR, ‘The ambiguous Panopticon: Foucault and the Codes of Cyberspace’, *Ctheory*, 2003.

Consultado 26/1/2021: <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14563/5410>

poder de chantaje permanente e indefinido no solo sobre el cuerpo “dividido”⁴⁹ del individuo privado de su propia singularidad, sino también en la propia identidad psicofísica y digital. La brecha existente entre estas dos dimensiones es el producto biopolítico del bloque simbólico y material del doble proceso “helicoidal” de subyugación y subjetivación que, cristalizando la movilidad, se funda sobre la primacía del poder.⁵⁰

Lo que hace que nuestros yoes digitales transformados en bases de datos sean diferentes a nosotros es que los primeros son mucho más accesibles, observables, manipulables y predecibles que los segundos. [...] No producimos nuestros yoes digitales, sino que ellos nos producen a nosotros.⁵¹

En cierto sentido, registramos una especie de “residuo de una concepción teológica del orden” político y social, como si el anonimato y el carácter indeterminable que caracterizan a los dispositivos gubernamentales hubiesen transformado el “necesario principio de invisibilidad”⁵² de un Dios omnipotente que todo lo ve, pero que resulta invocable, en un sistema totalizador. No se trata de la

49 GILLES DELEUZE, *Conversaciones*, op. cit. ROBERT W. WILLIAMS, ‘Politics and Self in the Age of Digital Re(pro)ducibility’, *Fast Capitalism*, vol. 1 (2005/1). www.fastcapitalism.com.

50 Véase JUDITH BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. de Jacqueline Cruz, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001. Véase también JEAN-CASSIEN BILLIER, *Le pouvoir*, Armand Collin, Paris, 2000, quien comenta la visión pascaliana del poder como una *creencia infundada* en una *ausencia*, en un *vacío* aún lleno de (auto)ilusiones colectivas, sobre las cuales, por otro lado, no cabe ningún tipo de discusión.

51 BART SIMON, ‘The return of Panopticism: Supervision, Subjections and the New Surveillance’, *Surveillance & Society*, III, 1, p. 16.

52 MICHEL FOUCAULT, *El nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 322.

gubernamentalidad totalitaria del partido único, sino de un régimen *tecno-scopico* de gobierno desprovisto de actores que lo encarnen, como si fuera una especie de emanación posthumana y, por ende, como si estuviese fuera de la esfera de la crítica (política). La democracia del siglo XXI se está convirtiendo en una perturbación indescriptible a partir de la cual emana todo lo que es legal, lo que está consentido y lo que está prohibido, lo alentado y lo desalentado, lo admitido y lo negado, lo posible y lo imposible, todo ello siempre desde un punto de vista *lógico* y no contingente, basado en mayorías variables. Tras la muerte de Dios, el ojo del poder securitario se yergue como la nueva axiomática de la sociedad, como la gramática de las formas de vida, como la instancia de visibilidad y de transparencia total.

Por último, la modernidad de las luces se encargó de atravesar la opacidad constitutiva de lo social, cuya densidad emana de los agujeros negros de un inconsciente estructurado de acuerdo con una gramática de poder transmitida por el lenguaje y por el pacto entre la violencia y la seducción de la obediencia (de La Boétie). La modernidad se encargó de exaltar los sentidos, en especial la mirada, por su virtud emancipadora en un sentido no solo receptivo, sino también constructivo, gnoseológico y reconstructivo del mundo: “No se ve sino lo que se mira”.⁵³ Sin embargo, nos hemos ido deslizando lentamente en la trampa de la obsesión visual, en busca de los signos de la exterioridad de un poder que, ofreciendo

53 MAURICE MERLEAU-PONTY, *El ojo y el espíritu*, trad. Jorge Romero Brest Ediciones Paidós, Barcelona, 1986, p. 15. Mientras que para Merleau-Ponty “la invisibilidad siempre es visibilidad inminente, lo invisible en el horizonte de lo visible, [...] para Foucault lo invisible no es nunca lo visible inminente en el horizonte” (LEONARD LAWLOR, ‘Un écart infime (Part III). The Blind Spot in Foucault’, *Philosophy & Social Criticism*, vol. XXXI, 5-6 (2005), pp. 666-667. Sobre esto, véase mi artículo ‘Lo sguardo prensivo. Per una zoopolitica dei sensi in Foucault’, *Lo sguardo di Foucault*, ed. de Michele Cometa y Salvo Vaccaro, Meltemi, Roma, 2007.

chivos expiatorios para sacrificar en el altar de la ley, debe simular el enlace entre la soberanía vertical *de facto* y la legalidad *de jure* que neutraliza la fuerza arbitraria, se ha vuelto cada vez más invisible al evadir el acceso cognitivo a su estructura constitutiva.⁵⁴ Lo *a priori* trascendental se inerva a sí mismo en los sentidos humanos, incluso en sus sinapsis bioquímicas y en los elementos genómicos, excluyendo el exceso de poder como una ruta de escape de una forma plural de habitar el mundo que respeta su configuración esférica en la que cada individuo es igual a otro en relación a la diseminación horizontal de la existencia y de la insistencia.

54 Véase DANIEL INNERARITY, *La società invisibile*, Meltemi, 2007, en particular las pp. 48-52.

TRES

ONTOLOGÍA ESTATAL Y ANARQUÍA

Le φιλειν signifie ici, non pas aimer, mais s'appropriier (σφοδς, en latin suus, sien). Le philosophos est celui qui poursuit un savoir pour le fair sien.

REINER SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*.⁵⁵

¿Es el anarquismo una filosofía? Si lo es, ¿lo es por sí sola, de manera independiente, o se inscribe en alguna corriente específica? Para responder, hemos de partir del hecho de que, ya de por sí, es difícil asociar todos los principios protagonistas y las diferentes propuestas que se suelen vincular a la idea del anarquismo a un único cuerpo doctrinario, que sería el anarquismo. En efecto, la pluralidad de los anarquismos pensados, e incluso de los anarquismos pensables, hace que sea verdaderamente

⁵⁵ REINER SHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*, TER, Mauvezin, 1996, pp. 67, 26.

difícil reconducirlos a una unidad y hacer que se correspondan con una única disciplina de pensamiento, tal y como es la filosofía. Digamos que los anarquismos no son reconducibles al modo de pensamiento propio de la filosofía, aunque algunos pasajes de algunos textos anarquistas se hagan eco de consideraciones filosóficas. Si, por ejemplo, tomamos como punto de partida las dinámicas de pensamiento propias de la ética, podemos inclinarnos a considerar que la pluralidad del anarquismo se integra toda en una determinada concepción ética, que se encuentra ligada a una conducta individual y colectiva como si se tratase de una especie de pre-condición material a cualquier hipótesis política anarquista.

Pero entonces, ¿qué es este anarquismo plural? Si lo observamos en su génesis histórico-material, pertenece a la esfera de la política. Nace en un contexto fuertemente politizado, en un fuerte contraste con la línea secular y moderna de la despolitización de la sociedad y de sus componentes (el término *actor* traduce la aceptación implícita y servil de la espectacularización, antes del agudo diagnóstico de Debord). Si bien es cierto que la influencia de la Ilustración sobre el anarquismo es evidente y que esto podría hacer repensar su “posición” en la historia de las ideas políticas para conferirle un halo filosófico, también es cierto que resulta casi imposible separar la idea anarquista de los movimientos políticos que la han encarnado, inclinados políticamente todos ellos a derrocar no un régimen político histórico, sino una forma heredada durante siglos para inaugurar una forma-de-vida asociativa y emancipada de tal herencia.

Pero, ¿se trata de un pensamiento de la política, esto es, de una teoría, o de una filosofía de la política? ¿O se trata solamente de una práctica discursiva, como diría Foucault, que es, al mismo tiempo, teórica y práctica? Son muchos los factores que parecen apoyar esta última lectura. Una eventual y muy útil investigación genealógica (que se aleje de ser meramente una

reconstrucción histórico-archivista que tanto gusta en las filas anarquistas) los pondría de relieve. Estos factores dan cuenta de que la condición original de la idea anarquista en su generalidad fue constituida por pensadores teóricos que, como muestran sus biografías, eran también activos militantes. A parte de Godwin y Stirner, en nuestro “museo de cera” no hay teóricos del pensamiento anarquista que no hayan sido también protagonistas de la historia del movimiento político anarquista. Como si la legitimidad del acto de reflexión teórica fuera aceptable para la mayoría, sin correr el riesgo de una exaltación acrítica y hagiográfica de la figura humana singular, siempre que uno descienda de la “torre de marfil” para unirse, y situarse al mismo nivel, junto al común de los mortales, junto a aquellos militantes que actúan en el ámbito práctico —entendido como el lugar prioritario de verificación— fallando o adivinando tácticas y estrategias políticas, siendo así como cualquier otro en un contexto histórico y social dado.

Además de ello, la enorme cantidad de documentos de naturalezas y niveles diversos que caracteriza a la producción cultural del anarquismo plural da testimonio de una práctica discursiva que se nutre de análisis políticos, de reflexiones teóricas, ciertamente, pero también de panfletos, de volantes, de abundantes artículos de prensa que marcaron la edad de oro del movimiento anarquista. Todos ellos compuestos principalmente por subalternos al límite del analfabetismo cultural, pero que aún atendían a la dimensión cultural. Algo difícil de encontrar hoy en día, aun siendo el caso de que las competencias culturales (en el rico norte del globo) son más elevadas.

Indudablemente, el anarquismo plural, entendido como una *formación discursiva*, integra elementos de una teorización de la política, por así decir, pura, esto es, infinita y no contingente. La crítica de lo estatal (y no solo de la forma-Estado) y la negación de la autoridad,

así como algunos niveles sofisticados de teorización auto-reflexiva sobre las categorías epistémicas pueden llegar a pertenecer a una cierta idea de filosofía política. Sin embargo, estas actitudes singulares no son emblemáticas del anarquismo plural y de sus protagonistas históricos de carne y hueso. Más bien, si debemos buscar una de las razones por las cuales hoy el anarquismo plural pierde fuerza en el agón social del mundo rico y poderoso de Occidente, probablemente se deba al trato distintivo al que nos referíamos más arriba, esto es, a la condición asfixiante de la reproducción cultural auto-referencial del anarquismo (y de sus movimientos), desconfiada a la hora de contaminarse, mezclarse e incorporar, con los debidos filtros propios de toda reelaboración, pensamientos y prácticas provenientes de contextos culturales diversos, pero que le son cercanos, afines pero diferentes en cuanto a sus motivaciones, perspectivas, objetivos y finalidades.

CONTRA LA CAPTURA

Tras esta breve presentación de la filosofía del anarquismo, no podemos dejar de destacar que la chispa detonadora de un pensamiento filosófico se encuentra en *el asombro como motivo para la contemplación cognitiva*. Pero la mecha que enciende el discurso anarquista (que, como se ha mencionado, es al mismo tiempo teórico y práctico) se encuentra constituida, evocando a Arendt, por la *rabia en tanto que motor de la acción transformadora*. La experiencia de la injusticia, de la prevaricación, de la arrogancia del poder representa el *prius movens* de la acción anarquista. Esto se refleja en la etimología que lo define, en la que la *a* privativa niega, como postulado fundamental —como una especie de *incipit* infundado desde el punto de vista teórico, pero lo suficientemente profundo como para activar un cambio radical en la vida—, la autoridad a la que el anarquismo se

opone. Obviamente, es una tarea demasiado complicada el explicar en dos líneas como los movimientos históricos han ido declinando esa “rabia originaria”, yendo desde la irónica inventiva hasta la insurrección real, desde la revuelta espontánea hasta la revolución (más o menos) organizada.

El enfoque negativo del anarquismo, en el sentido que le da el prefijo *a* privativo, implica a mi parecer una ulterior bifurcación en la reflexión filosófica. Precisamente por el hecho de que se exonera de la tarea contingente de delinear una propuesta organizativa de una sociedad sin dominación —tarea que se confía a los movimientos históricos a los que da lugar— el aliento del pensamiento del anarquismo se presenta como *infinito*. La propuesta anarquista, de hecho, no es susceptible de una negación contra-factual sobre el plano histórico: el hecho de que ninguna sociedad moderna o antigua (la regresión a las sociedades anteriores a la escritura, a la manera de Charles, es discutible) no haya conseguido nunca un estadio anarquista no representa un arma teórica contra el anarquismo, que como tal postula la refutabilidad de la autoridad, con todo lo que esto implica sobre el plano institucional y social, independientemente de la finitud de la historia. De esta manera, su aliento es *infinito*, sí, pero peligrosamente “análogo” a la búsqueda metafísica de un estatuto del ser, tan pronto como comienza a buscar algún “contra-estatuto del ser” desde el que legitimar la refutabilidad de la autoridad, no por el hecho mismo de poder pensarla, sino en tanto que un “ser-en-el-fondo-potencialmente-anárquico” es pensable.

El pensamiento filosófico contemporáneo más crítico y disonante ha abandonado cualquier tipo de veleidad metafísica, al menos en sus propuestas políticas más radicales, para orientar la investigación hacia el interior de una *finitud* de lo humano (incluso de lo post-humano) transgeneracional. Se trata de preguntarse por los efectos psicológicos existenciales a nivel individual y colectivo,

las consecuencias de una acción política sin ninguna hipoteca teológica, así como llevar a cabo la búsqueda de significado y la máxima valoración de este espacio contingente que es la vida. La filosofía, de esta manera, ayuda a soportar mejor la aventura mundana que se encuentra entre la nada prenatal y la nada *post mortem*.

Cuando más arriba he puesto de relieve el peligro que representa para el anarquismo un “contra-estatuto del ser”, aquello de lo que pretendo separarme es precisamente de la búsqueda de una ontología del ser que pueda confirmar la hipótesis anarquista fundándola sobre una base fiable que se ofrezca como una plataforma de la verdad. Este es el destino de cualquier ontología en tanto que operación conceptual, más acá de su declinación plural (Deleuze) o histórico-social (Hacking). La ontología es el segmento de la reflexión filosófica en el que se busca la estabilidad del ser en tanto ser, esto es, en la que el objeto de la investigación sufre una torsión trascendental, en dirección a una esencia invisible respecto del ente, del que buscar lo que lo ancla a algo inamovible, un sustrato pro-fundo en cuyo fondo mantenerse firmemente enganchado a una condición destinal inmóvil e inmutable. Como hemos dicho, se trata del ser en tanto que ser, y no el ente, que resulta mutable y cambiante respecto a las condiciones, de naturaleza histórico-conceptual, del pensamiento.⁵⁶

La ontología es una fase de la reflexión filosófica que señala la superación de la narración naturalista y física de las cosas del mundo, hacia la construcción artificial de *una sola y única* esencia oculta (Parménides) que debe ser llevada a la luz de la verdad. Esto es lo que indica la etimología griega de la palabra “verdad”, *a-letheia*,

56 “No es tanto el ser que se divide en diversas categorías ontológicamente jerarquizadas, que se reparten en entes determinados asignados a una posición fija, son las diferencias ópticas que se distribuyen en el espacio liso, abierto del ser” (VÉRONIQUE BERGEN, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 19).

des-velamiento, como si el pensamiento filosófico que busca el origen del mundo en los hechos de la naturaleza tuviese el vicio de la disimulación, de la ocultación de lo meta-físico, de aquello que está más allá de la mera aparición sensata de un mundo percibido a través de sentidos engañosos e ilusorios. En este contexto, la capacidad de la razón deviene infalible respecto a los sentidos de la percepción, pero en tanto que pertenece a pocos filósofos, que Platón quería que pasasen a ser guías políticos y no solo intelectuales.

El movimiento que lleva a cabo la filosofía muestra, de esta manera, su intención política. Por un lado, se encarga de garantizar el conocimiento no a quienes, por así decirlo, disponen de los cinco sentidos *naturaliter* (disponibles, pero sin competencias particulares), sino sobre todo a quienes disponen de la facultad de la razón (un *logos*, y no un *nous* que pertenecería a todos como mera *mente*), cuyo ejercicio por primera vez deviene fruto de una específica instrucción, de una domesticación, que se lograría a través de las escuelas de pensamiento, de las técnicas de la sofística, etc. Por otro lado, conocer el mundo significa controlarlo, como bien evidencia el lema alemán de la *comprensión* como *toma* del mundo (*Ver-stehen, Ver-stand*), y, por tanto, el nexo entre saber y poder surge en los comienzos de un saber disciplinal como lo es la filosofía metafísica y su búsqueda de un fundamento ontológico del ser. Tal búsqueda tiene una finalidad política: disimular la tensión perenne entre pensamiento y mundo, transformándola en una guerra, en una particular torsión del conflicto en un campo de tensiones apropiable por el vencedor del pensamiento, como recuera Heráclito cuando hace del *polemos* el padre y el rey de todas las cosas.

Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según

aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y lo congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama “disputa intestina”, a la hostilidad con lo ajeno “guerra”. [...] Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos “guerra”. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos “disputa intestina”.⁵⁷

El encubrimiento del *polemos* asume el nombre de *stasis*, que en tiempos de Platón (*República*) designaba el estado de guerra, del que hoy en día aún deriva, pero solo bajo el desgarramiento de la ocultación desvelada, la raíz temática del *Estado*, de la *estatalidad* como principio de *estabilidad*, de la estatalidad como inamovilidad que es fruto de una apropiación violenta sobre el signo de una guerra de conquista, mito originario de la fundación violenta del Estado y del poder político.⁵⁸

La ontología delinea el horizonte metafísico de tal recorrido filosófico-político dentro del cual anestesiar la tensión irreductible entre pensamiento y mundo,

57 PLATÓN, *República*, V, 470b, 470c-d, trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988. Según Bernard Suzanne, “*Stasis* es el sustantivo de acción derivado del verbo *histanai*, ‘aplanar, sistematizar, poner, fijar’, y por tanto significa ‘estabilidad, lugar’, pero también ‘acción de dirigirse a’, y en particular ‘acciones de dirigirse contra (alguien o algo)’, esto es, ‘oponerse’, del que se derivaron los significados de ‘contestación, desacuerdo’ o incluso ‘discordia’ o ‘división política’, ‘sedición’, sentido que conduce al verbo *stasiazein*, ‘contrarrestar, revelarse’”.

58 Véase JEAN-PIERRE VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, trad. de Juan Diego López Bonillo, Ariel, Barcelona, 1983 y JEAN-PIERRE VERNANT, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, trad. de Cristina Gázquez, Siglo XXI, Madrid, 1982.

anestesiarse el excedente constitutivo del pensamiento respecto del mundo tal-y-como-es y del mundo respecto del pensamiento tal-y-como-se-conceptualiza, anestesiarse aquello a lo que Derrida se refiere como aporía fundante del vacío, sobre la cual la historia del pensamiento occidental ha erigido su mausoleo de lo lleno. De hecho, la ontología pone el origen en una dimensión inverificable, inoxidable, intocable, en una palabra: no contingente. Se trata del punto a partir del cual deviene posible la larga trayectoria del sentido, gracias a la cual la filosofía no solo ha interpretado el mundo, sino también su transformación, mucho antes de la tesis marxiana sobre Feuerbach.

Buscar la ontología del ser significa intentar establecer una esencia en el *arché* del mundo, tanto como principio originario, como también como guía que dirige el establecimiento del sentido de la narración filosófica del ser. El *arché* se presenta siempre de una sola pieza, independientemente de cualquier contingencia histórica. Lejos de los sentidos humanos, se confía al *logos* en tanto que operación soberana de captura: el *logos* no solo como narración fiel y verdadera, sino también como selección intencionada que busca determinar la verdad supra-histórica, perenne y metafísica del mundo y de todo lo que contiene. El ser en tanto ser es estable. Se encuentra oculto, en el fondo de la invisibilidad pública (hará falta esperar a las luces de la Ilustración para agrietar públicamente tal invisibilidad), fundado sobre una base estable, infundable, por tanto estatal y bélica conforme a la definición conceptual vista, esto es, operativamente política para privar de sentido cualquier pensamiento alternativo que busque pensar más allá del *arché*. Se trata de una hipoteca del pensamiento tercamente anti-anárquico, de la dimensión estatal de la ontología, la única articulable en el interior de la metafísica occidental.

Buscar una posición ontológica en el interior de un conflicto de narraciones (Ricoeur) implica provocar

una guerra de verdades bajo el sello piramidal de la jerarquía. La narración que conseguirá una posición jerárquicamente superior, en la colocación inamovible del ser sobre un fundamento sobre el cual garantizar el reconocimiento público de la filosofía acreditada, tendrá el derecho de colocarse a sí misma como la única verdad incontrovertible. Se tratará, ciertamente, de una verdad destituable, pero solo bajo la condición de medirse en el mismo campo de batalla. Es, por tanto, batible en un agón en el que lo que se juega es la posición de superioridad jerárquica. Se trata del paradigma de la soberanía, por parafrasear el efecto político de la tensión epistémica à la Kuhn. Determinar el ser estatal significa apropiarse de una posición soberana desde la que controlar jerárquicamente la larga cadena de significados que incluye lo que es digerible en el interior del paradigma de la verdad metafísica y que, al mismo tiempo, excluye, sin que quede apelación alguna, aquello que no resulta domesticable para la búsqueda ontológica, desterrándolo como si de un pensamiento loco, utópico, insensato e impensable se tratase, en tanto que imposibilitado por la verdad ontológica del ser.

¿RECONCILIACIÓN?

El efecto árcuico de la investigación filosófica de un trasfondo ontológico del ser que sobredetermine como fundamento el nexa existente entre el ser y el mundo de la vida no es solo una prerrogativa de la tensión metafísica. Soy de la opinión de que también acecha en los pliegues más sutiles de un pensamiento proyectado en una perspectiva de salvación y emancipación. En este punto me refiero al concepto de *reconciliación* (*Versöhnung*) que caracteriza no solo a la dialéctica hegeliana, y a la inversión que de esta lleva a cabo el materialismo de Marx, sino también el horizonte final de la Teoría crítica de Adorno.

Partiendo de puntos de vista y de intenciones diferentes, tanto Schmitt como Blumenberg han subrayado la afinidad de las categorías modernas de la razón política con una semántica teológica de inspiración medieval. Según Agamben, existe una analogía entre el estilo litúrgico de la Iglesia y las diferentes organizaciones de la política. De hecho, la secularización es literalmente la transposición sobre el plano mundano de dispositivos trascendentes que ligaban el ser de los entes corpóreos al destino de la propia alma. Tales dispositivos quedaban encomendados más al reino de los cielos que a la *civitas* terrenal. Mientras que, según la teología política clásica, la salvación se juega en el más allá, la modernidad seculariza tales dispositivos. Por un lado, lo hace dejando inalterada su lógica formal. Por el otro, disloca la emancipación sobre el plano mundano, a través de la revolución copernicana que comienza desde el marco cosmológico y termina su trayectoria en la dialéctica de la revolución política que, a su vez, es heredera de la inversión histórica y materialista de la dialéctica hegeliana.

En Adorno, la reconciliación pasa a ser el horizonte contra-factual de todo proceso de transformación cualitativa de la existencia —aunque en el fondo resulte inacabada y efímera— en la dirección de una auto-superación dialéctica de la escisión entre la naturaleza y la sociedad, entre lo particular y lo general, entre el mundo y el sujeto, “Como un tender puentes sin violencia sobre el abismo, [...] un acuerdo libre por parte de lo múltiple no humillado en su particularidad”.⁵⁹ La reconciliación es

59 ALBRECHT WELLMER, *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, trad. de José Luis Arántegui, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1993, p. 151. “Aquello que el concepto adorniano de reconciliación tiene en común con la teología, sin embargo, es aquel sabor de algo fundamentalmente disyuntivo en relación con el mundo histórico tal y como lo conocemos. Reconciliación significa para Adorno, lejos de ser medida desde la

el punto teórico en el que deviene, una vez más, posible una unidad sintética de la multiplicidad, “la síntesis no violenta de lo disperso”.⁶⁰ Según Adorno, en esta síntesis se reconcilia un sujeto roto por el individualismo burgués, obsesionado por los saberes disciplinarios, disciplinados y disciplinantes que reflejan la división del trabajo también sobre el terreno intelectual, reducido este también a mercancía (Sohn-Rethel), para recomponerlo en una identidad feliz entre su subjetividad, más sobria, y el mundo de la vida “no mutilada”, parafraseando el subtítulo de *Minima moralia*.

O bien la totalidad se encuentra consigo misma reconciliándose (esto es, elimina la propia contradictoriedad solventando sus contradicciones), con lo que dejaría de ser totalidad, o la antigua falsedad continúa hasta dar en catástrofe.⁶¹

realidad empírica, algo radicalmente trascendente, que por un lado recae sobre el tabú de la representación, pero por el otro lado, si no quiere ser totalmente vacío, debe devenir el objeto de una esperanza que tiene la necesidad por lo menos de una explicación negativa. [...] Si nos lo tomamos en serio, la idea de reconciliación enfatizada por Adorno genera una sombra sobre su trabajo en tanto que pone el mundo histórico en una perspectiva mesiánica que tiende a nivelar la diferencia entre la barbarie y el mejoramiento de la sociedad humanamente posible”. (ALBRECHT WELLMER, ‘Adorno and the Difficulties of a Critical Reconstruction of the Historical Present’, texto presentado en ocasión de la asignación del Premio Adorno en Frankfurt en 2006).

60 THEODOR W. ADORNO, *Teoría estética*, trad. de Fernando Riaza, Ediciones Orbis, Barcelona, 1982, p. 191. Más adelante, a propósito del clasicismo, Adorno entrevistó una “reconciliación no violenta y quebradiza de lo uno y lo múltiple” (p. 214). Véase también RICHARD WOLIN, ‘Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno’s Aesthetic Theory’, *Representations*, 32, 1990, pp. 33-49 y IAIN MACDONALD, ‘The Wonder Will Heal. Cognition and Reconciliation in Hegel and Adorno’, *Philosophy Today*, IVL, supl. especial, 2000, pp. 132-139.

61 THEODOR W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de Victor Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1974, pp. 107-108.

Con *reconciliación*, Adorno se refiere al camino hacia el estado de justicia ideal perseguido por la Teoría crítica, que le quita dialécticamente a la política el objetivo de realizar tal justicia,⁶² para devolvérsela en un movimiento de negación permanente, la dialéctica negativa, que se la confía, por un lado al arte, a los sentidos del juicio estético para los cuales no es necesaria una disposición jerárquica ya que en ellos razón y *mimesis* se unen y por el otro a la filosofía.

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica.⁶³

Por lo tanto, la *reconciliación*, esto es, la reunión en un futuro anterior de una condición originaria sobre la cual, nostálgicamente, se prepara a hacer el luto, la pérdida, la carencia a recomponer en una dimensión emancipadora de libertad toda ella circunscrita en un camino de liberación que rencuentre la unidad identitaria entre ser y mundo. Ello nos recuerda al *Espíritu absoluto* que invocaba Hegel, heredero, no muy disimulado, de la salvación teológica sobre el

62 “Si la dialéctica negativa implica un mensaje ético a descodificar, este mensaje no puede ser traducido en términos de justicia de su relación con la ley” (DRUCILLA CORNELL, *The Philosophy of the Limit*, Routledge, New York, 1992, p. 181).

63 THEODOR W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Taurus, Buenos Aires, 1988, p. 250.

plano espiritual, pero dotado de la potencia política y conceptual del sistema dialéctico. La recomposición de la carencia evoca el sello del cristianismo sobre el estilo de pensamiento occidental denunciado por Nietzsche. De la misma manera como la caída en el pecado original pierde por siempre el jardín del Edén, la insuficiencia ontológica de la condición humana impide el acceso al no-lugar anárquico, cuya consecución viene proyectada siempre más allá de la apuesta antropológica sobre la bondad del hombre (Rousseau), de la apuesta política sobre la incierta revolución, para ser recuperada solo en clave de recomposición nostálgica, exactamente como la resurrección en el modelo cristiano. De esta manera, la reconciliación no se presenta como un proceso todopoderoso por-venir (Derrida), sino como un evento a restaurar.

En este sentido, la hegemonía sobre el camino de la liberación prevalece sobre la práctica creativa de libertad, corroborando uno de los aspectos propios de la modernidad de los que la teoría crítica buscaba distanciarse: la prevalencia del método del pensamiento sobre el objeto a pensar. Si lo traducimos a términos políticos, nos encontramos con una de las ideas que Habermas no cesa de repetir: la incompletitud constitutiva del proyecto de la modernidad implica la imposibilidad de objetivar las condiciones de la libertad, que va de la mano de un conflicto infinito e interminable, tal y como había predicho Freud. Por tanto, el repliegue sobre posiciones despolitizadas en las que la neutralización del conflicto se juega sobre las reglas del juego, sobre los procedimientos metodológicos, en los cuales la libertad pasa a ser una variable dependiente de las reglas y no una invención creativa sobre el modelo de la genialidad artística en el que el conflicto entre estilos no encuentra la necesidad de apilarse jerárquicamente, quedando simplemente en manos del juicio an-árquico

del gusto, sin necesidad ninguna de cerrar la tensión creativa una vez por siempre en base a un canon que sea dueño del gusto.

La dialéctica de la reconciliación se pervierte entonces en su sujeción jerárquica, en su configuración árcuica, donde persigue una identidad unitaria entre ser y mundo cuya decibilidad depende de la competencia del sujeto hegemónico, tanto en el pensamiento como en la práctica, en el dictado de las reglas de juegos que pre-trazan el sentido de la liberación. El eco del choque político entre Marx y Bakunin nos recuerda las diferencias metodológicas entre dos teorías políticas que buscan la liberación, pero que inconscientemente son víctimas de la trampa de la modernidad, que les diseña un horizonte ficticiamente común. Ser y mundo se reconcilian en el éxito de la dialéctica, poniendo fin a la historia una vez que la dialéctica llega a su conclusión. Hoy en día, si uno adopta una perspectiva crítica más atenta sobre la dialéctica de la Ilustración denunciada por Adorno y Horkheimer, ya no puede pensar de la misma manera. El mismo Adorno percibió que podía delinarse una dialéctica de la dialéctica, sin precisar en qué sentido el fuerte anclaje negativo podría impulsar la reconciliación siempre más allá, sin poner un fin a la historia.

El problema con el sistema hegeliano y su búsqueda de lo desconocido, sin embargo, consiste en el hecho de que, buscando la reconciliación con la realidad a través de la especulación, normaliza los flujos de la vida, del pensamiento, del devenir, de la evolución y lo hace reduciéndolos constantemente a un estado de equilibrio. De cara a las más extremas tensiones y conflictos, persiste en postular la reconciliación y la armonización.⁶⁴

64 KEITH ANSELL PEARSON, 'Deleuze Outside / Outside Deleuze', *Deleuze and Philosophy*, ed. de Keith Ansell Pearson, Routledge, London, 1977, p. 5.

ONTOLOGÍA DEL BAUTISMO

El efecto más duradero en el tiempo de la búsqueda filosófica de un estilo ontológico lo podemos encontrar en el vicio identitario a través del cual dotamos de una esencia inamovible a todo aquello a lo que le ponemos un nombre. La ontología conduce a una forma de pensamiento que bloquea el flujo del tiempo en la sustancia, esto es, en aquello que se encuentra más allá del fluir, para ser valorado como sustantivo. La operación ontológica de la sustantivación del ser y de las cosas mundanas que lo envuelven produce una interferencia en el tiempo, que se encuentra bloqueado, cristalizado en el mismo nombre cuya estabilidad disimula y oculta el fluir del tiempo, el pasaje de la nada de la que provenimos a la nada hacia la que nos dirigimos. Ofrecer un sentido vital a este pasaje, que en última instancia es nuestra existencia, la única que se encuentra a nuestra disposición y, por tanto, merece cuidado y atención, significa valorar el lleno de la vida contra el destino de la muerte. El precio de tal significación es la reificación del vivir, de su flujo anárquico, sin otro origen más que la nada sin dirección predeterminedada, a menos que el sentido identitario no sustantive el devenir de los seres vivos en una forma-de-vida estable, cerrada, cuyo nombre pase a ser la puesta en juego del control operado por los dispositivos de dominio.⁶⁵

Deleuze nos ha invitado varias veces a desestabilizar las operaciones ontológicas de la sustantivación del ser, moviendo los nombres propios que bloquean la identidad

65 Por el contrario, “es esencial dar un vuelco al primado de la sustancia, de la autosuficiencia o de lo idéntico, así como también de cualquier ser infinito que trascienda y gobierne el mundo de los seres finitos y del devenir. Es necesario situar una red originaria a partir de la cual emerjan y se disuelvan las identidades individuales” (NATHAN WIDDER, “The Rights of Simulacra: Deleuze and the Univocity of the Being”, *Continental Philosophy Review*, XXXIV, 2001, p. 446).

en algo estático, para orientar no solo el estilo del pensar sino también la existencia política singular y plural hacia el diagrama móvil del *devenir*.

Deleuze nos propone una ontología de la diferencia que se articula a través de la concatenación de varias nociones como son las de inmanencia, multiplicidad,⁶⁶ intensidad, heterogeneidad, univocidad, el devenir en tanto que “conexión entre flujos”.⁶⁷ Inaugura un pensamiento nómada que se sustrae a la hipoteca estatal: “el Ser, el Uno, el Todo, el mito de una falsa filosofía totalmente impregnada de teología”.⁶⁸ Por el contrario, en Deleuze

66 “Reconocer la multiplicidad significa admitir que el ser es incapaz de subsumir el devenir” (MARK HALSEY, ‘Ecology and Machinic Thought’, *Angelaki*, X, (2005/3), p. 46). Tom Lundborg piensa la idea del devenir como “un movimiento ilimitado privado de inicio y de fin”, una especie de “movimiento del devenir que no podemos traducir o actualizar en algo que es”: “En este sentido, el devenir no tiene ningún fin predeterminado. Presenta solamente un flujo de vida que puede tomar nuevos recorridos y crear nuevos modos de pensar y de percibir. Para Deleuze, por tanto, se trata de articular y hacer pensable tal proceso del que surge un evento de diferencia que no recae en la identidad, sino que afirma los elementos creativos y productivos del evento” (TOM LUNDBORG, ‘The Becoming of the ‘Event’: A Deleuzian Approach to Understanding the Production of Social and Political ‘Events’’, *Theory & Event*, XII, (2009/1), p.3).

67 PHILIP GOODCHILD, *Gilles Deleuze and the Question of Philosophy*, Associated University Presses, Cranbury, 1996, p. 92. Para una comprensión lexical del concepto de *devenir* en Deleuze véase *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, ed. de Robert Sasso y Arnayd Villan, Vrin, Nice, 2003, Les cahiers de Noesis 3, concretamente ‘Devenir’ de Stéfán Leclercq y Arnaud Villani, pp. 101-105; *The Deleuze Dictionary*, ed. de Adrian Parr, Edinburgh UP, Edinburgh, 2005, ‘Becoming’ de Cliff Stagoll, pp. 21-22.

68 GILLES DELEUZE, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 210-216. “Ahora estamos en condiciones de entender mejor que la inestabilidad y el juego no nos son dadas desde el exterior de nuestra realidad, sino que nos son constitutivas, desde el interior, haciendo realidad la realidad, en vez de crearla desde otro lugar. El cuarto concepto en el pasaje de Heráclito es que el ‘devenir es

lo uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No hablamos aquí de la unidad de la sustancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida.⁶⁹

El devenir no es una categoría del pensamiento filosófico que simplemente substituye al Ser, sino que se trata de un *enrrecimiento* de la relación identitaria entre el mundo y el pensamiento —“*puro devenir sin ser* (en tanto que opuesta a la de puro ser sin devenir)”, como dice Žižek⁷⁰— con el fin de eliminar toda estrategia disciplinar que produzca el aislamiento monádico de una sustancia única que se encuentra tras las cosas y los modos de pensar.

Hacer el movimiento, trazar la línea de fuga en toda su positividad, traspasar un umbral, alcanzar un continuo de intensidades que no valen ya sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada,

la afirmación del ser’. Análogamente, hemos de asumir el término ‘ser’ conforme al segundo sentido heraclitiano, no como una cuestión de identidad estable, sino más bien como aquello que funda tal identidad. Si el devenir es la afirmación del ser, es la afirmación de la diferencia en sí misma, de una pura diferencia no reducible a las identidades, a las realidades, presentándolas” (TODD MAY, “When is a Deleuzian Becoming?”, *Continental Philosophy Review*, XXXIV, 2003, p. 148).

69 GILLES DELEUZE y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez, 2002, Pre-Textos, p. 259.

70 SLAVOJ ŽIŽEK, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 26.

flujos desterritorializados, signos asignificantes. [...] Nada, nada más que movimientos, vibraciones, umbrales en una materia desierta.⁷¹

En el interior de tal movimiento de pensamiento, nos disponemos a individualizar el primer pasaje: la destitución de todo significado del concepto de fundamento:

Lo que ha de ser fundado, en efecto, es siempre una pretensión. El pretendiente es quien recurre a un fundamento a partir del cual su pretensión se encuentra bien fundada, mal fundada o no fundada. [...] El simulacro [...] hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instauro el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento*.⁷²

71 GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. de Jorgue Aguilar Mora, Ediciones Era, México, 1978, pp. 24-25. “En el pensamiento de Deleuze, lo maquínico reenvía al proceso dinámico de dislocar la subjetividad fuera del lugar clásico del sujeto humanístico antropocéntrico, reubicándolo en el devenir y en los campos de composición de fuerzas y devenires. Es una autopoiesis en acto en tanto que vector cualitativo, no solo en tanto que multiplicador cuantitativo. Los devenires son las dislocaciones o transformaciones sostenibles emprendidas por los sujetos nómadas en su resistencia activa contra el ser subsumido en la mercantilización de su diversidad. Los devenires son mutaciones, erupciones, puntos de resistencia no programados” (ROSI BRAIDOTTI, ‘Affirming the Affirmative: On Nomadic Affectivity’, *Rhizomes*, 11-12 (2006). Véase también *Transposition: On Nomadic Ethics*, Polity, Cambridge, 2006).

72 GILLES DELEUZE, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 210-216. “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. [...] Lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. [...] Se dice de la misma diferencia. [...] La univocidad del ser significa, pues, también,

Indudablemente, el flujo del devenir-vida se canaliza en modos y formas contingentes para poder organizar y articular existencias, pero tales concatenaciones se presentan móviles y reversibles, abiertas a la contingencia de ulteriores concatenaciones que abren significaciones siempre diferentes y nunca inamovibles. El diagrama del devenir se contrapone netamente a la programática de la estatalidad, esto es, a la individuación de un horizonte final a través del cual orientar el *telos* del tiempo histórico. Se trata del riesgo que corre cierta metafísica del anarquismo, aquella idea de una meta definitiva del esfuerzo humano que perseguiría y conseguiría un estado de plena liberad, una condición post-emancipadora que reconcilia *místicamente*, tal y como sostiene Critchley, la idea anarquista del “conflict-free perfection of humanity”.⁷³

Adoptar una narración de los múltiples sentidos del devenir significa, en la estela de Deleuze, desactivar la poderosa idea estatal de la necesidad de encomendarse a una esencia invisible tras la apariencia de los entes de la vida. Significa desproveer de significado la idea de la necesidad de un orden perenne en tanto que real en una dimensión sustantiva y sustancial del mundo-tal-y-como-es. Significa también asumir una perspectiva capaz de exceder todos los nodos del ser-así-y-no-de-otro-modo. Significa despegarse inexorablemente de una idea “bélica” de una meta a conseguir, aferrar, capturar y mantener estable en el tiempo, aunque se trate de la idea del “estado” de anarquía como sociedad *completa*. Significa además apostar por una postura

la igualdad del ser. El Ser unívoco es a la vez distribución nómada y anarquía coronada”, GILLES DELEUZE, *Diferencia y repetición*, trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amortorru, Buenos Aires, 2002, pp. 71-75.

73 SIMON CRITCHLEY, ‘Mystical Anarchism’, *Critical Horizons*, X, 2 (2009), p. 282.

ética de la relación plural (y no del átomo individual) como base móvil de todo hecho histórico y, por tanto, de cualquier solución colectiva, política, a numerosos problemas que encontramos en el vivir asociados, ya que toda forma-de-vida identitaria consta de al menos dos o más singularidades que se entrecruzan. Significa practicar procesos abiertos e indeterminados en los que experimentar hipótesis de devenir-libertad y de devenir-liberación como ocasiones de conflicto (por tanto, fuera de toda política de los tiempos) para centrifugar el círculo identitario de la sustantivación, esto es, de un cierre auto-referencial de naturaleza instituida y constitucionalizada (cualesquiera que sean las formas jurídicas en las que pueda y podrá darse).

VÉRTIGO DE LA VIDA

Es necesario no infravalorar la idea de Critchley sobre el “misticismo” anarquista, en el artículo que he citado más arriba. No se trata solo de una malentendida concepción “angelical” de lo humano una vez emancipado de la hipoteca de la dominación y de su introyección. La defundamentación que opera el anarquismo a nivel ontológico podría implicar una actitud mística que se resuelva en un resignado abandono de la precaria contingencia sobre la que el abismo infinito presenta una existencia en el mundo ya no disciplinada por la férrea ley de necesidad de carácter ontológico. En efecto, la finitud ineludible de nuestra vida, una vez se encuentra libre de cualquier *arché* que resume *à rebours* el inevitable *telos* que contiene y hacia el cual se encuentra obligada a dirigirse, se revela como un espacio casi infinito, ilimitado, con un poder afirmativo con el que articular la existencia, ya no de-limitada más que desde su propia inmanencia, esto es, desde la vida. La insostenibilidad de un peso tal para una consciencia que querría verse protegida hasta el infinito para así exorcizar la muerte

y prolongarse en la vida más allá de la singularidad de cada uno podría rescatar la trampa de una tutela árquica que diese sentido a la inmanencia contingente de la vida, reponiendo un misticismo que se presentaría bajo otra máscara.

La exoneración de la necesidad libera la irreducible singularidad plural de la que *cada uno* es portador emblemático, sobre el plano de la contingencia, esto es, del despliegue del poder afirmativo de la vida en su fricción con otros poderes, multiplicadores de ocasiones de libertad y de conflicto (en función de las asimetrías existentes entre *cada uno*, de su posible reversibilidad y las soluciones que pueden aportar) que se dan y se juegan justo en esa específica instancia espacio-temporal, en la ausencia de esquemas trascendentales a partir de los cuales orientar el conflicto. Estos, en todo caso, intervienen como matrices de inteligibilidad *a posteriori*.

Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y ninguna otra cosa. No es inmanencia a la vida, pero lo inmanente que no es en nada es él mismo una vida. [...] *una vida*, que no depende de un Ser ni está sometido a un Acto.⁷⁴

Pero, ¿sobre un plano inmanente de contingencia gobierna la ley del más fuerte? ¿Se presenta la irreducible libertad que se despliega al borde del abismo infundado de la existencia como absoluta, como totalmente desvinculada de tramas discursivas que ligen los sujetos de la libertad de modo responsable? Estas preguntas se encuentran aún más cargadas de significado si pensamos en la política, tanto en su forma teórica como práctica, considerada uno de los lugares comunes de la decisión,

74 GILLES DELEUZE, 'La Inmanencia: una vida...', *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, trad. de Marco Parmeggiani, vol. VII (2002), p. 234.

del fatídico momento en el que la fricción entre los poderes afirmativos de libertad producen un conflicto que se decide, concluye momentáneamente, se termina, determinado a través de la deliberación que, lejos de desarrollar la función precipitada de una negociación contractual, descubre la ficción narrativa reportándola a la matriz de la fuerza del arbitrio, del que se encuentra en la posición espacio-temporal de la toma de la decisión terminal, entregándola a la violencia arbitraria.

Resulta evidente que el pensamiento anarquista no puede aceptar tal epílogo que resucite un *arché* que ponga fin traduciendo la libertad ilimitada de la contingencia en un espacio cerrado que parta exclusivamente de la disponibilidad del recurso a la fuerza y a la violencia. Tampoco puede, para evitar tal recurso, pretender buscar, aunque sea de manera innovadora e inédita, un fundamento de la libertad ilimitada confiada *responsablemente* a *cada uno* en su singularidad plural. Se estaría traicionando su *an-arquismo* constitutivo no solo sobre el plano de la teoría política, sino también sobre el plano de su teorización filosófica. Se estaría hipostasiando una Unidad sobre la base del despliegue de la libertad concebida en su practicidad discursiva y en su abstracción concreta. Y el hecho de que esa Unidad pueda ser el anarquismo mismo resultaría bastante inquietante ya que la Unidad viene a erigirse mediante un corte selectivo y discriminante, a menudo chorreante de sangre, de miseria, de infelicidad y de embrutecimiento, que se eleva de manera trascendente sobre el plano de la inmanencia significativa de la misma existencia. Este es el corte realizado por el político, que fractura la vida denegándole el poder afirmativo con el fin de subordinarla a la axiomática instruyente del poder político.

Quizás sea posible conceptualizar el estrechamiento an-árquico en el que la libertad ilimitada, en el conflicto, no se resuelva en una enésima reproposición camuflada

de la autoridad salvífica que nos protege del abismo mediante la ilusión de la estabilidad del fundamento sobre el que se auto-legitima el poder, sino que, más bien, permita pensar la libertad anarquista *en el* riesgo bifronte, contingente, de su implosión así como también de su imposición. Podríamos denominar ético-política a tal pasaje anarquista que se mueve desde una concepción de la libertad ilimitada hacia la asunción de responsabilidad, “una libertad que no elude la responsabilidad, sino que la constituye”.⁷⁵ La carga inmanente e inminente, permanente y continua, de asumir la responsabilidad en la afirmación de la libertad anárquica determina la apertura de un canal de comunicación bi-multi-lateral que instituya un campo de respuesta a la presencia del otro con el que soldar el despliegue de la libertad, según la profecía de Bakunin. La libertad no es nunca individual, sino más bien singular plural. No es una cualidad ética del individuo, sino un espacio impersonal compartido con el otro en cuyo interior se adopte una conducta ético-política, en el que el conflicto político en sus varias declinaciones y en sus varias soluciones, aunque sean temporales, se juegue según una postura ética que asuma la responsabilidad del otro en sí mismo.

Foucault nos ha ofrecido una declinación singular del cuidado de sí en tanto que movimiento radical de auto-transformación de la propia conducta de la vida que, partiendo del modelo ascético, estiliza la propia forma de vida conforme a una dimensión totalmente original. El trabajo sobre uno mismo que connota la *ethopoietica* se focaliza sobre la capacidad de individuos singulares que en el curso del tiempo han desarrollado diversos roles sociales, desde el monje medieval hasta el militar del siglo XIX, reduciendo el aura heroica que aquella postura podría evocar, que hacía inaccesible el

⁷⁵ SIMON CRITCHLEY, *The Faith of the Faithless*, Verso, London, 2012, p. 14.

modelo “ascético”, a menudo devorado y aplastado por los tiempos de la supervivencia cotidiana.⁷⁶ Manteniendo firme el modelo de radical auto-transformación de uno mismo, el anarquismo evoca también una dimensión colectiva, plural, de tal singularidad *ethopoietica*, si bien el pasaje de Foucault pueda resultar oscuro y ligado a prácticas históricamente contextualizadas, a partir de las cuales podemos recorrer genealógicamente los procesos de formación y funcionamiento del tiempo presente. Sin embargo, el gesto parresiasta que le grita la verdad al poderoso de turno, al tirano que domina así como al líder legítimamente elegido, representa probablemente el enlace entre una práctica disidente disponible solo para las figuras heroicas que la historia nos transmite (en la que Sócrates es el primer ejemplo) y una praxis política colectiva que cada uno puede adoptar en determinados momentos contingentes de la propia existencia, sin elevarse a una dimensión épica.⁷⁷

El pensamiento anarquista, sobre la estela vinculante de una radicalidad femenina, es llamado a liberarse definitivamente de la herencia occidental que ha conceptualizado la subjetividad en la figura del Individuo soberano, caracterizada a partir de los atributos propios del hombre blanco heterosexual, para repensarla en la figura de la *dualidad yo/otro*, esto es, del *espacio relacional de subjetivización* que se crea a partir de la dualidad elevada al poder indefinido de las recíprocas afirmaciones de libertad.

Tal espacio es anarquista porque escapa tanto a la subordinación a un *arché* originario a partir el cual todo

76 MICHEL FOUCAULT, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2014.

77 Sobre la *parrhesia* véase MICHEL FOUCAULT, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. de Ángel Gabilondo y Fernando Puentes Megías, Paidós, Barcelona, 2004.

se mueve, del que todo se deriva y depende, como también a su destino que parte del *arché* para dirigirse a un *telos* inmanente. Todo ello crea un encuadre ontológico *archeoteleológico*, del que escapa el anarquismo. Pero el espacio de subjetivización abierto por la dualidad que deviene Uno múltiple, tal y como lo diría Deleuze, inaugura la carga de la responsabilidad ilimitada a condición de escapar del juego lingüístico según el cual la an-arquía, en su radical negación, se *corona* como el acto áruico por excelencia, el *prius moven* absoluto. Sustraerse del movimiento ontológico *archeteleológico* significa, por tanto, eludir drásticamente la linealidad de la representación de la vida, en tanto que tiene siempre un inicio y un final, para persistir sobre la dimensión mediana, sobre aquello que sucede en el medio de una bi-polaridad con pretensiones hegemónicas.

El movimiento de la vida toma una movilidad nómada. Deviene una forma-de-vida que deforma su institucionalización para abrirse a lo contingente, para afrontar el evento en su acaecer sin garantía, para localizar recursos de desarrollo de la existencia en el interior de esta apuesta de la vida anarquista que inventa y experimenta incesantemente sus propios perfiles plurales, sea en tanto que se refiere a la singularidad aferente a lo uno múltiple de la dualidad yo/otro, sea en tanto que se refiere a la constelación organizada de la elevación a potencia enésima de la dualidad, esto es, a la condición *ethopolítica* de la sociedad.

Por último, los anarquistas debemos postular, en vez del primado del ser, tradicional emblema de la filosófica occidental, la lógica del *devenir-múltiple* como ambiente en el que se da la vida en su diferencias de especie, una media-forma-de-vida de la transformación que asuma, de vez en cuando, la figura contingente de un recorte de estabilidad no cristalizado, y por tanto enmarcado en una inestabilidad constitutiva en la que los devenires escapan

a cualquier fuerza magnética de atracción centrípeta para disponer de líneas entrelazadas que no se dejan aferrar del todo.

Si nos hemos interesado tanto por los nómadas es porque son un devenir y no forman parte de la historia: excluidos de ella, se metamorfosean para reaparecer de otro modo, bajo formas inesperadas, en las líneas de fuga del campo social.⁷⁸

⁷⁸ GILLES DELEUZE, *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 217.

CUATRO
E PLURIBUS UNUM. UNA CRÍTICA DE LA
UNIDAD

Unidad es la palabra de orden, desde Parménidas a Russell.
MAX HOKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica de la*
Ilustración.

Pour Eckart, il s'ensuít qu'il faut laisser les principes. Non
pas les annuler, mais ne plus y recourir simplement.
REINER SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées.*

PRÓLOGO

Es universalmente conocido el célebre pasaje del Libro IX de la *Odisea* en el que se narra la aventura de Ulises con el cíclope Polifemo. Completamente inconsciente por la enorme cantidad de vino que le había suministrado Ulises, Polifemo se despierta habiendo sido cegado su único ojo, gritando de dolor y de rabia y pidiendo

auxilio a los otros cíclopes, que acudieron en su ayuda y enseguida le preguntaron por la causa de sus gritos. “*Nadie*, amigos, me mata mediante un engaño y no con sus propias fuerzas”, responde Polifemo. Los demás cíclopes, tranquilizados por las palabras de Polifemo, se marchan no sin invitarle a que rece a los dioses por el mal que lo aflige y que no tiene responsable.

El engaño que da lugar a la paradójica respuesta de Polifemo representa uno de los numerosos pasajes épicos en los que se narra la astucia de Ulises. Habiendo naufragado en la isla de los cíclopes, es capturado en la cueva de uno de ellos, Polifemo, que transgrede las usuales leyes de hospitalidad típicas de la civilización griega y comienza a devorar uno a uno a los compañeros de viaje de Ulises. Buscando cómo huir y meditando sobre su posible venganza, cuando Polifemo le pregunta por su nombre, Ulises le contesta:

“Cíclope, ¿me pregunta mi célebre nombre? Te lo voy a decir, mas dame tú el don de la hospitalidad como me has prometido. *Nadie* es mi nombre, y *Nadie* me llaman mi madre y mi padre y todos mis compañeros.”

Así hablé, y él me contestó con corazón cruel:

“A *Nadie* me lo comeré el último entre sus compañeros, y a los otros antes. Este será tu don de hospitalidad”.⁷⁹

Este pasaje ha sido comentado de diversas maneras, que abarcan desde aquellos que lo interpretan como un justo castigo por haber infringido una ley fundamental de la civilización griega, la sacra hospitalidad de Zeus, signo de la superioridad respecto de las culturas primitivas a las que pertenecían los cíclopes, hasta el *calembour* lingüístico (*outis-metis*) que testimonia el conocimiento

79 HOMERO, *Odisea*, trad. de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2013.

por parte de Homero o de la época a la que pertenece del fundamento lingüístico de la especie humana. El cortocircuito producido por Ulises no es entendible por una especie como la representada por los cíclopes caníbales, algo que se encontraría también representado en el primado del ojo cuya ceguera comporta la disfunción comunicativa de la palabra en una época anterior a la centralidad del *logos*.⁸⁰

Tal vez sea posible aventurarse en una ulterior lectura de este pasaje, que sea eminentemente filosófico-política. El gesto de Ulises es un acto específicamente político, un sabotaje político, que sin embargo no apunta ni a un derrocamiento del régimen, ni a una sustitución de la figura soberana. El atentado de Ulises que priva a Polifemo del único ojo que todo lo controla y lo observa, en el centro del rostro del cíclope como imagen épica y pre-visual de todo dispositivo panóptico, no tiene por objetivo abatir el régimen de los cíclopes, ni tampoco sustituir a Polifemo, sino más bien *sustraerse* a su captura, a su dominación, literalmente moral. La *sustracción* política difícilmente se integra en el código político que, desde Aristóteles, legitima el nexo entre poder y política solamente a través de un índice numérico pleno: Uno, Muchos, Pocos (y con las patologías, introducidas por Aristóteles, de la correspondencia de cada uno de estos índices).

En la *sustracción* lo que está en juego es el propio código de la política construido desde siempre en su nexo con el poder, mientras Homero pone en escena su deconstrucción: el índice numérico *nadie/ninguno* desestabiliza la comprensibilidad del gesto político, que no viene entendido en tanto que tal porque no se

80 Entre las diferentes interpretaciones, querría destacar THEODOR W. ADORNO, *Interpretazione dell'Odissea*, trad. de Stefano Petrucciani, Manifestolibri, Roma, 2000, pp. 74-79; JEAN-PIERRE VERNANT, *En el ojo del espejo*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, 1999.

corresponde con ningún cruce entre poder y política. *Nadie/ninguno* escapa al código del poder, pero su éxito debe ser inmediatamente anestesiado para ser relegado al ángulo de lo impolítico, de la imposibilidad política: *nadie/ninguno* no puede inaugurar un nexo diferente entre política y poder en el que la disyunción muestra su plausibilidad experimental de éxito, exactamente como narra el mito homérico.

UNA INVENCIÓN FATAL

Solamente un estilo político extendido al dominio del hombre sobre el hombre puede llegar a considerar problemática la pluralidad efectiva de los miembros de un grupo humano, con sus voluntades, intereses a gobernar a través de una estrategia, al mismo tiempo posicional y procedimental, idónea a la hora de conferir una unidad al cuerpo político. El dispositivo simbólico y performativo que lleva a cabo el tránsito de lo humano a lo político es la *representación*. En ella se instaura la fractura dualista de la sociedad, convertida en sustancia unitaria gracias a la hegemonía de un imaginario político de lo instituido, en gobernantes y gobernados, cuya división encuentra un esfuerzo de recomposición dialéctica en la unidad del cuerpo político. Este dispositivo simbólico oculta el rastro de su propia performatividad, de manera tal que convierte en una *segunda naturaleza* el peso de su propia necesidad: instituir una auto-percepción del devenir-social de un grupo humano no con el objetivo de hacer pensable el pluralismo instituyente, sino más bien en dirección de la gravedad ontológica de una unidad instituida, a la que se le da el nombre de *político*.

Por supuesto, esta lectura no pretende marginar o infravalorar otras perspectivas sobre el dispositivo de la representación, igualmente relevantes para la

comprensión de la política.⁸¹ Desde la cuestión más banal que ve en la representación un espejo de la sociedad, hasta aquella más crucial que la trata como el nexo de activación de la presencia y la ausencia; desde las diversas etapas evolutivas internas a la historia de la filosofía política, en el cruce de nombres propios y de épocas específicas, hasta la sempiterna raíz icónica que califica la cultura occidental y que va de Platón al primado visual de nuestro tiempos; de la decisiva ruptura de la modernidad hasta su transvaloración gramatical en la teología política, la representación constituye un inexorable *quadrillage* conceptual que atraviesa con prudencia y circunspección —en particular en los momentos en los que parece que su dispositivo pudiera colapsar al no ser capaz de cumplir las funciones cruciales por las cuales ha sido literalmente *inventado*.

Sea cual sea la perspectiva adoptada, se trata de una *invención* humana, que debe ser entendida en tanto que tal, reteniendo y restituyendo los movimientos y los varios contextos en los que tal dispositivo ha estado presente. Tal y como nos enseña Weber, fueron primero los “príncipes”, en su auto-percepción en tanto que estratos privilegiados, quienes “liberaron”, por así decir, la representatividad vinculada y revocable imponiendo la prohibición del mandato imperativo, gracias al cual la representación adquiere un primado sobre los representados que lo eligen, deviniendo de esta manera su “señor [...] y no su servidor”.⁸² El *target* de

81 Véase GIUSEPPE DUSO, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*, trad. de Gerardo Losada, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 2016.

82 MAX WEBER, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002. “A la larga, todos los intentos encaminados a la sumisión de los representantes populares a la voluntad de los electores significan, en efecto, solo un robustecimiento del poder cada vez mayor de la organización de partido, pues solo esta organización puede poner en movimiento al ‘pueblo’” (p. 863).

la unidad del (cuerpo) político es el banco de pruebas sobre el que descifrar las estrategias de formación y de funcionamiento, esto es, su rol soberano.

Hofmann ha ilustrado de manera magistral las diversas fases genealógicas de la representación y sus declinaciones simbólicas en términos teológicos. El análisis es tan poderoso y minucioso que sería en vano intentar recorrerlo de manera breve. Mejor enviar al lector al texto. Aquí interesa evidenciar una nota relativa a la mimesis teológica del dispositivo de la representación en la época cristiana, el gesto conceptual de la reproducción:

Fundada sobre una idea de la imaginación, el concepto de representación política deja entender que el problema de la unidad política reside esencialmente en la reproducción visual de un “ser superior” (y ya dado *a priori*), más que en la organización de procedimientos adecuados para concentrar la voluntad, o en la estabilización e institucionalización de fuerzas determinadas.⁸³

Tomás de Aquino será el artífice principal cuando, adaptando a Aristóteles a la doctrina cristiana, no podrá más que imitar la unidad divina en la unidad mon-árquica del soberano, aunque esta se encuentre jerárquicamente subordinado a la primera. La eucaristía constituye, en el plano teológico, la consideración imaginaria de la representación como el vínculo necesario y vertical entre lo divino y lo mundano, el *trait d'union* que, por definición, hace visible lo invisible, pero que es hecho realidad en el cuerpo de Cristo y, por tanto, es humanamente apropiable por un acto de fe, esto es, de sujeción y obediencia a la autoridad política. Es menester dar cuenta de que, en este proceso, la representación

83 HASSO HOFMANN, *Rappresentanza-Rappresentazione*, trad. it. de Giuffrè, Milano, 2007, p. 271.

liga lo humano y lo divino a través del acto de ingerir el cuerpo de Cristo, la eucaristía, que encuentra un inquietante reflejo en el acto político de domesticar y digerir que la autoridad soberana ejercita sobre los súbditos integrándolos, con o contra su voluntad, en el propio cuerpo unitario. La célebre imagen del *Leviatán* en la portada de la obra principal de Hobbes, que simboliza la ruptura moderna con la teología política de Tomás de Aquino, es el emblema visual de la exaltación de la representación.

De hecho, Hobbes simboliza la separación, orientando el dispositivo de la representación no ya hacia la recepción desde el exterior de una unidad esencial que debe hacerse inmanente en el cuerpo político de una comunidad ya diseñada, sino más bien en el sentido de una producción de la unidad en el instante mismo en el que se activa el dispositivo de la representación, sin una imagen originaria de la que depender, sobre la que apoyarse, por un acto de fe/fidelidad, en tanto que esencia ausente hecha presente. De hecho, la intencionalidad expresa del contrato social hobbesiano, en su duplicidad íntima e indistinta (*pactum unionis e pactum subjectionis*), es la constitución de un único cuerpo político soberano que reduzca la pluralidad fragmentaria de sus miembros, incapaces de auto-gobernarse en función de una preliminar desconfianza antropológica, tanto en el estado de naturaleza como en el artefacto del recinto político en el que el soberano-Leviatán recluye a los rebaños perdidos ahora reunidos mediante un gesto pastoral.

Lo que resulta del pacto es una persona, *la persona civi*, que de este momento en adelante deberá —como persona única— expresar su propio juicio y su propia voluntad sobre lo que es bueno para la vida común: esto es, deberá actuar como sujeto político. Si se tiene presente que en el pacto la multiplicidad indefinida de los individuos confluye

para superar la diversidad de opiniones, podemos preguntarnos cuál debe ser la voluntad de la persona civil (que no puede ser más que *una*, desde el momento en que *una* es la persona) que ha sido constituida.⁸⁴

La única voz posible de un cuerpo político así construido está disponible solo para un único sujeto, una persona que encarne el paso de los individuos al pueblo como unidad conceptual de la pluralidad pre-política que está excluida del acceso a la dimensión de lo político. De esta manera, el dispositivo de la representación, que en los tiempos de Hobbes encuentra una configuración física en la persona del monarca absoluto, y que no encontrará mayores problemas, queda salvado mediante la reducción a unidad, al adaptarse a las configuraciones institucionales que buscan siempre los posibles equilibrios entre diversas instancias de autoridad política, entre diversas instancias de compensación del poder político, como la división querida por Montesquieu. Después de todo, justo porque es *una* persona, la máscara, el dispositivo de la representación, a medida que los regímenes políticos evolucionan hacia un ensanchamiento de la base sobre la que se construye la autoridad política, no pudo más que enrarecerse en sentido abstracto hasta revelarse como una máquina ficticia, esto es, como una máquina productiva de una ficción, como una fábula, mantenida como memoria histórica, tal y como señala Nietzsche.

“PORQUE LA MULTITUD NO ES UNA, SINO MUCHOS”

La reducción de los Muchos a Uno, de la que el dispositivo de representación es uno de los vectores de producción que la modernidad ha elaborado a partir

84 GIUSEPPE DUSO, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*, op. cit.

de Hobbes y del neoplatonismo, toma los movimientos estratégicos en el principio numérico de la jerarquía, según el cual toda numeración infinita parte del número 1. La obsesión jerárquica en la teoría y en la práctica es el *leitmotiv* constante de la historia conceptual, tanto en sentido descendente como ascendente, esto es, en todos aquellos esfuerzos intelectuales destinados a individuar la identidad esencial del momento del movimiento de una concatenación política con el punto de cierre circular en el que todo momento encuentra un *happy end* siempre en sí mismo, esto es, en la unidad jerárquica. De esto es prueba, a modo de ejemplo, el recorrido teórico de Kelsen, para quien la *Grundnorm* representa la garantía de cierre, aunque sea en la ficción metodológica, para justificar la trama de la codificación jurídica del Estado moderno.

El *representable* debe constituir una materia ya reducida, condición necesaria con el fin de que se pueda hablar de política en la era moderna; y el dispositivo *autorial* forjado por Hobbes hace de la noción de *pueblo* un elemento reductor complejo respecto a la genérica e ingobernable *multitud*, relegada al caótico y animalesco estado de naturaleza.

Una multitud de hombres deviene una persona cuando estos hombres son representados por un hombre o una persona; esto puede hacerse con el consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la multitud en cuestión. Pues es la *unidad* del representante, y no la unidad de los representados, lo que hace a la persona *una*; y es el representante quien sustenta a la persona, solo a una persona. Hablando de una multitud, la *unidad* no puede entender de otra manera.⁸⁵

85 THOMAS HOBBS, *Leviatán*, trad. de Carlos Mellizo, Gredos, Madrid, 2012, XVI, p. 135.

Será Spinoza quien problematizará tanto la reducción de la *multitud* en pueblo, rechazando la pastoral cristiana de la reducción al fundamento lógico del pacto social para relanzar una especie de proto-mesianismo hebraico, como también la naturaleza misma de la multitud en tanto que agregación ético-material que es al mismo tiempo constituida y virtualmente constituyente. Spinoza tiende a salvaguardar el carácter irreductiblemente plural de la multitud, destituyendo al dispositivo de la representación de la potencia productiva de la unidad política, que en el filósofo holandés viene descompuesta y recompuesta continuamente conforme a un modelo experimental y abierto de la razón. Con el objetivo de que los Muchos puedan permanecer como tales sin caer en el atomismo solipsista y solitario, Camus habría sugerido una sólida inyección de solidaridad, es decir, adoptar una visión relacional y cooperativa de las relaciones (una conexión de cuerpos, pasiones, ideas, imágenes y de afectos) que se anudan en el conflicto y en resistencia entre los muchos de la multitud. Una potencia virtual siempre en un difícil equilibrio entre el caos anómico y la captura en una verticalidad jerárquica donde la reducción a lo Uno es la emboscada y la trampa siempre preparada.

Spinoza entrevé el intersticio de un evento ontológico en la determinación de la multitud, constreñida por presiones diversas y con resultados nefastos, a persistir en su irrepresentabilidad. Aquí el *conatus* spinoziano se dirige hacia el imaginario radical y *ante litteram* democrático, en el siglo XVII, del arte de la desobediencia voluntaria, tal y como fue definida por Foucault,⁸⁶ de la negación antihobbesiana de la teoría de la obligación

86 Véase SALVO VACCARO, 'La volontà di non essere governati', *Il governo di sé, il governo degli altri*, ed. de Serena Marcenò y Salvo Vaccaro, Duepunti, Palermo, 2011, pp. 51-71.

política,⁸⁷ el contrapunto a la servidumbre voluntaria de La Boétie.⁸⁸ La *multitudo* expresa la potencia de un ser que no reconoce su sola entidad, sino que se distribuye en la plena, total y radical inmanencia, en relación con las otras presencias en “un mundo extremadamente salvaje”.

En este punto nos encontramos nuevamente con el campo de la política, sin embargo esta vez tratado según la perspectiva jerárquica de la univocidad del ser. El Estado no es ya reducido simplemente a las funciones de obediencia y comando. Hobbes las consideró el fundamento, la esencia de la relación política. Spinoza, en total desacuerdo con Hobbes, lo niega cortantemente. La ontología abre una dimensión completamente diferente: ser, es *ser libre*, es decir, implementar el poder de la manera más completa posible en las mejores condiciones posibles. El Estado, esto es, la sociedad entera, el Estado civil, será concebido como el conjunto de condiciones más adecuadas para llevar a cabo a potencia de los hombres. En el límite, su existencia solo puede justificarse en los sistemas sociales si se demuestra su utilidad para ejercer el poder de los hombres. La obediencia deviene un factor secundario, una coyuntura particular. Sin embargo, en una filosofía de la Unidad, todas las relaciones políticas se basan en la relación de obediencia y mando.⁸⁹

87 Véase AUGUSTO ILLUMINATI, ‘Sul principio di obbligazione’, *Quaderni materialisti, Spinoza resistenza e conflitto*, 5 (2006), p. 33-47.

88 Véase STEFANO VISENTIN, ‘Paura delle masse e desiderio dell’uno’, *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, ed. de Filippo del Lucchese, DeriveApprodi, Roma, 2009, pp. 181-198. Véase también SALVO VACCARO, ‘Genealogia del potere destituente’, *L’anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, ed. de Luciano Lanza, Mimesis/Libertaria 2014, Milano, 2013.

89 GILLES DELEUZE, *En medio de Spinoza*, trad. del Equipo editorial Cactus, Cactus, Buenos Aires, 2003.

Fuera de la jerarquía vertical, la multitud es la forma in-forme de la contingencia, es decir, de un evento de lo posible que se da en la apertura constitutiva de su dinámica específica, de su propio ritmo contingente.⁹⁰ No es posible la representación, sino solamente el análisis puntual de su interior, teniendo en cuenta el *impasse* aporético de la narración etnográfica, traducción para las ciencias humanas del principio de incertidumbre de Heisenberg para la microfísica. El espacio-tiempo de la multitud es el transitar de una dinámica lucreciana, el cruce nómada que encuentra puntos de parada renovables de vez en cuando en el interior de un movimiento centrífugo que no se deja comprender por ninguna representación, debido a la asincronía del tiempo y de la velocidad de la captura representativa. Es el ser vivo que no se deja enjaular en el zoo de la vida expuesta, en el *bios* que se refracta artificialmente en la tripartición arendtiana de lo teórico, lo político y lo poético, ni representa una *zoé* violentamente desnuda según una brecha desconocida por Aristóteles.

UN DESAFÍO DECISIVO

Representar significa reducir. Posiblemente a unidad; de hecho, como nos enseña Plotino, lo Uno está en el origen de la reconducción a sí mismo de toda multiplicidad, que se activa al mismo tiempo que se mantiene en una especie de *autonomía jerarquizada*, en tanto que la convergencia ontológica a lo Uno la exonera de revelarse como el origen, como la causa o principio, sino más bien en tanto que *arché*, esto es,

90 Véase JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO, 'Moltitudine e individuo composto' y VITTORIO MORFINO, 'Che cos'è la moltitudine?', *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, ed. de Filippo del Lucchese, DeriveApprodi, Roma, 2009, p. 41 y pp. 82-83.

como cabeza de la cadena de mando significativo.⁹¹ Por tanto, no dejarse capturar por la representación implica un acercamiento ontológico *diferente*, en el sentido pleno del léxico filosófico. De hecho, “el modelo clásico de pensamiento subordina la diferencia a cuatro criterios de representación, volviéndose incapaz de pensar la diferencia en sí misma”.⁹² Es el modelo aristotélico de ontología el que pone en la base de las categorías lógicas del pensamiento la unidad de la sustancia, el Ser, cuyos rasgos son: “No tener un sentido común más que distributivamente, tener un sentido primero jerárquicamente”,⁹³ es decir, respectivamente, funciones de partición de los conceptos y funciones de medida de los sujetos. En una única expresión, el Ser en tanto que unidad de sustancia determina la normalización de la identidad.

Una diferencia específica determina la diferencia solo en la identidad del concepto en general, mientras una diferencia genérica no es otra cosa que analogía. Entre estos dos tipos de diferencias se forma un vínculo de complicidad en la *representación*. Asistimos de esta manera a la formación de la representación, cuyo *logos* está compuesto por dos elementos. El primero consiste en las diferencias (concebidas en la forma de la analogía) entre especies que son subsumidas en la

91 JOACHIM LACROSSE, *La Philosophie de Plotin. Intellect et discursivité*, PUF, Paris, 2003; JOAQUIN LACROSSE, ‘Plotin’, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Stéfán Leclercq (s. d.), Sils Maria/Vrin, Mons/Paris, 2005, pp. 161-169.

92 PATRICK HAYDEN, *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, Peter Lang, New York, 1998, p. 6. “Las cuatro raíces de la representación [...] implica la subordinación de la diferencia a la identidad del concepto, analogía del juicio, oposición de los predicados, semejanza de la percepción”. GILLES DELEUZE, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 61.

93 GILLES DELEUZE, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 68.

identidad de un género, es decir, un género que se pone en relación de *analogía* con los otros géneros. Sin embargo, esta representación abstracta, para ser tal, más allá de subsumir especies debe además apoyarse sobre aquello que lo constituye, precisamente el segundo elemento de la *semejanza* que presume la continuidad de la intuición sensible en una representación concreta. El efecto de tal sistema doble de clasificación es la cancelación de la *diferencia* como concepto y como realidad.⁹⁴

Si “el primado de la identidad [...] define el mundo de la representación”,⁹⁵ el reto de captar y pensar la diferencia con el fin de prescindir de la fuerza centrípeta de la coacción identitaria, y, por tanto, concatenar las formas del pensamiento según la matriz diferencial misma, aquello a lo que Deleuze se refiere como repetición, según un devenir-nómada que escapa a la potencia distributiva y jerárquica que instruye la línea vectorial de las categorías conceptuales del pensamiento. Para ensamblar una ontología de la diferencia, Deleuze no debe anular a Platón y al platonismo, sino más bien desmontar —*plegar y replegar*— el orden categorial de Aristóteles en sus dos puntos de fuerza ya señalados: la partición y la jerarquía de los conceptos.

En relación con la primera, se trata de llenar nomádicamente un espacio redistribuyendo sin pretensiones propietarias o delimitativas, en manera tal que el ser unívoco sea Uno y Todo al mismo tiempo,

94 DOROTHEA OLKOWSKI, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1999, p. 20.

95 GILLES DELEUZE, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 15. “En el límite, ¿tendríamos una sola y la misma potencia, de diferencia o de repetición, pero que se ejerce únicamente en lo múltiple y determina las multiplicidades?”, Deleuze, prefacio a la edición americana de *Diferencia y repetición*, en GILLES DELEUZE, *Dos regímenes de locos*, trad. de José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 270.

esto es, múltiples en una modalidad que vaya más allá de la díada polarizada entre lo Uno y lo Múltiple (se sobreentiende que derivado y subordinado a lo Uno).

Todo lo otro es una distribución que debemos llamar nomádica, un *nomos* nómade, sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes se distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos.⁹⁶

En relación con la segunda, se trata de introducir un devenir a la estabilidad normativa del ser, esto es, un gradiente de potencialidad (nietzscheana) que delimita, sin obstruir o instruir una ley de necesidad, las varias y distintas “jerarquías” entre los mismos grados de potencia,

a partir de lo cual [de este tipo de ser] se despliega y despliega toda su potencia. [...] Esta medida ontológica está más cerca de la desmesura de las cosas que de la primera medida; esta jerarquía ontológica, más próxima a la *hybris* y a la anarquía de los seres que a la primera jerarquía.⁹⁷

96 GILLES DELEUZE, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 73. “La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. [...] El verdadero sustantivo, la sustancia misma, es ‘multiplicidad’, que hace inútil lo uno, y no menos lo múltiple. [...] Aun lo múltiple es una multiplicidad, aun lo uno es una multiplicidad. [...] Solo existe la variedad de multiplicidad, es decir, la diferencia, en vez de la enorme oposición de lo uno y de lo múltiple” (pp. 276-277). Véase también BATTISTA VACCARO, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano, 1990, cap. II; JOHN RAJCHMAN, *The Deleuze Connections*, MIT Press, Cambridge, 2000, cap. IV.

97 GILLES DELEUZE, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 74. “La univocidad del ser significa, pues, también, la igualdad del ser. [...]

Desmantelando la metafísica inaugurada por Aristóteles, Deleuze distingue un triple movimiento del fundamento que instruye la representación. El primero determina una pretensión de prioridad y primacía que la identidad —esto es, la re(con)ducción a lo mismo de todo aquello que sucesivamente se relaciona con ello— reivindica sobre la diferencia, sobre aquello que se distancia, que difiere. El segundo determina la estrategia de captura de la diferencia no representable por la identidad, a través de la “concentricidad de todos los centros posibles finitos de representación”,⁹⁸ que por tanto —y este es el tercer movimiento— hace de la representación un dispositivo infinito de activación de captura tanto de aquello que se somete al orden, como aquello que escapa a este. Sin embargo, es precisamente esta reserva de lo indeterminable, de lo no representable, lo que constituye la fisiología del pensamiento que no gira repetidamente en torno a sí mismo, sino más bien repite la operación diferencial de una conceptualidad amorfa e infundada. Aquello que no tiene fondo, que se encuentra vertiginosamente instalado sobre el abismo, agita el movimiento del pensamiento, lo provoca, exalta la vocación librándose de la coacción para proceder a una puesta en forma precaria y fugaz de aquello que deviene el objeto del pensar.

La diferencia es la que genera pensar en el pensamiento, pues el pensamiento solo piensa con la diferencia, alrededor de ese punto donde el fundamento falta. Es la diferencia, o la forma de lo determinable, la que hace funcionar al pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y de la determinación. La teoría del pensamiento es

Las jerarquías de la representación son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de la representación, por las distribuciones nómades” (pp. 74-75 y p. 410).

98 *Ibid.*, p. 404. “Fundar es siempre fundar la representación” (p. 405).

como la pintura, necesita esa revolución que la hace pasar de la representación al arte abstracto; ese es el objeto de una teoría del pensamiento sin imagen.⁹⁹

La posición filosófica de Deleuze vuelve a lanzar también sobre el plano de la teoría de la sociedad el reto ontológico de una ausencia de fundamento del dispositivo de representación: pensar la esfera social como una superficie lisa en la que la *línea de fuga* ayuda a romper la segmentaridad y la reinscripción en una totalidad suficiente por sí misma, significa en otros términos pensar un objeto no representable en tanto que abstractamente refractario a toda posible reducción a unidad. La multiplicidad infinita de los pliegues de una sociedad evoca la potencia de una concatenación puntual y singular que define toda sociedad sin hacer de ella un calco derivado o dependiente de un prototipo identitario, matriz de todo su desarrollo histórico-material concreto.

Una sociedad, un campo social no se contradice, pero lo primero es que extiende líneas de fuga desde todas partes, primero son las líneas de fuga (aunque “primero” no es cronológico).¹⁰⁰

EL PRINCIPIO DE REPRESENTACIÓN

Discutiendo fuertemente con Artaud, Derrida nos invita, en la estela de Nietzsche, a invertir a Aristóteles y a pensar la representación no tanto como una mimesis de la vida, sino más bien como principio de puesta en escena de la vida por parte de un autor que no puede ser más

99 *Ibid.*, p. 408. “Eso indeterminado, eso sin fondo, es también la animalidad propia del pensamiento, la genitalidad del pensamiento” (p. 407).

100 GILLES DELEUZE, ‘Deseo y placer’, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, trad. de Javier Sáez, 23 (1995), p. 16. Nota presente en una carta a Foucault en 1977 que fue publicada en 1994.

soberano: Dios. Si la fuente de la vida es trascendente, el espacio escénico en el que actúa, en el que se desarrolla, se abre y se cierra por quien presida la vida en su circularidad mundana, subsumida y subordinada por su verdadero autor, y no por aquel de carne y hueso que juega aquí el papel.

La escena es teológica en tanto que esté dominada por la palabra, por una voluntad de palabra, por el designio de un logos primero que, sin pertenecer al lugar teatral, lo gobierna a distancia. La escena es teológica en tanto que su estructura comporta, siguiendo a toda la tradición, los elementos siguientes: un autor-creador que, ausente y desde lejos, armado con un texto, vigila, reúne y dirige el tiempo o el sentido de la representación, dejando que esta lo *represente* en lo que se llama el contenido de sus pensamientos, de sus intenciones y de sus ideas. Representar por medio de los representantes, directores o actores, intérpretes sometidos que representan personajes que, en primer lugar mediante lo que dicen, representan más o menos directamente el pensamiento del «creador». Esclavos que interpretan, que ejecutan fielmente los designios provisionales del «amo». El cual por otra parte —y esta es la regla irónica de la estructura representativa que organiza todas estas relaciones— no crea nada, solo se hace la ilusión de la creación, puesto que no hace más que transcribir y dar a leer un texto cuya naturaleza es a su vez necesariamente representativa, guardando con lo que se llama lo «real» (lo existente real, esa «realidad» de la que dice Artaud en la *Advertencia a El monje* que es un «excremento del espíritu») una relación imitativa y reproductiva. Y finalmente un público pasivo, sentado, un público de espectadores, de consumidores, de «disfrutadores» —como dicen

Nietzsche y Artaud— que asisten a un espectáculo sin verdadera profundidad ni volumen, quieto, expuesto a su mirada de «voyeur».¹⁰¹

Esta perspectiva ofrece una representación inquietante del dispositivo de la representación, que desde Hofmann sabemos que es una mutación del teológico. La puesta en escena de la política, el juego entre autor y actor, el movimiento positivista de la trascendencia jurídica que retorna como clausura de la cadena normativa de la *Grundnorm* kelseniana, la fisiología de la afasia del cuerpo electoral soberano en su adhesión sustancial y procedimental a la despolitización sustancial, en resumen, toda la *biopolítica* de la era moderna se acoge a la representación como signo de una verticalidad jerárquica bajo la cual es puesta la vida misma. Imitada, representada, esta cesa de ser vida para devenir forma-de-vida.

Derrida se pregunta sobre la posibilidad de recuperar o crear una vida no-representable, que para Artaud es sinónimo del teatro de la crueldad en la que la irrupción festiva, dionisiaca, del evento molesta y desquicia a todos los elementos canónicos de la representación, como devendrá más sensiblemente visible, me atrevería a decir que táctilmente investido, en diversas experiencias del teatro de vanguardia de la segunda mitad del siglo XX, el Living Theatre. La subversión del espacio escénico de la representación es al mismo tiempo el instrumento y el objetivo, que rompe fronteras, confunde roles consolidados, mezcla géneros y conjuga estrechamente *logos* y *phoné*, imaginación y mirada, cerebralidad y corporeidad.

101 JACQUES DERRIDA, 'El teatro de la crueldad y la clausura de la representación', *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Anthropos, 1989, Barcelona, pp. 322-323.

Clausura de la representación clásica pero reconstitución de un espacio cerrado de la representación originaria, de la archi-manifestación de la fuerza o de la vida. Espacio cerrado, es decir, espacio producido desde dentro de sí y no ya organizado desde otro lugar ausente, una ilocalidad, una coartada o una utopía invisible. Fin de la representación pero representación originaria, fin de la interpretación pero interpretación originaria que ninguna palabra maestra, que ningún proyecto de maestría habrá investido y aplanado por anticipado. Representación visible, ciertamente, contra la palabra que se sustrae de la vista —y Artaud mantiene apego a las imágenes productivas sin las que no habría teatro (*theaomai*)— pero cuya visibilidad no es un espectáculo organizado por la palabra del maestro. Representación como auto-representación de lo visible e incluso de lo sensible puros.¹⁰²

Por supuesto, Derrida se distancia de Artaud en el momento en el que deconstruye ulteriormente la auto-presentación diferenciando la señal que instituye la diferencia entre cierre de la representación escénica y la apertura, o mejor, *declosión* de un espacio productivo que le quita peso a la díada significante-significado. La *différance* desvaría tal hipoteca representativa cancelando las huellas que efectúa, en una acción que no (se) representa, desmantelando “l’archie et le telos”.¹⁰³ Después de todo, toda la obra de Derrida se caracteriza por la crítica constante de la representación como

102 *Ibid.*, pp. 325-326. Aquí Derrida alude al Rousseau crítico ambiguo de la representación, sobre el que volverá en 1967 con una mayor penetración en la segunda parte de la *Gramatología*. No es este el lugar indicado para afrontar tal análisis. Véase JACQUES DE VILLE, ‘Sovereignty without Sovereignty: Derrida’s Declarations of Independence’, *Law Critique*, 19 (2008), pp. 87-114.

103 PHILIPPE SERGEANT, *Deleuze, Derrida. Du danger de penser*, Editions de la Différence, Paris, 2009, p. 181. El término *declosión*

espacio escénico marcado por una primera presencia a la que siga una presencia final, sin cerrarse, como el mismo Derrida se preguntó en su despedida a Foucault, si por casualidad no “hace falta dejar de creer en la *principalidad* o el *principado*, en la unidad principal, en el *arché*”.¹⁰⁴

LA TRAMPA SOBERANA

Las múltiples interpolaciones entre lo visible y lo decible constituyen el nexo analítico de todo estudio sobre el dispositivo de representación. La construcción individuante del pronombre personal que rige tanto el eje de lo visible y lo decible, como también la curvatura de sus diferentes combinaciones posibles, enuncia la puesta en juego de tal dispositivo. Esto delimita qué pliegue de exterioridad de tales interpolaciones destaca como invisible e indecible, esto es, como aquello que se *subordina* a la disyunción conjuntiva soberana. El diagrama de tales interpolaciones forma un régimen, tanto visual como político, que sustancia, sobre la base del contexto de la época, el dispositivo de la representación, que aparece como un *a priori* histórico sobre el que interrogarnos.

Foucault se ha ocupado en varias ocasiones y desde diferentes perspectivas del dispositivo de representación, analizando las analogías y la especificidad de algunos regímenes visuales y políticos que han encontrado un momento de condensación en determinados aparatos de captura —como la prisión, el hospital, el manicomio o la familia—, pero también en algunas configuraciones

hace referencia a JEAN-LUC NANCY, *La declosión. Deconstrucción del cristianismo 1*, trad. de Guadalupe Lucero, La Cebra, Buenos Aires, 2008.

104 JACQUES DERRIDA, ‘Al di là del principio di potere’, apéndice a *Essere giusti con Freud*, Cortina, Milano, 1994, p. 111.

arquitectónicas y urbanísticas. En cada una y para cada una de ellas, Foucault ha analizado el enredo de las estructuras topológicas, de poder y de saber, articulando de esta manera un mapa representativo de tales estructuras determinadas, pero expuestas siempre al abismo de las fallas de disolución, de las grietas sísmicas, de las desviaciones imprevistas, esto es, de las labores internas a cada dispositivo no siempre reducibles al mismo diagrama representativo.

Son testigos de ello dos extraordinarios textos de Foucault, separados por apenas diez años, que tratan, desde perspectivas diferentes, dos periodos históricos también diferentes: me refiero a la *ekphrasis* de apertura de *Las palabras y las cosas* (el libro se publicó en el 1966, pero el análisis pictórico sale en una versión ligeramente diversa un año antes), dedicada como es sabido al célebre cuadro de *Las Meninas* de Velázquez, y al análisis crítico del 1973 de la obra de Magritte *Esto no es una pipa*. Este no es el sitio en el que recorrer detalladamente el itinerario seguido por Foucault en ambos textos, aunque sí que merece la pena pararse en algunos de sus pasajes.

Cuando más arriba nos referíamos a la “cuádruple imposición de la representación” presentada por Deleuze, especialmente en relación con la subordinación de la diferencia a la semejanza en el interior de un código perceptivo, nos referíamos obligadamente a las cuatro similitudes —*convenientia*, *aemulatio*, *analogia* y *simpatia*— descubiertas por Foucault en el sistema clásico de la representación, en cuyo interior se juega la *ekphrasis*. En la ópera de Velázquez, Foucault halla la “mirada soberana del pintor” que ordena en una determinada figuración el espacio escénico en el que se enfrentan lo visible y lo invisible, y sobre todo el modo en el que este último está sujeto al anterior.

En el momento en que colocan al espectador en el campo de su visión, los ojos del pintor lo apresan,

lo obligan a entrar en el cuadro, le asignan un lugar a la vez privilegiado y obligatorio, le toman su especie luminosa y visible y la proyectan sobre la superficie inaccesible de la tela vuelta. Ve que su invisibilidad se vuelve visible para el pintor y es traspuesta a una imagen definitivamente invisible para él mismo.¹⁰⁵

La representación clásica es por tanto el dispositivo que integra una posición de invisibilidad en el interior de un esquema de visibilidad, fuera de toda intencionalidad objetiva, por el efecto de una puesta en escena bien distribuida. En otros términos, el dispositivo de la representación instala una trampa, en este caso de tipo visual, que captura al sujeto espectador a través de su integración en una relación no solo de naturaleza simpática, emotiva o estética con el cuadro, sino también de naturaleza representativa, es decir, internalizada en el juego de los elementos puestos en escena y en los movimientos de la mano del pintor que activa la misma representación.¹⁰⁶

La representación domina por tanto no solo su propio espacio sino también el espacio que proyecta fuera de sí. No parece haber ninguna alternativa posible, sobre todo a aquello que debe ser *representado* sea en tanto que ausente o sea en tanto que presente.¹⁰⁷

105 MICHEL FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, 1968, México, p. 15. Aún merece la pena releer la recensión realizada por Deleuze el 1 de junio de 1966 en el *Nouvel Observateur* que lleva por nombre 'L'homme, une existence douteuse'.

106 Véase GARY SHAPIRO, *Archaeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, especialmente el capítulo VIII 'Seeing and Saying: Foucault's Ehphrasis of Las Meninas' y el capítulo XI 'Pipe Dreams: Recurrence of the Simulacrum in Klossowski, Deleuze, and Magritte'.

107 DAVID CARROLL, *Paraesthetics. Foucault, Lyotard, Derrida*, Routledge, New York, 1989, p. 59.

Tal efecto se consigue solo debido al hecho de que se ha desembarazado de todo fundamento sólido. De aquí el perfil arqueológico, que después se convertirá en el método genealógico en la línea Nietzsche-Foucault, que será fecundo a la hora de construir los regímenes de saber-poder.

En la trama de este dispositivo clásico de representación totalizante, bajo los pliegues pictóricos, literarios, filosóficos y políticos del Renacimiento (que constituirán al mismo tiempo el punto de ruptura y de continuidad, típico de la modernidad, que hace emerger al Sujeto en lugar de un Hombre cancelado en la arena de la marea creciente, parafraseando las últimas líneas de la principal obra de Foucault), advertimos fuera del texto, más allá de los márgenes, la inquietante presencia de la diferencia no-representable, que escapa a su captura por la representación dada su indecibilidad, su invisibilidad y su autonomía en tanto que se instancia a sí misma. Foucault, restituyendo el *coup de pensée* de su compañero Deleuze, nos advierte en la recensión de *Diferencia y repetición*:

La alta majestad del Sujeto (yo [je], único, yo [moi] coherente) y de la Representación (ideas clases que yo atravieso con la mirada) es minada. Bajo la voz monárquica, solemne, calculadora de los filósofos occidentales que querían hacer reinar a la unidad, a la analogía, a la semejanza, a la no-contradicción y que querían reducir la diferencia a la negación (aquello que es diferente de A es no-A, lo aprendemos desde la escuela), bajo esta voz constantemente sostenida, podemos escuchar el crujido de la disparidad. Sentimos las gotas de agua derramarse por el mármol de Leibniz. Observamos la grieta del tiempo rayar el sujeto kantiano.¹⁰⁸

108 MICHEL FOUCAULT, 'Ariane s'est pendue', *Le Nouvel Observateur*, 229 (31 de marzo de 1969). También se encuentra en MICHEL FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. 1, pp. 768-769.

Pero Foucault no localiza solamente en la diferencia “anárquica” propuesta por Deleuze un inédito y subversivo marco “metafísico” que se emancipa del fundamento y de lo profundo, de la esencia de lo teológico, sobre todo del “*Un-Bon*”;¹⁰⁹ sino que también lo hace en la irrupción surrealista de la obra de Magritte, cuyo juego de reenvío partido en la afirmación y la visualidad, en aquello que se dice y aquello que se ve, subvierte todo principio de representación. Moviéndose desde el caligrama, desde la síntesis conjuntiva del signo gráfico, alfabético, literal, con el sentido pictórico, figurativo, imaginativo, en la que destaca la doble trampa de la representación que predetermina el sentido de la visión y de la textualidad a las que está ligada,¹¹⁰ Foucault constata en Magritte la ruptura que se distancia y perturba aquel orden caligráfico para confirmar la autonomía disyuntiva de lo visible y de lo decible a través de la afirmación cortocircuitante de un elemento de invisibilidad y de indecibilidad al que interrogar por el sentido. Escindiendo similitud y semejanza en sus obras, Magritte trastorna la subordinación bidireccional que la representación clásica y moderna instituía entre la visualidad “plástica” y la “referencia lingüística” a través de la equivalencia entre “el hecho de la semejanza y la afirmación de un vínculo

109 MICHEL FOUCAULT, ‘Theatrum philosophicum’, *Critique*, 282 (1970). También en MICHEL FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. 2, pp. 88 y 80.

110 “En su tradición milenaria, el caligrama desempeña un tripe papel: compensar el alfabeto; repetir sin el recurso de la retórica; coger las cosas en la trampa de una doble grafía. Aproxima en primer lugar, lo más cerca posible, el texto y la figura: compone las líneas que delimitan la forma del objeto con las que disponen la sucesión de las letras; aloja los enunciados en el espacio de la figura, y hace decir al texto lo que representa el dibujo. [...] Acorralando por dos veces a la cosa de la que habla, le tiende la trampa más perfecta. Por su doble entrada, garantiza esa captura, de la que el discurso por sí solo o el puto dibujo no son capaces”. MICHEL FOUCAULT, *Esto no es una pipa*, trad. de Francisco Monge, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 33-34.

representativo”. Su disociación, típica del surrealismo y no solo de Magritte, destituye de sentido al juego en última instancia coactivamente identitario ya que bloquea la territorialización semántica y hermenéutica de la obra, que escapa a toda fórmula de denominación posible no pudiendo apoyarse simultáneamente ni en el elemento visual (la representación no obedece a ninguna exploración paratáctica, desbordando los canónicos confines internos de la lona), ni en el componente visual (el título del cuadro).

Lo que explota, a fin de cuentas, tanto en la crítica del reino de la representación en la época clásica, como en la representación en la época moderna y contemporánea, es la transparencia originaria del ser en la representación, perseguida discontinuamente sea por las cuatro reglas de la similitud como por el conocimiento científico de las Luces contrapuesto a la metafísica de la oscuridad.¹¹¹ Aún conserva, a día de hoy, la densidad a cultivar con el fin de perseguir un estilo de pensamiento que no reduzca lo múltiple y la pluralidad constitutiva del mundo a una y solo una archi-matriz reductiva.

EPÍLOGO Y REAPERTURA

Adorno pone en el centro de atención el modo de pensar que se relaciona con su objeto según la ley burguesa de la equivalencia, que se resuelve de manera coercitiva en el número Uno. Siguiendo a Kant, “la especulación tradicional ha desarrollado la síntesis de la pluralidad, concibiéndola en la línea de Kant como un caos”, donde el objetivo específico de la filosofía sería interpretar “lo abierto y descubierto, tan antisistemático como su libertad de emprender inermemente la explicación

111 Esta idea es sugerida por GÉRARD LEBRUN, ‘Notes sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*’, Michel Foucault *philosophe*, ed. de Gérard Lebrun, Seuil, Paris, 1989, pp. 33-53.

de los fenómenos”.¹¹² El desarme sería precisamente un estilo conceptual no inclusivo que rechaza la práctica representativa de la reducción a la unidad.

La pretensión ontológica clásica de agotar todo lo que se encuentra fuera de los conceptos puestos en su inamovilidad esencial crea los fantasmas significantes hegemónicos criticados por Schürmann. El primer y originario posicionamiento inaugura una larga cadena del ser que se desarrolla expulsando lo múltiple, lo plural, cuando no degradándolo a la insuficiencia desordenada, en jaque por el ser uno.

Aquello que lo uno le hace a lo otro, Aristóteles lo expresa con el verbo *archein*. Lo uno comienza y manda. ¿El qué? Las innumerables maneras de ser, individualizadas por las varias divisiones de las maneras de significar el ente. [...] En cierto modo [*pos*], el uno es el ser, y el ser el uno. Un cierto modo, que el aristotelismo no dudará en erigir en modo cierto, gracias a la convertibilidad de las perfecciones de los entes. En Aristóteles, el *pos* señala una cualidad arqui-anárquica tanto de lo uno como del ser. Estos no recaen bajo un género superior, ya que dan inicio y mandan todo lo cognoscible. [...] El ser y lo uno no pueden por tanto pensarse más que como *archai* privados de *arché*. En esto se diferencian de todo aquello que se ofrece al conocimiento según las innumerables maneras de las que disonemos. Una de ellas es su donación. Haber visto, buscando pruebas, significa mantener abierto la diferencia entre el dato y el lugar fantasmal *reconocido en tanto que fantasmal*. Significa por tanto pensar —no comprender— la primera constelación del teticismo, esto es, la *diferencia henológica*.¹¹³

112 THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda, Taurus, 1984, Madrid, p. 28.

113 REINER SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauzevin, 1996, pp. 31-32.

La filosofía metafísica es el desarrollo, sobre el plano del pensamiento abstracto, de tal representación tética que no tolera rivales y, cuando los encuentra, los expulsa o los ingiere, y el recuerdo de esta ingestión es la señal primordial que permite la domesticación del ser mismo. Kant y Hegel la denominan subsunción, lexicalmente próxima a sumisión, como recuerda el mismo Schürmann, “bajo una figura árquica”.¹¹⁴ La afirmación primero puede llegar a exterminar cualquier multiplicidad del sentido solo si consigue aterrorizar al pensamiento despistándolo y poniéndolo en escena como su doble: el movimiento de la metafísica para separar por siempre el pensamiento del objeto. Este es el movimiento de la representación política, que se juega sobre el tablero de la abstracción conceptual presidido por el proceso de producción fantasmal en el que vuelve el caos originario, sujeto a su puesta en orden. La razón última efectúa una reducción:

Ella hace *e pluribus unum* —absolutamente pero fantasmalmente; no a la manera de una proposición primera de la que se derivarían otras proposiciones, sino más bien a la manera de un centro de producción exuberante. Los fantasmas reinan autorizando no la deducción de un cuerpo finito de conclusiones, sino la asociación indefinida de *representaciones que demandan que se les preste obediencia*. Tales representaciones se denominan leyes. Si por tanto las leyes se miden en relación con la instancia fantasmal, entonces esta será normativa en el sentido en el que nos referimos a ella como la ley de leyes.¹¹⁵

Lejos de conferir visibilidad y voz, el dispositivo de la representación domestica los diversos modos en los que

114 *Ibid.*, p. 19.

115 *Ibid.*, p. 15.

pueda darse y hacerse visible el ser confinándolo a una jaula de acero. Esto disciplina las formas consentidas de lo visible y lo decible, digiriendo y expulsando al mismo tiempo aquellos estilos-de-existencia ingobernables que, salvajemente, se resisten a dejarse representar sustrayéndose a su destino de subsunción bajo una forma-de-vida legal. Adorno ha intentado dar voz a lo múltiple en la forma de la dialéctica negativa, evocando el momento de la reconciliación de la separación originaria a suturar bajo el signo de la libertad y no de la dominación. Deleuze lo ha perseguido a través de la búsqueda de una ontología inmanente bajo el signo de la sustracción y de la suspensión del ser en un intersticio en el que encontrar al ser vivo animal y humano. ¿La cuadrícula del espacio liso del ser implica necesariamente la destitución de lo plural y la imposibilidad de su inmanencia (excepto para pensarla a partir de una verticalidad trascendente sometida a la reducción a lo Uno)? Y sobre el plano político, ¿qué forma social puede acoger el pluralismo sin reconducirlo *sub specie* representativamente, esto es, sin subsumirlo en la unidad política de lo estatal? ¿Qué formas de sujetar y desatar vínculos asociativos, en el espacio-tiempo oportuno, pueden crear equilibrios dentro de lo colectivo *solitario/solidario*, entre las singularidades plurales que eligen libremente multiplicar, en una disyunción conjuntiva, sus *chances* existenciales?

CINCO

SABER GRATUITO Y SUSTRACCIÓN AL PODER

Por largos, y demasiados, siglos el saber se ha caracterizado por su elitismo enrarecido. Si es cierto que toda práctica social, tanto en sus representaciones colectivas como en aquellas privadas, se define como un saber, tal vez inarticulado, que cruza el campo de las significaciones materiales como el poder que crea una nueva figura de realidad, pasando del potencial en tanto que horizonte libre de aquello que se abre a lo real —a lo posible en tanto que selección que valora el grado de posibilidad de tal apertura— hasta lo posible-ahora que la concretiza poniéndola en escena, también es verdad que la codificación simbólica de esta práctica social, justo por su relevancia en términos de poder, siempre ha sido una apuesta de apropiación y fortificación de una

parte de las élites que pretenden ocupar la posición de prestigio y privilegio de aquellos que detentan las claves mágicas que comporta el nexo saber-poder.

El desciframiento chamánico del saber del destino de la comunidad, adquisición guerrera de la fuerza y de la astucia militar para la salvaguardia de la comunidad, la habilidad del político que captura mentes y palabras persuasivas, el acceso espiritual del hombre santo en contacto directo con el dios de turno, representan figuras y configuraciones variables del nexo saber-poder a cargo de las élites que dominan singularmente el tablero de ajedrez del poder institucionalizado, de los regímenes discursivos, de la producción de normas, de las formas (trascendentales) de justificación y legitimación. Es en el interior de tal tablero de ajedrez donde se dan las élites, las combinaciones de peso relativo entre las varias configuraciones, en una única expresión, la trama de las relaciones de poder cuyo conocimiento constituye el secreto de su conquista y de la competencia a la hora de mantenerla.

La unidad de tal nexo debía disimularse: los *arcana imperii* limitaban la inteligibilidad de los movimientos del poder y de los poderosos a una dimensión misteriosa y, en cuanto tal, inaccesible para la común comprensión de los mortales, ya que la posesión del poder era mimesis directa de una investidura divina, que solo una casta de mediadores acreditados podía intuir por privilegio de revelación, mientras la linealidad hereditaria del poder mundano excluía por principio una competencia ilegítima, es decir, entre no iguales. El juego táctico se desarrolla en los subterráneos del palacio real, avivando un tiempo y un espacio (se ve su reflejo tanto en las tragedias griegas como en las shakesperianas) que de otro modo, fuera de los muros del palacio, fueron analizados a lo largo de un eje de planitud en el que todo corría sin cambiar, irreversiblemente pero sin rupturas de la continuidad, pura en presencia de revueltas, guerras,

expediciones sangrientas, golpes de estado y sangre, tanta sangre vertida de los pobres desafortunados que, ciegos al saber-poder, reelaboraban su desgraciada suerte como un inmutable destino fatal.

El ataque anti-elitista a la ciudadela fortificada del saber-poder no es solo un juego táctico dirigido a la sucesión de las posiciones sobre el campo. No se trata solo de tener éxito a la hora de acceder penetrando en el interior de la fortaleza asediada, sino también de restituir la *visibilidad pública* a tal nexo desaparejando las figuras que penetraban por sí la disyunción entre publicidad y unidad estratégica de conocimiento y poder. La condena a muerte de Sócrates marca un escenario de conflicto por la unidad del saber: la cicuta que la *polis* obliga a beber al príncipe de los sofistas simboliza una batalla actualmente perdida, pero también la brecha a través de la cual encontrar un acceso que represente un canal de desplazamiento móvil para la difusión lo más amplia posible tanto de los saberes, como también del poder. Solo con la modernidad tal brecha, abierta y cerrada según los eventos históricos, se impone como estructura institucional que completa según una unidad dual el imaginario-simbólico y los procesos materiales.

La arquitectura binaria del saber moderno —ciencias humanas y ciencias exactas— despeja las figuras que hacían del ocultamiento del saber la clave del acceso al poder, proporcionando una fórmula justificativa no revelada al público, sino más bien al representante terrestre del dispensador de legitimidad trascendente, tanto como y sobre todo a los *competitors* cuya fuerza era una amenaza constante a todo poder instituido (el retorno de Ulises a Ítaca es el emblema poético-literario de tal dinámica). Tanto Popper como Kuhn convergen en el relevo determinante por el cual solo la reproducibilidad pública, aunque en laboratorio, según modelos de control verificables y falsables, garantiza la cientificidad de una teorización. La pesada gestación del advenimiento de la

modernidad—simbolizada por la revolución de Copérnico que pone al Sol en el centro del sistema como sustituto secular del ojo divino, pero al interior de un plano orgánico de muchos objetos celestes cuya cifra esencial es representada por el individuo cósmico, precursor de la humanidad en su unidad— reabsorbe el saber-poder de la *soberanía* que liga el nacimiento del Estado en tanto que única entidad política reconocida y perseguible (aún hoy, en la época global de la supuesta erosión del Estado Nación) y la dimensión cultural y simbólica que ve triunfar al código unitario de *racionalidad* respecto a los otros códigos (expulsando el saber de alquimia *in primis*, calificado como igual de la brujería en tanto que saber no verdadero e ilegítimo), y subordinando a sí mismo los saberes residuales, circunscritos en *enclaves* restringidos que no constituyen más una amenaza a su predominio.

La centralización político-territorial que simboliza el Estado moderno, privado de legitimidad divina, traslada sobre el plano del saber público la justificación de la fuerza en tanto que criterio decisivo del poder. El intercambio entre libertad y seguridad que, según Hobbes, anima el contrato social en su doble aspecto sintáctico — pacto fundacional de la sociedad y pacto de sujeción al soberano— se sitúa en un escenario paradigmático (y de ninguna manera realista) fácilmente sujeto al cálculo de parte de cada individuo que al mismo tiempo sea dotado de razón y privado de pasiones insanas (la locura, en tanto que pérdida emocional, es la cara oscura de la racionalidad). Tal saber —disponible para cualquier mente bien dispuesta, liberada de prejuicios y abierta a la argumentación razonable, esto es, disponible para toda mente metódicamente instruida— es la racionalidad unitaria que deviene accesible a cualquiera que entrene para su logro: es la época de la *universitas* como única vía de logro del saber acreditado, exactamente como el *uni*-verso simbolizaba el horizonte de verdad cósmica

bajo cuya bóveda se jugaban los eventos mundanos en la difracción policéntrica de un núcleo universal único y unitario.

La razón en su potencia de abstracción se erigía como máquina de cálculo para reconducir a unidad las diferencias: la proliferación de esferas de saber que multiplicaban la dualidad de lo moderno (ciencia económica, política, social, jurídica, lingüística, antropológica, moral, etc. en la mitad humanística; ciencia matemática, física, química, biológica, botánica, astronómica, médica, etc. en la propiamente científica) era controlada por una matriz abstracta de la racionalidad que, para cada disciplina que poco a poco e históricamente se iba afirmando, arrancando autonomía para sí misma y para el propio aparato institucional, ponía un código de abstracción que resumía bajo sí mismo los múltiples signos para reconducirlos al único sentido admitido: la unidad del saber. Aquí está la norma, la moneda, el lenguaje, el (sentimiento del) deber, en tanto que *trait d'union* entre diferenciación y unidad, en la que la fragmentación dispersiva y funcional de la unidad racional de la potencia de abstracción que mira, sobre el plano del saber, la centralización político-territorial del Estado sobre el plano del poder. Las disciplinas, como hoy se denomina a los diferentes saberes, son disciplinadas por una matriz de racionalidad que dirime conflictos, asigna tareas, subdivide funciones, taxonomiza lo pertinente, consolida regímenes, instituye aparatos, entrelazando de forma inédita saber y poder en la configuración inaugurada por la modernidad. Como muestra Foucault, *palabras y cosas* encuentran en la modernidad la conjunción aparentemente contradicha por la disyunción del saber en tanto que disciplina en cuya especificidad singular llega a ser unidad.

Hoy la pluralidad de las esferas del saber es un *hecho* insuperable que no pone en cuestión la gestión de una unidad ahora destrozada, efecto mimético de una

unidad trascendental de molde divino, secularizada en una metamorfosis que anuda saberes fragmentarios y poderes descentrados sin contradicción. Sin embargo, la apuesta se extiende: de la antigua lucha por la adquisición de la disponibilidad de los saberes elitistas, del conflicto moderno en torno al sujeto de gestión del nexo saber-poder, a partir del 1968 (fecha al mismo tiempo emblemática y convencional) avanza una batalla sobre la producción autónoma de saber y poder, con la elaboración de diferentes hipótesis de cruce recíproco que da lugar a configuraciones horizontales, y no verticales, de tal nexo crucial. El ensanchamiento público de los canales de acceso, conjugado con la miniaturización de las tecnologías de saber y un relativo bienestar que desplaza las matrices consumistas de gasto también hacia el género cultural, ha diseminado en algunas áreas del planeta tocadas por aquellos procesos el modo de producción, abriendo el horizonte a inéditos enfoques de declinar el saber libre y a un poder de sustracción a lo ya-dado, lo conforme, a lo uni-forme. La emancipación del saber del cuadro disciplinar orientaba la adquisición y la gestión no hacia una nueva unidad hegemónica sobre la que operar la enésima operación de subsunción repetitiva, sino hacia la creación de caminos irregulares en los que la fragmentación plural del saber pudiese reflejar la disolución de su unidad bajo la forma de caminos múltiples y plurales de conexiones transingulares, proyectando un mapa del archipiélago no relacionado con una miríada de concatenaciones libres, libremente orientado hacia otros archipiélagos de saber.

Tal imagen reverberaba, y al mismo tiempo reflejaba, en una nueva idea de poder horizontal que ordenase las fuerzas en un juego no-autoritario en el que la soberanía venía a ser anulada sin precipitarse en la anomia aniquiladora de la que emerge como instancia de orden y seguridad. El nexo saber-poder del 1968 asumía el gusto libertario de la fantasía creativa y herética al

poder, haciendo de la fragmentación de los saberes una virtud, en vez de un límite a reconducir a unidad. La diseminación del saber y del poder hacía posible la emergencia de diversos sujetos, igualmente legitimados a la hora de dar forma a las formas-de-vida que les son disponibles, tanto en el conflicto como en la convivencia plural de los diferentes (una deuda rastreable tanto en la irrupción de la perspectiva de género, como en el éxodo voluntario hacia las nuevas eu-utopías). La producción de perfiles existenciales liberados y liberadores extendió, desproporcionalmente, la trama de saber-poder, reanudando cada vez una urdimbre diferenciada que se sustraía a toda intención hegemónica tanto del saber disciplinario, como del poder reglamentario. La eclosión de horizontes superaba la contraposición entre unidad y fragmentación, liberaba energías antes atrapadas en el centro de la dialéctica entre el Estado y la sociedad o que se encontraban violentamente marginadas en los intersticios de la miseria —como en las periferias del planeta donde domina la pobreza y la injusticia de cualquier orden— y ofrecía la oportunidad de producir saberes y poderes fuera de los regímenes discursivos y de los aparatos institucionales, invadidos por el ansia de control de la unidad, aunque sea en las articulaciones descentradas ofrecidas en las democracias liberales vigentes.

Es la época feliz de las experimentaciones extra-institucionales, de la fantasía del poder, de la exploración de otros mundos interiores, de la construcción edificante de comunidades alternativas, de la fuga de innumerables saberes de la jaula de las disciplinas instituidas y codificadas académicamente, de la formación desde abajo de nuevos conocimientos difusos a través de nuevos instrumentos que combinaban originalmente oralidad y escritura, *pathos* y *ratio*, *eros* y *Kultur*, gesto y palabra, signo y significación, visualidad y cifra. *La gaya ciencia* de Nietzsche parecía realizarse en la juguetona anarquía

del saber y del poder en todo nivel, sea conflictivo en el choque cotidiano, sea paralelo a la proyectualidad de mundos-de-la-vida a inventar en el singular plural que distingue una época subversiva. También las instituciones y los aparatos contruidos progresivamente por manos y mentes liberales venían desquiciadas por dentro y por fuera, conforme un doble movimiento de pinza de excavación recuperaba todo lo integrable en la nueva trama de saber-poder, mientras devolvía aquello que se hacía perceptible en su intolerabilidad absoluta. La diseminación invitaba a la pluralidad irrepresentable, que encontraba equilibrio en la vida cotidiana que regresaba por primera vez a la experiencia ya no atrapada en un único y unitario significado despótico. Mao, con sus cientos de flores, y el *anti-Edipo* han identificado, para bien o para mal, en la fidelidad y en la incoherencia de tales promesas de felicidad no más demorables, los confines espacio-temporales de tal formidable época de ataque *que se sustrae* al poder-saber. Así es como el 1968 intentaba tomarse en serio la emancipación de las minorías prescindiendo de las Luces kantianas...

La diseminación de los saberes escapaba al control del poder dialéctico de la unidad-fragmentación: el contraataque no tiene como objetivo restaurar regresivamente una disposición ya disuelta, sino que apunta a la ruptura (¿definitiva?) de las condiciones contextuales gracias a las cuales ha sido posible asaltar el cielo sin antes haber pedido permiso. Se pueden trazar al menos tres directrices de este contraataque: la reducción del carácter público del aparato institucional de masas que ha fracasado a la hora de disciplinar las orientaciones de los saberes; la precarización de las formas de autonomía, incluyendo las económicas, que funcionan como el presupuesto para el tiempo libre de dedicarse al cuidado (cultural) de sí; y la transformación

del régimen discursivo del saber del que negar una singularidad específica —la *gratuidad* no funcional— para ligarlo a un ilusorio *détour* profesional.

Los procesos emancipadores de alfabetización han encontrado en la institución académica de cualquier orden y grado un embudo que reglamentaba el carácter público que ha adquirido el saber en la parte rica del planeta a lo largo del siglo XX, sin, por otro lado, renunciar a su función disciplinar: la selección de los contenidos del saber, a menudo normativos, el predominio estatal en las puertas de acceso a la profesión, la orientación estatal impresa en las formas de vida secularizadas, incluso en las formas arquitectónicas, la sutil discriminación censora —latente e informal—, advertible en los lugares de marginalidad, que da lugar a la obediencia conformista con la autoridad central de la figura del profesor y con la delegación corporativa en la pseudo-democracia de los procesos deliberativos internos. Todo esto hacía de las instituciones académicas un aparato disciplinar de Estado más potente que nunca en función de la reproducción de los mecanismos de formación y funcionamiento de la sociedad estatalmente reglamentada, exactamente como los procesos productivos con la emergencia de las nuevas formas de trabajo eran funcionales en la reproducción del capitalismo regulado estatalmente. Una vez cubierta la brecha de la alfabetización colectiva, la puesta-en-formación disciplinada desencadenaba el conflicto de los saberes autónomos tanto dentro como fuera de las instituciones, que se encuentra en el centro de sacudidas épicas dada la delicadez de su función política, acabando por perder su propio rol debido a una sobrecarga de tensiones. La carga excesiva ha ido perdiendo progresivamente su razón de ser, sea en tanto que restringe su real autonomía, o sea en relación con el hecho de que no resulta idónea a la hora de cumplir su objetivo disciplinar. Su fragmentación pasa paradójicamente por la indefendible defensa

de un carácter público hoy subsumido y vaciado de cualquier factor disonante: de público, esta institución solo mantiene los estándares negativos, enviando a otros lugares elitistas el depósito y la elaboración de los saberes al servicio de los pocos, protegidos al ingresar a la posición privilegiada de gestores y administradores del *status quo*, mientras se deja escapar el nexo entre los contenidos de saber y las formas de vida cotidianas que pertenecen tanto a los beneficiarios, indiferentes y que no sufren el estilo institucionalizado de la formación y transmisión de los saberes formales, como a toda la sociedad en su complejidad, que en el espacio disciplinar cerrado no consigue encontrar las claves para descifrar y comprender el propio estar en el mundo como individuo y como comunidad que interactúa en el espacio global.

La adquisición de autonomía plural pasa, como resulta obvio, por un cierto nivel de bienestar económico y de tiempo libre, fruto del compromiso fordista socialdemócrata que según Marco Revelli ha caracterizado, en la segunda mitad del “breve siglo”, los conflictos en las áreas industriales de la tierra. Dinero sustraído a la valorización directa e indirecta del capital, amén del tiempo libre para dedicar al pensamiento sin necesidad de correlacionarlo con una pesada exigencia de perseguir cualquier resultado concreto (pensamiento de la reificación instrumental, según Horkheimer), que representan una mezcla subversiva sobre la que se concentra el contraataque: la destrucción de tales condiciones pasa a través del financiamiento de la economía productiva y la precarización de la posición subjetiva dentro de los procesos productivos, eliminando autonomía y el tiempo libre que no se dedique más que a someterse a los mandatos de la valorización capitalista. La nueva economía reduce los recursos disponibles a funciones de necesidades recreadas oportunamente como base hipotecaria de la que uno no puede desvincularse, bajo pena de la expulsión del recinto sacro del trabajo,

la marginalización violenta y la pérdida total de toda autonomía. Los crecientes niveles de desocupación, reconducidos moralistamente a voliciones ociosas a ser redimidas o a coyunturas obstativas de un mercado no completamente liberalizado, revelan el rostro exterminador del mercado capitalista que confía en el corazón de la razón de Estado la gestión de un problema relegado al orden público, minando la legitimidad, dada la no correspondencia de los términos contractuales: ceder libertad sin obtener seguridad (en un sentido lato).

Por último, muta el régimen discursivo del saber, cuya *gratuidad* —esto es, no el ser intencionado en función de una finalidad dada hacia cualquier cosa, sino el disponerse a la actitud crítica (y por tanto no especulativa en el sentido de reflejo, ni contemplativa en el sentido de la admiración y adoración al presente tal y como es)— viene elidida a favor de un nexo vinculante a la formación de una profesionalidad inmediatamente reemplazable sobre un mercado de trabajo, que sin embargo es ajeno a recibir en masa nuevas figuras en tanto que, al menos en esta parte del planeta hiperindustrializado, la segmentación global del proceso productivo, ya superado por la producción de riqueza monetaria mediante el dinero líquido (la hegemonía de la dimensión financiera inmaterial y virtual sobre la material), hace que la inocupación de la masa sea estructural, poniendo el problema de la integración pacífica de las masas instruidas profesionalmente en sectores restringidos de ocupación de fuerza-trabajo, donde la progresiva pérdida de cultura pone el problema análogo de una integración sociocultural que solamente contextos violentos —véase la guerra permanente— puede reconducir a una unidad que haga de pegamento del tejido social estatalmente controlado.

Lo que hoy está en juego, en el encuentro entre saber y poder, es la capacidad de control consciente y proyectado de las trayectorias existenciales que abren

mundos-de-vida para cada uno y para todos. Autonomía y formación de sí, parafraseando a Foucault, resisten a la ruptura sustrayéndose al chantaje que obliga a la mera resistencia pasiva como última frontera disponible. La polaridad antagonista, heredera del dominio dialéctico ejercido sobre el mundo a costa de la inmensa mayoría del planeta, habrá de disgregarse en la difusión de experimentaciones colectivas en los intersticios donde lo posible-otro anida sin, por ahora, echar raíces, sino más bien dispersándose en una elusión continua a la captura de lo que en un tiempo se llamó “sistema”, pero que en última instancia es la férrea y mortal (literalmente) cuadrícula del saber y del poder, de la que alejarse. Se trata de abrir constantemente nuevos caminos, extra-instituidos, momento tras momento, espacio tras espacio, entrenándose en un auto-gobierno de sí y de la comunidad que sepa prescindir de tal cuadrícula, innovando flujos de saber y modalidades de poder sin condensarlas en formas y vectores jerárquicos.

APÉNDICE
HETEROTOPÍAS DEL DISCURSO
ANARQUISTA

La construcción a lo largo del tiempo de un pensamiento político, bio-filosófico, con implicaciones existenciales tanto a nivel individual como a nivel colectivo, no está exenta del contexto en el que se origina, sea un lugar físico o lo sea geo-espacial. Este es el caso del discurso anarquista, del anarquismo en tanto que “doctrina” (las comillas son obligadas, dado su estado dinámico, por decirlo con un oxímoron...) y en tanto que acción social.¹¹⁶ Se trata entonces de pensamiento y práctica, y de sus relaciones no lineales, que son tanto internas como externas. Pero también se trata de todo aquello que se dice en torno suyo. Este es el caso del anarquismo,

116 Para el concepto de discursividad, véase MICHEL FOUCAULT, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 1978.

comúnmente entendido de acuerdo a una línea etimológica coherente, pero también, más a menudo y de manera incorrecta, es percibido como sinónimo de caos, de desorden, de confusión, hasta el punto de que a lo largo de los siglos este segundo significado, despectivo, malévolo e interesado en tanto que es promovido por sus adversarios políticos, se ha convertido en un lugar común, en un pre-juicio en sentido literal, generalizado y compartido entre quienes ignoran lo que es el pensamiento anarquista, relegando así el sentido original (y correcto) a una dimensión académica reservada para unos pocos defensores, todavía nostálgicos de la “(im)potencia” del argumento que parte de la filología.

Sin duda, a veces se ha prestado a una operación instrumental que busca el malentendido político. ¡Podríamos decir que el estereotipo: anarquismo = desorden, se encuentra entre las primeras *fake news* de la historia de Occidente! No obstante, ignorar qué es el anarquismo no se debe a un inmenso complot de los *mass media mainstream* o de los manuales de filosofía política que lo liquidan en unas pocas páginas o de la conjura de palacios académicos y centros de investigación que lo han marginado a favor del liberalismo o del marxismo, primos suyos que también son hijos de la Ilustración moderna.

El hecho de que la propuesta anarquista no haya tenido éxito puede atribuirse al olvido cuidadosamente promovido por los competidores políticos en el ámbito de la oferta política de una organización de la vida social. De hecho, el “corto verano de la anarquía” en los años 1936-37 en Cataluña y en Aragón, en medio de la guerra civil y en una guerra interna con el estalinismo local e internacional, es insuficiente para haber establecido los resultados del anarquismo en el imaginario colectivo: sus éxitos enseguida fueron eclipsados por el conflicto, por la inminente tragedia mundial y por la dictadura franquista. Tampoco vale la pena desenterrarlos después

de la caída de los principales competidores políticos. Por un lado, el marxismo realizado que ya en su momento venía siendo denunciado por los y por las anarquistas por ese *moloch* totalitario, descrito y (fácilmente) condenado *a posteriori*, sobre todo, tras la caída del imperio soviético. Por otro lado, nos encontramos con la democracia liberal mantenida como rehén por el capitalismo, primero mercantil, luego manufacturero y afora financiero, que ha declinado la libertad y los derechos junto con la obscenidad de la pobreza, la explotación, el colonialismo y el bio-racismo fundado por el estado (en, prácticamente, todos los rincones del planeta).¹¹⁷

En un nivel más filosófico-político, es necesario tener en cuenta el límite (pero también la ventaja) de conceptualizar el pensamiento anarquista *en negativo*: la firme y decidida negación del *arché* como programa proyectual del anarquismo no representa un truco de propaganda excepcional, que no eleva hacia un horizonte glorioso a quienes lo han encarnado aun poniendo en riesgo la propia vida. Políticamente hablando, negar el comando, la autoridad constituida, heredada por una tradición consolidada o instituida a través de una ruptura a menudo violenta, para negar la jerarquía política (y social) que duplica el peso político con la sacralidad religiosa en los dos sentidos recíprocos, ha significado y aún significa ponerse en el extremo de la radicalidad de una crítica de la política que, desde el principio, no presagia nada cierto y preestablecido para ofrecer al conjunto de simpatizantes y de interesados. Obviamente, esto se debe al hecho de que una sociedad antiautoritaria, antijerárquica, y por tanto libre, que delibera horizontalmente no constituye un programa

117 MICHEL FOUCAULT, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2012.

preconfeccionado, sino un horizonte a construir y a compartir, sin una solución dada de antemano por algún líder.

Filosóficamente hablando, la negación del *arché* en tanto que inicio, comienzo, según la tradición griega, que ha bautizado el término, ha significado y aún significa un arduo y ambicioso desafío para el pensamiento occidental, especialmente para su tradicional postura ontológica: negar el comienzo, que existe un comienzo del que todo parte, con una cadena obligada que el pensamiento no debe más que reflejar y restituir tal y como es, desde siempre y para siempre, constituye la trama oscurecida de un estilo de pensamiento (más allá de la definición que luego se convirtió en el lema del anarquismo) que identifica lo que realmente vale en la vida (humana, de la naturaleza o del cosmos) no tanto por aquello que la origina, y que tal vez predetermina su itinerario y su final (teleología), sino más bien en aquello que sucede en medio de los procesos, esto es, en el devenir.¹¹⁸

Curiosamente, a pesar de la etimología griega, cierta vulgata cultural, también interna a la reflexión anarquista en términos historiográficos y conceptuales, atribuye a Proudhon, a mediados del siglo XIX, el haber acuñado el anarquismo como pensamiento político que utiliza conscientemente los términos *anarquía* y *anarquismo* correctamente. Proudhon es también el primer intelectual que se autodefine *anarquista*.

Como variedad del régimen liberal, señalé a la ANARQUÍA o gobierno de cada uno por sí mismo – en inglés: *self-government*–. La expresión “gobierno

118 “Lo que cuenta no son los principios ni los fines sino el medio. Las cosas y los pensamientos se activan y crecen en el medio, hay que instalarse en ese lugar, pues es ahí donde se produce el pliegue”. GILLES DELEUZE, *Conversaciones*, *op. cit.*, pp. 227-228. Potente afirmación, desde mi punto de vista, de una “ontología” anarquista que desplaza el *arché* y el *telos* para concentrarse sobre el sentido del devenir.

anárquico” implica una suerte de contradicción: la cosa parece imposible y la idea absurda. Sin embargo, en esto solo cabe reprochar al lenguaje: en política, la noción de *anarquía* es tan racional y positiva como cualquier otra. Consiste en un orden social fundado solo en transacciones e intercambios, quedando reducidas las funciones políticas a funciones industriales. De esta manera, cada uno podría llamarse autócrata de sí mismo, lo que es el extremo inverso del absolutismo monárquico. (...) No obstante la poderosa atracción de la libertad, la democracia y la anarquía no existen en ninguna parte en la plenitud e integridad de su idea.¹¹⁹

Pero, ¿estamos seguros de que en el pasado anterior a Proudhon nadie había conceptualizado el anarquismo como un factor político poderoso, como una gran instancia filosófica? ¿Es cierto que la idea de anarquía en tanto que desorden era una moneda corriente? Si observamos civilizaciones distintas a la occidental, ¿la discusión cambia o sigue siendo la misma? ¿Y en qué términos se tiene tal discusión?

Atención, el lector no encontrará aquí ninguna respuesta exacta para cada segmento de la civilización investigada. Esto sería demasiado ambicioso, si no delirante y presuntuoso. El lector encontrará el bosquejo de un mapa geo-filosófico que necesitará de ulteriores exploraciones, no siempre sostenibles a partir solo de la labor del presente escritor. Pero para hacerlo, tal vez sea necesario identificar sus huellas, a veces más allá de los cuellos de botella de su etimología griega,

119 PIERRE PROUDHON, *El principio federativo*, trad. de Aníbal D’Auria, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2008, pp. 33-34. “La república ideal es una anarquía positiva. No es ni libertad subordinada al orden, ni libertad encarcelada en el orden. Es libertad exenta de cualquier grillete, superstición, prejuicio, sofistería, usura, autoridad: es libertad recíproca, no libertad limitada; la libertad no es hija, sino madre del orden” (PIERRE PROUDHON, *Ideas generales de la Revolución del siglo XIX*, Librairie Garnier Frères, París, 1851).

ampliando el rango de significado en la dirección de un dispositivo complejo en el que las categorías se entrelazan firmemente, como la libertad, la crítica a la jerarquía, la autoridad establecida o la voluntad de no ser gobernados.¹²⁰

GENEALOGÍA DE UNA SEMÁNTICA

Es conocido un pasaje de las *Historias* de Heródoto en la que se registra una práctica, no se sabe cuán extendida, pero con toda evidencia no era ajena a la época, según la cual es posible sustraerse al poder no como un subterfugio, sino como una elección que es válida para uno mismo y para la propia familia (o linaje, clan, dinastía...).

Dados los tres referidos pareceres, los cuatro votos que restaban del septemvirato se declararon por el de Darío. Otanes, que deseaba introducir el gobierno popular y derechos iguales para todos los Persas, no habiendo conseguido sustento, les habló de nuevo en estos términos: —“Visto está, compañeros míos, que algunos de los que aquí estamos obtendrá la corona, o bien se la dé la suerte, o bien la elección de la nación a cuyo arbitrio la dejemos, o bien por cualquiera otra vía que recaiga en su cabeza. Pues yo renuncio desde ahora al derecho de pretenderla, ni entro en concurso, persistiendo en no querer ni mandar como rey, ni ser mandado como súbdito. Cedo todo el derecho que pudiera pretender, pero

120 MICHEL FOUCAULT, *Sobre la Ilustración*, trad. de Eduardo Bello Reguera y Antonio Campillo, Tecnos, Madrid, 2003. Véase también SALVO VACCARO, ‘I diritti dei governati’, *La strategia dell’accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, :duepunti, Palermo, 2009, pp. 7-30; SALVO VACCARO, ‘La volontà di non essere governati’, *Il governo di sé, il governo degli altri*, ed. de Serena Marcenò y Salvo Vaccaro, :duepunti, Palermo, 2011, pp. 51-71; SALVO VACCARO, ‘Foucault: dall’etopoiesi all’etopolitica’, *Materiali foucaultiani*, IV, 7-8 (2015), pp. 67-82.

cedo con la expresa condición de no estar jamás yo ni alguno de mis descendientes a las órdenes del soberano”. Hecha tal propuesta, que fue admitida por los seis confederados bajo aquella restricción, salió Otanes del congreso; y en efecto, sola su familia se mantiene hasta hoy día libre e independiente entre los Persas, pues se lo manda únicamente en cuanto ella no lo rehúsa, no faltando por otra parte a las leyes del Estado persiano.¹²¹

La sustracción al *archein* es clara, no viene explicitada en el lema negativo de la an-arquía, pero sin embargo su significado es claro: la *arché* no es un destino inevitable, sino el fruto de una elección a la que es posible una negación, que, incluso para los tiempos, no solo no implica una serie de riesgos para la seguridad del “imprudente” Otanes, sino que califica a su familia como la única “verdaderamente” libre dentro de un dominio persa que obviamente ignora la igualdad (*isonomia*) apreciada por los atenienses, sus enemigos mortales.

Acercándonos a los griegos, y a un autor que ciertamente no simpatiza con las ideas democráticas, Platón es quizás el primer filósofo político en usar el término anarquía según el uso moderno, sumado este a su otra modalidad y relacionando ambas. De hecho, en el Libro VIII de la *República (Politeia)* se lee lo siguiente:

121 Γνωμαί μὲν δὴ τρεῖς αὐταὶ προεκέατο, οἱ δὲ τέσσερες τῶν ἐπὶ ἀνδρῶν προσέθεντο ταύτη. ὡς δὲ ἐσώθη τῇ γνώμῃ ὁ Ὀτάνης Πέρσησι ἰσονομίην σπεύδων ποιῆσαι, ἔλεξε ἐς μέσον αὐτοῖσι τάδε. “ἀνδρες στασιῶται, δῆλα γὰρ δὴ ὅτι δεῖ ἓνα γε τινὰ ἡμέων βασιλέα γενέσθαι, ἤτοι κλήρω γε λαχόντα, ἢ ἐπιτρεψάντων τῷ Περσέων πληθεῖ τὸν ἄν ἐκεῖνο ἔληται, ἢ ἄλλη τινὶ μηχανῇ. ἐγὼ μὲν νῦν ὑμῖν οὐκ ἐναγωνιεύμαι· οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω· ἐπὶ τούτῳ δὲ ὑπεξίσταμαι τῆς ἀρχῆς, ἐπ’ ᾧ τε ὑπ’ οὐδενὸς ὑμέων ἄρξομαι, οὔτε αὐτὸς ἐγὼ οὔτε οἱ ἅπ’ ἐμεῦ αἰεὶ γινόμενοι,· τούτου εἴπαντος ταῦτα ὡς συνεχώρεον οἱ ἕξ ἐπὶ τούτοις, οὗτος μὲν δὴ σφί οὐκ ἐνηγωνίζετο ἀλλ’ ἐκ μέσου κατήστο, καὶ νῦν αὕτη ἡ οἰκίη διατελέει μούνη ἐλευθέρη ἐοῦσα Περσέων καὶ ἄρχεται τὸσαῦτα ὅσα αὐτὴ θέλει, νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοῦς Περσέων (HERÓDOTO, *Historias*, 3, LXXXIII).

Estas y otras afines son las cualidades de la democracia, que parece ser una organización política agradable, anárquica y policroma (*ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἀναρχος καὶ ποικίλη*), que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales (558, c4).

Más adelante, a propósito de los Lotófagos, dice lo siguiente:

Después de lo cual reintroducen la desmesura, la anarquía (*ὑβριν καὶ ἀναρχίαν*), la prodigalidad y la impudicia, resplandecientes, coronadas y acompañadas por un gran coro; las elogian, y llaman eufemísticamente “cultura” a la desmesura, “liberalidad” a la anarquía (*ἀναρχίαν δὲ ἐλευθέρίαν*), “grandeza de espíritu” a la prodigalidad y “virilidad” a la impudicia (560e, 561a).¹²²

Aristóteles también oscila como si se encontrase en plena modernidad: por un lado, y siempre en la *Política*, inaugura la epopeya de la calumnia despectiva a propósito de las revueltas suscitadas por la rabia: “En las democracias, cuando los ricos desprecian el desorden y la anarquía (*ἀναρχίαν*)” (Libro V, III, 31), aunque se trata de un epíteto sobre el hecho de que los ricos se mueven cuando el *demos* ha conquistado el poder¹²³ y, por tanto, el juicio despectivo no solo es parcial, sino que, por el

122 PLATÓN, *República*, Libro VIII, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986. Nótese como Artau reprende casi literalmente al sentido de “anarquía” que se encuentra en este pasaje de la *Politeia*. Véase MOGENS HERMAN HANSEN, ‘Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle’, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50, 2010, pp. 1-27.

123 Véase JACQUES RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

contrario, puede sonar como un elogio de la democracia en la que es vigente un orden diferente denominado anarquía...

Por el otro lado, y aún más interesante, a propósito de la clásica forma tripartita del gobierno inaugurado por el propio Aristóteles, podemos leer un prototipo de democracia radicalmente libertaria y participativa:

El fundamento básico del sistema democrático es la libertad (*δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθέρια*)... Una característica de la libertad es gobernar y ser gobernado por turno (*ἐλευθέριας δὲ ἔν μὲν τὸ ἔν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν*). (...) Este es, pues, un signo distintivo de la libertad, que todos los demócratas consideran como elemento definidor de su régimen. Otra característica es vivir como se quiere (*ἔν δὲ τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις*). (...) Este es, pues, un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado preferentemente por nadie (*μη ἄρχεσθαι*), y si no es posible, por turno. Y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad (*τὴν ἐλευθέριαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον*) (Libro VI, 1317b, 1-3; 11-12: 13-17).¹²⁴

Si no se trata de una aproximación conceptual al pensamiento anarquista, poco le queda para serlo. ¡Prácticamente solo le falta el lema mismo del anarquismo!

Para concluir con este rápido reconocimiento de nuestra época clásica, nuestra en tanto que relativa al nacimiento de nuestra civilización, podemos afirmar razonablemente que la bifurcación semántica instituida por los filósofos griegos se prolonga durante todo el período antiguo. Son conocidas las prácticas rebeldes

124 ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988. Véase también DAVID KEYT, 'Aristotle and Anarchism', *Reason Papers*, XVIII, Fall 1993, pp. 133-152.

de los cínicos que diversos estudiosos, entre los que se encuentra Foucault, remontan a un *ethos* singular de deslegitimación de la autoridad política a través del rechazo a la sumisión, el descuido de las reglas instituidas, la transgresión del sentido común que tanto se parece al conformismo socialmente transmitido y que permite que el orden político se mantenga. En resumen, una actitud filosófica que se convierte en una forma de vida, en una etho-política, y no solo en una posición política.¹²⁵ En los informes de los hechos, que han llegado a nosotros bajo la forma de breves fragmentos o bajo reconstrucciones póstumas (es el caso, por ejemplo, del filósofo estoico Zenón de Creta, alumno del filósofo cínico Crates de Tebas, citado por Kropotkin como un proto-anarquista en la voz *Anarchism* de la XI edición de la *Encyclopaedia Británica* del 1905), no rastreamos el término *anarquía*, pero el contexto y el sentido emergente se aproximan de manera poderosa, aunque se encuentre ligado a una postura etho-política individual y no colectiva.¹²⁶ Y lo mismo podría decirse a propósito de los anabaptistas, de los husitas o de algunas herejías particularmente radicales durante nuestra Edad Media, de las rebeliones dirigidas por Müntzer, así como de otros hechos de

125 MICHEL FOUCAULT, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, op. cit.

126 Véase LUIS E. NAVIA, *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*, Greenwood Press, Westport, 1998; SUVI MAARIA IRVINE, *Don't Shoot The Messenger! Rethinking Cynicism and The Value of Political Critique*, tesis doctoral, Johns Hopkins University, Baltimore, 2014; WILLIAM DESMOND, *Cynics*, University of California Press, Berkeley, 2008, que es una replica de ALEJANDRO DE ACOSTA, *Cynical Lessons*, <http://theanvilreview.org/print/cynical-lessons/>, July 2011. Sobre el célebre encuentro entre Alejandro Magno y Diógenes Laercio véase el último capítulo de MICHEL SERRES, *Detachément* Flammarion, Paris, 1983.

aquellos tiempos.¹²⁷ Debe entenderse que por aquellos tiempos, no por casualidad definidos como “el milenio cristiano”, la difusión del imaginario del cristianismo y la fuerza política del dualismo papa/rey en sus agitadas fases de alianzas y conflictos alternos contribuyeron a la constitución de una teología política cuya contraparte “anarquista” no puede más que ser calificada bajo el nombre de “herejía”, es decir, en contraposición a un imaginario religioso trascendente en favor de una espiritualidad compartida y radicada en los lazos sociales que debían ser externos y ajenos a las prácticas clericales. Si por un lado, de esto emergerá la escisión de la unidad cristiana en los varios cismas y, por tanto, la posibilidad de una secularización mundana que devuelve a la política a la “tierra” sin depender del “cielo”, por otro lado, esa teología política pasa a ser el signo de, quizás incluso hoy, una gramática del pensamiento político que cambia de forma pero no de lógica: la jerarquía, la autoridad, el primado de lo uno no llegan a ser superados con el advenimiento de la modernidad, sino todo lo contrario.

Un buen orador como lo era Cicerón, en el *Pro Milone* (XXVIII, 78), increpa a las costumbres políticas arbitrarias elogiando las oportunas medidas de censura y represivas del cónsul: “*In spem maximam, et (quem admodum confido) verissimam sumus adducti, hunc ipsum annum, hoc ipso summo viro consule, compressa hominum licentia, cupiditatibus fractis, legibus et iudiciis constitutis, salutarem civitati fore*”. En algunas de nuestras traducciones podemos leer (de las cuales obviamente Cicerón no tiene ninguna responsabilidad) el elogio de la “represión de actitudes anarquistas” al equiparar la anarquía con la arbitrariedad. Profundo conocedor de la realidad romana, así como de sus

127 Véase MARTIN ROTHKEGEL, ‘La spada e la perfezione di Cristo: teologie del potere ell’anabattismo del Cinquecento’, *Protestantesimo. Rivista della Facoltà Valdese di Teologia*, LXIX, 1-2 (2014).

instituciones, Maquiavelo, gracias a su experiencia política, es perfectamente consciente del desafío antiautoritario, siempre inminente a cualquier práctica de poder:

En cualquier ciudad hay dos inclinaciones diversas, una de las cuales proviene de que el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes, y la otra de que los grandes desean dominar y oprimir al pueblo. Del choque de ambas inclinaciones dimana una de estas tres cosas: o el establecimiento del principado, o el de la república, o la licencia y la anarquía.¹²⁸

En este pasaje, Maquiavelo diversifica la dialéctica entre “voluntad de dominar” y “voluntad de no ser oprimido”, identificando los dos campos en las élites, por un lado, y en el pueblo, pero lo complica con el triángulo principado-república (o libertad)-licencia, sin confundir la arbitrariedad y la prepotencia de la mera fuerza con una idea de libertad que no coincide con el régimen del principado.

A propósito del primado de lo Uno y de la unidad política por definición, que es el Estado, *Contr’Un* es el título del famoso *Discours de la servitude volontaire* de Étienne de la Boétie que, escrito en el 1549, aparece en la historia del pensamiento político como el primer panfleto anarquista (aunque el término no aparece). La modernidad presente en este pequeño

128 NICOLÁS MAQUIAVELO, *El príncipe*, trad. de Eli Leonetti Jungl, Austral, Madrid, 1979, cap. IX, p. 51. “Demostrando que la autoridad no proviene ni de los dioses ni del Estado, en ningún sentido ontológico, sino que proviene de una forma de tramas de preguntas y respuestas entre diversos miembros de una comunidad, Maquiavelo ha inaugurado una narración que desvela no solo la fuerza de la interpelación (que parece emerger a la superficie de las cosas) sino también su vulnerabilidad, el modo en que funciona y, aún más críticamente, el modo en que no funciona” (JAMES R. MARTEL, *The Misisterpellated Subject*, Duke U. P., Durham, 2017, p. 92).

texto es sorprendente en su análisis y diagnóstico de la afirmación de la autoridad como consecuencia de una postura obediente y servil que, aunque forma parte de una especie de hecho humano, es atribuible a una acción voluntaria, y por tanto reversible, inestable, contingente y, por último, revocable si uno así lo desea y tiene el coraje para hacerlo. La voluntad juega un rol fundamental, sin ningún tipo de retórica idealista. Resulta significativo como a partir de esto el anarquismo político del siglo XX, especialmente con Malatesta, orientó su propio curso teórico y práctico.¹²⁹

Está probado que la modernidad, al menos en la historia de la filosofía política, nació en paralelo al Renacimiento, la “invención” de América, la sucesiva colonización del planeta y de las tierras desconocidas y sin propiedad (como si estuviesen deshabitadas!), los primeros descubrimientos científicos, sobre todo en el campo de la astronomía (de Galileo a Copérnico) y, más adelante, en el de la medicina. Por no hablar de los cismas que golpearon a la *ecclesia* cristiana, rompiendo la pretensión de universalidad (*katholikos*), en la base de la épica revolucionaria (*levellers* y sobretodo *diggers* en Inglaterra).¹³⁰

El primer teórico de la política es, sin lugar a dudas, Hobbes, quien, sobre el camino ya marcado por Maquiavelo, emancipa a la política de la teología, reconociéndole a la primera su autonomía y dedicándole a la segunda una crítica que ocupa más de la mitad del *Leviatán*. Precisamente en esta obra leemos, con respecto a las tres formas de gobierno —monarquía, democracia y aristocracia— en un estado ahora representativo y, por tanto, bastante lejano ya de la *polis* ateniense (con la

129 Véase mi artículo ‘Genealogia del potere destituente’, *L’anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, ed. de Luciano Lanza, Mimesis/Libertaria 2014, Milano, 2013.

130 Véase PIETRO ADAMO, *Il dio dei blasfemi*, Unicopli, Milano, 1993.

inversión de la relación entre *logos* y naturaleza respecto a lo establecido por Aristóteles) lo siguiente: “... quienes se encuentran descontentos bajo una *democracia*, la llaman *anarquía*, que significa falta de gobierno. Pero, según pienso, ningún hombre cree que la falta de gobierno es una nueva forma de gobierno...”.¹³¹ Hobbes no solo demuestra que conoce bien el significado de la *anarquía*, sino que la exime de los tipos de gobierno precisamente porque es la ausencia de gobierno y, por tanto, no es clasificable dentro del paradigma estatal de la política. Tampoco está de acuerdo con el uso despectivo que generalmente se le da al término, porque “no deberían creer que el gobierno es de un tipo cuando les resulta grato, y de otro cuando les disgusta o cuando están oprimidos por los gobernantes”.¹³²

Error en el que cae Giambattista Vico cuando equipara: “Una perfecta tiranía (que es lo peor de todo), es decir, la *anarquía*”,¹³³ definiéndola ambiguamente, pero captando involuntariamente la verdad, “la desenfrenada libertad de los pueblos libres”:

Los hombres primero quieren librarse de sumisiones y desean igualdad: así las plebes en las repúblicas aristocráticas, que finalmente se vuelven populares; después se esfuerzan para superar a sus iguales: así las plebes en las repúblicas populares, que se corrompen en repúblicas de poderosos;

131 THOMAS HOBBS, *Leviatán*, trad. de Carlos Mellizo, Gredos, Madrid, 2012, cap. 19, pp. 153-154.

132 *Ibid.*, p. 154.

133 GIAMBATTISTA VICO, *Ciencia Nueva*, Conclusión de la Obra, trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, p. 525. Véase también NORBERTO BOBBIO, ‘Vicoe la teoria delle forme di governo’, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 1976.

finalmente, quieren someterse a las leyes: así las anarquías, o repúblicas populares desenfundadas, peores que cualquier tiranía...¹³⁴

Imitando a Aristóteles, Vico introduce una filosofía de la historia que, en tanto que tal, plantea la hipótesis de un camino ineludible e interpreta para su propio uso y costumbre los itinerarios históricos contingentes, mostrándolos en función de una inexorable necesidad.

El padre del liberalismo político moderno, John Locke, es perfectamente consciente de que la anarquía es la disolución del gobierno: “la anarquía es carecer de una forma de gobierno”,¹³⁵ y en ausencia o violación de las reglas de la autoridad, no se da ningún derecho de obediencia; sin embargo, si el príncipe es legítimo, cualquier resistencia “desquiciaría y echaría abajo toda convivencia política; y en lugar de gobierno y orden, solo habría anarquía y confusión”.¹³⁶ Siguiendo a Hobbes, pero al mismo tiempo haciéndolo de manera profundamente diferente, Locke también distingue entre “estado de naturaleza” y “sociedad civil”, siendo esta diferencia la condición en la que la autoridad se legitima en base a reglas procedimentales determinadas y seguidas por consenso.

Pues si a algún hombre se le permitiera hacer lo que le diese la gana, y no hubiera en este mundo recurso de apelación para protegerse frente a los daños que ese hombre cometiera, me pregunto si dicho hombre no seguiría estando en un completo estado de naturaleza y al margen de la sociedad civil. Así sería, a menos que alguien dijera que el estado

134 *Ibid.*, p. 148.

135 JOHN LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2014, cap. 17, 198, p. 231.

136 *Ibid.*, p. 236.

de naturaleza y la sociedad civil son una y la misma cosa, lo cual no he oído hasta ahora que haya sido afirmado, ni siquiera por los grandes apologistas de la anarquía.¹³⁷

Montesquieu, barón Charles de Secondat, es conocido por haber teorizado la tripartición de los poderes de un gobierno sostenida por cualquier verdadero liberal, en una época absolutista y arriesgándose a terminar bajo las garras del Rey Sol Luis XIV. Es sorprendente leer en el primer capítulo del Libro XXX de su *L'esprit des lois* (1748), en relación con las leyes feudales de los franceses anteriores a la monarquía y, por tanto, al estado nacional, lo que sigue:

Creería dejar una imperfección en mi obra si pasase en silencio un acontecimiento ocurrido una vez en el mundo y que quizás no se repita; si no hablase de esas leyes que aparecieron en un momento en toda Europa, sin que tuviesen conexión con las conocidas hasta entonces; de esas leyes que causaron bienes y males infinitos, que reservaban derechos cuando se cedía el dominio, que dando a muchos diversos géneros de señorío sobre la misma cosa o las mismas personas, disminuyeron la pesadumbre del señorío entero; que establecieron distintos límites en imperios demasiado extensos; que produjeron la regla con cierta inclinación a la anarquía, y la anarquía con cierta tendencia a la regla y al orden.

Esto solo exigiría de por sí una obra; pero vista la naturaleza de un libro cual el presente, se encontrarán en él esas leyes más bien como las he considerado que como las he tratado.¹³⁸

137 *Ibid.*, p. 130.

138 MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, trad. de Siro García del Mazo, Librería General del Victoriano Suárez, Madrid, 1906, Tomo II, pp. 377-378.

Los ingredientes son esenciales y correctos: irrupción anarquista, conquista de derechos una vez que la autoridad dominante ha sido derrotada, división y reparto de poderes, fragmentación de imperios estatales, reglas anarquistas caóticas y arbitrarias, pero ordenadas y armoniosas. Un afán nostálgico y un programa de investigación futura que, desde 1748 hasta hoy, no han sido aceptados por la mayoría de los estudiosos de la teoría política.

La historiografía conceptual anarquista atribuye, como ya se ha mencionado, a Proudhon el primer uso correcto del lema de la anarquía. Sin embargo, dentro del “panteón” de los autores que en cierto sentido han teorizado el pensamiento anarquista, en la modernidad, el primero en destacar es sin duda William Godwin con su célebre *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness*, publicado en tres ediciones en los años 1793, 1796 y 1798. En algunas páginas manuscritas que no han sido incluidas en el texto, Godwin analiza la autoridad política, a raíz de los principales filósofos de la política modernos, en las que como todo buen ilustrado de su época distingue entre coerción y gobierno, entre la ley de la razón pública y común y la ley del más fuerte. La supuesta necesidad de la coerción para corregir el mal antropológico de la especie humana es radicalmente cuestionada

[...] si no recordásemos al mismo tiempo los males que la coerción y el gobierno inevitablemente conllevan juntos. Si no fuera por estos, ninguna injusticia asumiría una forma permanente. [...] Si toda la humanidad se persuadiera para prescindir de la coerción, toda la humanidad sería justa. [...] El verdadero punto, entonces, se encuentra entre la anarquía y el gobierno, en la proporción de mal

imputable a cada uno. El poder siempre ha estado interesado en representar la anarquía en los tonos más oscuros.¹³⁹

Por un lado, por lo tanto, la anarquía, especialmente de “mentes simples y no corruptas”, se contrapone al gobierno cuya fuerza, aunque legítima, produce coerción y, por ende, un mal que a su vez conduce a la injusticia; por el otro lado, la producción de un imaginario violento de la anarquía, propuesto e incentivado por los “poderes dominantes”, la confina a una región de la dimensión malévola y precisamente corrupta contra la cual solo la razón puede rebelarse y rehabilitarla como una perspectiva para la humanidad en la dirección de una sociedad justa.

En esos mismos años, el ilustrado más importante del siglo XVII, junto con Voltaire, Immanuel Kant, escribe *Antropología en sentido pragmático* (la primera edición es del 1798 y la segunda del 1800), en la que demuestra tener una idea de anarquía bien diferente de la utilizada, por ejemplo, en la *Paz perpetua*, donde con el término *anarquía* se refiere a una anarquía de un orden internacional desprovisto de una autoridad suprema, de un estado mundial, exactamente como hoy. En la *Antropología*, sin embargo, cuando al final de la obra analiza los *Principios de la descripción del carácter de la especie humana*, Kant entrelaza la ley, la libertad y la fuerza —como un vector intermedio que asegura, a su modo de ver el éxito de la sociedad civil y sus principios de ley y libertad— en una idea de sociedad comparada con una colmena y no con un rebaño (a diferencia de Hobbes y de la pastoral cristiana, finamente analizada y criticada por Foucault). La triangulación da lugar, según Kant, a cuatro tipos de combinación:

139 WILLIAM GODWIN, *Investigación acerca de la justicia política*, trad. de J. Prince, Júcar, Madrid, 1986.

1. La república, esto es, el poder con libertad y ley.
2. La barbarie, esto es, el poder y libertad sin ley.
3. El despotismo, la ley y el poder sin libertad.
4. La anarquía, la ley y la libertad sin el poder.¹⁴⁰

Y si para algunos el término ley es ligeramente incorrecto, es suficiente con sustituirlo por la práctica de la regla producida y no heredada, consensual y no coercitiva, compartida y no mayoritaria, para obtener una definición más que satisfactoria del anarquismo.

No puedo dejar de concluir este breve recorrido, aunque solo sea superficialmente conceptual, sobre la genealogía de la semántica del anarquismo en nuestro espacio cultural que usualmente definimos como occidental, siguiendo a Hegel, el teórico del sistema filosófico que estudia con rigor y profundidad, ça va sans dire, la formación del espíritu, de la consciencia de sí y de la voluntad de saber. Consciencia y voluntad no son conceptos ajenos a la tradición del pensamiento anárquico, cuya filosofía está en deuda con el idealismo hegeliano, sea en la versión discontinúa del eje Hegel-Bakunin —una inversión dialéctica que arrastra cierta continuidad lógica—, sea en la versión subversiva de Stirner que rompe con la dialéctica. En un pasaje poco cándido (recordemos que Adorno bautizó a Hegel como el Oscuro, *skoteinos*, y ciertamente no lo hizo con un espíritu simplemente polémico), Hegel separa la libertad absoluta de la consciencia de sí de acuerdo con una inversión negativa, por la cual la consciencia de sí escapa necesariamente a la voluntad universal o general precisamente porque el movimiento dialéctico hace imposible el acceso in-mediato: “la consciencia

140 IMMANUEL KANT, *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 290. He invertido el orden de los tipos dado por Kant.

sabe la voluntad pura como sí misma y se sabe como esencia, pero no como la esencia *que inmediatamente es*, ni la sabe como el gobierno revolucionario o como la anarquía que aspira a constituirse como anarquía”.¹⁴¹ La heterodirección de la conciencia de sí o autoconciencia y de la voluntad general deriva del primado del espíritu absoluto que desconecta fatalmente el sujeto de su facultad de perseguir con éxito sus objetivos, su propio *telos*. A diferencia de lo que hace el gobierno revolucionario (Hegel es un ferviente partidario de la revolución francesa, encarnada en la figura del emperador Napoleón y no tanto en la destitución de un orden dinástico) así como la anarquía que se busca a sí misma con potencial para el éxito, lo que Hegel no puede soportar en tanto que representaría el primado de algo que es no-mediado y que escapa a la férrea de la dialéctica del espíritu absoluto.

POST-COLONIALISMO Y EXPORTACIÓN DEL ANARQUISMO

El lugar desde el que se habla no es irrelevante a los fines de cualquier reconstrucción histórica, historiográfica, etnográfica e incluso teórica, a pesar del estereotipo “kantiano” según el cual los conceptos son universales en tanto que son hijos de una racionalidad también universal. La sucinta genealogía semántica del lema de la anarquía realizada en el punto anterior coloca decisivamente la discursividad anarquista dentro de un contexto cultural que por tradición llamamos occidental, eurocéntrico, griego-mediterráneo. Sin embargo, debemos registrar que el discurso anarquista, con sus categorías, sus conceptos, sus argumentos ilustrados, sus enunciaciones afirmativas y negativas, sus prácticas multiformes y netamente plurales, ha traspasado su

¹⁴¹ HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 350.

límites de “nacimiento” para difundirse por todo el planeta, casi en todas partes podemos ver una (A) en un círculo, un folleto así firmado, sea un blog, un local, un movimiento más o menos organizado, una serie de publicaciones físicas y virtuales, de las prácticas sociales que se autoidentifican con este discurso anarquista y libertario.¹⁴²

Este tipo de difusión prácticamente mundial —¿un movimiento de globalización *ante litteram* que se dio en el transcurso de los siglos XIX y XX?— se asemeja a una irradiación desde un centro en el que tiene lugar el discurso anarquista en tanto que se encuentra codificado, identificado e identificable en sus características más o menos cercanas a medida que uno se aleja de ese centro, que coincide con su “cuna”. En esta visión, se neutraliza, o incluso desaparece, un eventual discurso igualmente anarquista, cuyo “origen”, sin embargo, se encuentra en un lugar que hace que nos resulte, estando nosotros habituados al discurso en una forma bien definida, incomprendible, no captable a primera vista, ya que sus signos no coinciden simétricamente con aquellos a los que nos hemos habituado. Uno de los objetivos de este capítulo es precisamente tratar de comprender si “en otro lugar” hubo un discurso anarquista “original”, en consonancia con ese tipo de civilización representada geográficamente en “otro lugar”, desde nuestro punto de vista. Se trata de una civilización en la que el discurso anarquista no necesariamente debe ser autóctono, sino contaminado, hibridado por encuentros posteriores, sedimentado en el tiempo, por estratificaciones realizadas

142 Véase, *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940. The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*, ed. de Steven Hirsch y Lucien van der Walt, Brill, Leiden-Boston, 2010; MICHAEL SCHMIDT, *Cartography of Anarchism*, AK Press, Oakland, 2013; CARLOS TAIBO, *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*, Catarata, Madrid, 2018, con una rica y preciosa bibliografía.

por la inserción de “otros espacios” —heterotopías. Dado que no solo el discurso anarquista no es estático porque se alimenta de esperanzas, de imaginarios y utopías de libertad declinables singularmente en cualquier parte del planeta, sino que el concepto de civilización sufre una erosión de su pedestal identitario único y unitario para fracturarse dinámicamente, nómadamente, en configuraciones en serie y no siempre unilineales.

Por un lado, es correcto indagar las trayectorias de la irradiación que el discurso anarquista —recordémoslo: categorías de pensamiento y prácticas colectivas— ha emprendido desbordando los límites de su origen para brotar en otras civilizaciones, a través de cuerpos que migran por razones de pobreza y miseria de un sistema social ferozmente capitalista, cuerpos que huyen exiliados de regímenes políticos y/o religiosos opresivos y homicidas, cuerpos que buscan sobrevivir a la guerra y a los conflictos genocidas. Por otro lado, es igualmente correcto investigar el feliz o infeliz entretejido que se da entre estos cuerpos desde el corazón de la discursividad anarquista y los cuerpos “de otro lugar” que ya practicaron formas afines al discurso anarquista, variantes próximas, con sus propios instrumentos conceptuales y categoriales, más o menos en sintonía a pesar de la diferencia y de la distancia. Se trata, sin embargo, de una investigación a largo plazo que este trabajo comienza sin siquiera pensar en darle un resultado que no sea temporal, es correcto analizar en el ámbito de las respectivas culturas los discursos afines, comparables, integrables e hibridables con las categorías y las prácticas de fácil identificación para el anarquismo occidental.

Si ahora analizamos separadamente estos tres aspectos de la investigación, el primer problema planteado por la irradiación del anarquismo (del centro a la periferia del mundo rico y poderoso, aunque los anarquistas siempre han sido su contraparte rebelde) no concierne tanto a sus razones, como a las formas de sus trayectorias,

bien superpuestas a las de la expansión colonial de las potencias imperiales europeas, especialmente en los siglos XIX y XX. En otras palabras, los itinerarios de la difusión del pensamiento y de las prácticas anarquistas, motivadas por razones socio-económicas, políticas, y de proselitismo propagandístico, parecen ser serviles tanto al movimiento “infra-imperial”, como a los ejes de penetración colonial, prioritariamente de naturaleza militar, como resulta obvio, y por tanto sanguinaria y violenta, seguida —pero a veces precedida, como si de un caballo de Troya se tratase— de una gubernamentalidad política cultural que no debe subestimarse, porque parece que en la exportación de la forma-imperio, se ha difundido el virus anticolonial y contraimperialista de las prácticas de revuelta y revolución encarnadas por el anarquismo (y por el marxismo).

El internacionalismo anarquista del siglo XIX y de los primeros años del siglo XX cobra vida, precisamente, debido a una sensibilidad que va mucho más allá de los estrechos límites y las fronteras de una nación, no solo por compartir la condición proletaria (que nos acerca a nuestros primos marxistas), sino también por una instancia libre de todo dominio político y socio-económico que potencialmente une a todos los sometidos del planeta. Pero el planeta, en los flujos de expansión del discurso anarquista, se reduce en primera instancia a las naciones europeas y americanas con cuyas culturas se puede dialogar y entrar en conflicto rápidamente tomando prestada la misma (o casi) base de movimiento, de pertenencia cultural —en un sentido amplio, por tanto inclusivo de modelos de industrialización, de transición desde sociedades rurales, de subdesarrollo en lo referente a la educación, de un imaginario subversivo que transforma en un sentido “laico” y político un horizonte de salvación religioso, de un conjunto de experiencia utópicas, de una barrera de protección familiar, local y de “sentimiento común” que protege la difícil integración de

los procesos migratorios. Así, se confunden varias líneas heterogéneas que trazan las huellas de la emigración sur-sur, es decir, desde el sur de Italia, por ejemplo, hacia el continente sudamericano, formalmente un mundo libre desde la mitad del siglo XIX gracias a los movimientos de inspiración bolivariana que permitieron a esos países liberarse del juego colonial del imperio español y portugués, pero en el proceso de sometimiento político y económico de los Estados Unidos para el cual la doctrina Monroe requería el control postimperial (*indirect rule*) sobre lo que consideraban su *backyard*. A raíz de todo esto, se instalan movimientos anarquistas que pronto se convertirán en formaciones políticas y sociales más fuertes del sur de América. Obviamente, no debe pasarse por alto la línea sur-norte en dirección hacia la América con la A mayúscula, aquellos Estados que acogen con dureza a millones de inmigrantes dentro de los cuales proliferarán movimientos subversivos entrelazados con las tendencias autóctonas (pero no nativas o afro-americanas más que en una minoría),¹⁴³ pero que desafortunadamente también acogen a las mafias criminales que resultan funcionales para la integración y el ascenso sociales en el *melting pot* hiper-capitalista.

La segunda línea heterogénea es, en cambio, la que mueve la expansión de las ideas y prácticas anarquistas y libertarias a lo largo de las rutas “pacificadas” por la fuerza de la penetración colonial de los imperios centrales hacia las “periferias” asiáticas y africanas cercanas y distantes, ambas en los primeros años del siglo XX y, sobre todo,

143 No es este el lugar en el que preguntarnos por el encuentro no siempre del todo ejemplar entre movimientos inspirados por el anarquismo y los movimientos afroamericanos. Para esta reflexión recomiendo los escritos de LORENZO KOM'BOA ERVIN, *Anarchism and the Black Revolution*, 1993 y *The Progressive Plantation: Racism inside White Radical Social Change Groups*, 2016. Ambos se pueden encontrar en Theanarchistlibrary.org, así como también la antología a cargo de Black Rose Anarchist Federation, *Black Anarchism*, 2016.

después de la Primera Guerra Mundial, cuando la destrucción militar del Imperio otomano abrió el camino a las victoriosas potencias imperiales para repartirse el próximo oriente mediterráneo. En este contexto, sin embargo, es difícil registrar una prueba de soldadura entre la resistencia al nuevo orden imperial por parte de una población que pasa de un hostigamiento a otro con diferentes estilos de gubernamentalidad. La presencia anarquista que de Magreb a Mashrek caracteriza la aparición generalizada de presencia cultural y militante en aquellas zonas del mundo atravesadas por una serie de conflictos que desencadenarán la continuación del conflicto imperial en la Segunda Guerra Mundial. Diferencias culturales y de percepciones recíprocas, diversidad de regímenes de gobierno y, por tanto, de espacios políticos, diferencias de formas micropolíticas de dominación radicadas en el tejido de la vida social, diversidad de estados de desarrollo social y económico y por tanto de condiciones vitales de existencia, constituyen obstáculos para una declinación conjunta de tácticas conflictivas de resistencia practicadas por subordinados locales y agitadores sociales llegados del lado opuesto del Mediterráneo.

Sería interesante investigar las razones contingentes, caso por caso, del difícil cruce y entrelazado entre la difusión anarquista y la resistencia libertaria en el lugar, justo donde no se ha registrado. Aquí, en líneas generales, se pueden presentar dos hipótesis. La primera se refiere a las diversas formas que toma el dominio localmente, y especialmente en un contexto cultural, en sentido amplio, donde el camino de la civilización ha seguido una ruta muy diferente de la eurocéntrica. Es conocida como la forma imperial del colonialismo configuraba una mirada bizca de los dispositivos de dominación en el centro y la periferia; de hecho, el caso británico evidencia cómo la dureza y la crueldad del colonialismo de la *Union Jack* conjugaba una férrea

sumisión militar con una *governance* inspirada por una mezcla entre normas típicamente inglesas, vinculadas a las prácticas de valor aceptadas y consolidadas, con usos y costumbres autóctonos sobre los cuales se ejercía una dosis de tolerancia, pero también de represión, entre un esfuerzo de integración en el código europeo y la expulsión de lo indecible. El modelo imperial romano hacía escuela, también en el sentido de los derechos liberales conquistados por las revoluciones del siglo XVII atribuían exclusivamente a los ciudadanos ingleses, pero no a todos los súbditos de su Majestad Imperial. Frente a este estrabismo, la resistencia a la colonización asumió formas autóctonas, fruto de un patrimonio de luchas tácticas de supervivencia y de elusión del control, que no siempre eran reconocibles a primera vista al partir de una cuadrícula de lectura codificada en el antagonismo de matriz europea.¹⁴⁴ La disimulación, por ejemplo, fue una práctica generalizada de resistencia en la que se evadía la confrontación directa en el terreno favorecido por el régimen imperial, pudiendo dar la impresión de un abandono del conflicto y de una retirada al ámbito íntimo (quizás alimentada por un cierto carácter religioso de tipo espiritual) capaz de unir conjuntamente a los subordinados sin desatar una insurrección deseable, pero a menudo impracticable porque estaría destinada a la derrota. La memoria histórica alentó la prudencia, que no debe confundirse con la resignación. Es comprensible que quienes estaban acostumbrados a un agonismo revolucionario e insurreccional interpretaron mal tales tácticas de resistencia, determinando involuntariamente la falta o la insuficiente unión entre las diferentes líneas de resistencia y emancipación. Probablemente sea necesario reflexionar sobre el hecho de que, en otros lugares, con

144 Sobre la “infrapolítica de los sin poder”, de los subalternos, véase JAMES C. SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, trad. de Jorge Aguilar Mora, Ediciones Era, México, 2000.

los términos anarquismo/anarquía u otros sinónimos, puede ser necesario poder vislumbrar un significante vacío, un caleidoscopio de significados, un macro-atractor de discursos y prácticas colectivas que abarca series heterogéneas de iniciativas antiautoritarias, de experimentos de autogestión, de solidaridad recíproca y de mutuo apoyo, de momentos deliberativos horizontales y consensuales.

Otra hipótesis que debe ponerse en juego en la búsqueda de razones contingentes puede explicarse de la siguiente manera: en la relación entre civilización y anarquismo, ¿puede este último representar uno de los posibles ejercicios de liberación antijerárquica y antiautoritaria a través de los cuales afirmar el deseo de libertad, sin intención de introducir un ideal universal que se aplique para todo ser humano sobre la tierra, esté donde esté y tenga la edad que tenga? ¿O tal vez el ideal anarquista, precisamente por su peculiaridad al afirmar una libertad exagerada y sin límites y por la consiguiente autoresponsabilización de sí y del colectivo social, simboliza el alcance casi ontológico de una esencia humana que aspira a la libertad cual horizonte de liberación de todo dominio sin ceder a la reproposición de la autoridad y la jerarquía?

Las dos visiones son obviamente excluyentes. La primera convierte al pensamiento anarquista en una *Weltanschauung* parcial y no universal, imaginando así que las diferentes civilizaciones que contextualizan al ser humano en el espacio y el tiempo pueden dar vida a diferentes y plurales visiones libertarias a las que poder dar un nombre diferente y no siempre sinónimo e intercambiable con un corpus consolidado en un espacio-tiempo específico. La segunda, por otro lado, coloca en un lugar destacado a lo pensable temporal, —un pensamiento practicable, hablamos siempre de un pensamiento-acción y no de un dogma— a una idea universal de libertad concebible de acuerdo a un prisma

atravesable por cada civilización, por todo contexto espacio temporal, esto es, una gramática universal (antes me he referido a ella como “ontológica” para vincularla con la esencia humana) cuya declinación, a pesar de ser diversa, es lo suficientemente unitaria como para poder ser adoptada por cada ser humano “prescindiendo” de los contextos de civilización en los que se encuentra históricamente y territorialmente inmersa.

Es precisamente esta última visión la que es discutida por los críticos postcoloniales que ahora encuentran un común denominador en el orientalismo esbozado por Edward Said y en investigaciones sucesivas que continúan su investigación. La representación colonial en la relación imperial con los subordinados autóctonos se nutrió de una matriz especulativa y especular implícita en los límites de la inconsciencia y que iba más allá del estrabismo típico de una época teórica y política como la Ilustración. Las revoluciones, los derechos conquistados, se aplicaban, sin embargo, solo en el corazón del imperio en el paso conflictivo de súbditos a ciudadanos —siendo válidos solo para estos últimos—, mientras que los genocidios asesinos y culturales venían a legitimarse por la idea de “un yo occidental soberano”, o de, en palabras del mismo Said, de un “superior estatus ontológico”,¹⁴⁵ subrayando, por supuesto, que este estatus es el fruto directo de la violencia conquistadora.¹⁴⁶ Será necesario esperar a que Fanon comprenda, a posteriori, que “si se atribuye... todo el progreso científico a la práctica colonial, Europa pierde su posición normativa en

145 EDWARD W. SAID, *Orientalismo*, trad. de María Luisa Fuentes, Debolsillo, Barcelona, 2003.

146 JAMES R. MARTEL, *The Misinterpellated Subject*, Duke U. P., Durham, 2017, “violence is about imposing false forms of agency and subjecthood onto people. [...] The way it dominates and produces ontology itself” (pp. 117-118).

relación con los nativos”.¹⁴⁷ Todo esto se debe a que la cuestión filosófica de nuestra civilización occidental consiste precisamente en lo siguiente: el primado ontológico significa directamente primado normativo, ontología significa necesariamente un punto de partida y final inexorable e indiscutible, precisamente en tanto que ontológico, *arché* y *telos* están inextricablemente unidos en un destino inviolable. Además una “política árquica parte de la visión unitaria y totalizante” según la cual el universalismo liberal-democrático contempla la igualdad de libertades y la libertad de los iguales solo y exclusivamente si se encuentran ordenados jerárquicamente.¹⁴⁸ Pero la crítica filosófica anarquista invalida esta suposición desde su ineludibilidad implícita. Y muy probablemente, contrariamente a la línea histórica, esta crítica de signo filosófico precede y justifica la crítica política del anarquismo al *arché* en tanto que autoridad, en tanto que jefe de imputación jerárquica de toda posición política en el cuerpo de la sociedad. La cuestión postcolonial está, por tanto, en el centro de la falta de reconocimiento, de la deliberada no asunción de la violencia imperial como predominio

147 EDWARD W. SAID, *Freud y los no europeos*, Global Rhythm, Barcelona, 2006. “Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. [...] Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los límites del espacio y los del pensamiento. [...] Esa Europa que nunca ha dejado de hablar de hombres, que nunca ha dejado de proclamar que solo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu. [...] Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón y va con un vértigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible. [...] Cuando busco al hombre en la técnica y el estilo europeos, veo una sucesión de negaciones de hombres, una avalancha de asesinatos.” FRANTZ FANON, *Los condenados de la Tierra*, trad. de Julieta Campos, Último Recurso, Rosario, 2007, pp. 253-254.

148 JAMES R. MARTEL, *The Misinterpellated Subject*, Duke U. P., Durham, 2017, p. 237.

mundial de una civilización liberal capitalista, hoy podríamos decir democrática y post-capitalista, cuyos valores triunfan a costa del derramamiento de sangre.

Probablemente sea poco generoso pedirle a los vectores corporales de la “red rizomática” anárquica,¹⁴⁹ en los diversos rincones del planeta en función emancipadora y libertaria, que den cuenta y razones sobre este dilema colonial y post-colonial, atribuyéndoles una responsabilidad por no encontrar otras formas de pensamiento libertario y emancipador que haya surgido a lo largo de los siglos y que haya dado lugar a valores y prácticas de revuelta diferentes de las que se han practicados en el corazón de Europa y occidente. La dificultad de hacer “evidente que las aspiraciones y la acción política de personas que nunca habían oído antes hablar del anarquismo o de filosofía anarquista contiene principios anarquistas activos”¹⁵⁰ sigue intacta al mostrar una fragilidad de la comprensión política mutua, una precariedad intelectual en los procesos de traducción entre las diferentes gramáticas que pueden reconciliarse en tomas de posición conflictivas e imaginarios compartidos. Y, sin embargo, como señala recientemente Daniel Montañez Pico:

Las consecuencias del ascendiente de un discurso colonial en el anarquismo fueron, y acaso son, tres: el eurocentrismo –que elude, por ejemplo, la consideración de las concepciones del poder propias de cada civilización o espacio geográfico; el paternalismo –que obliga a distinguir entre las realidades propias, avanzadas y civilizadas, y las características de comunidades que se consideran

149 BENEDICT ANDERSON, *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, trad. de Cristina Piña Aldao, Akal, Madrid, 2008.

150 JAMES C. SCOTT, *Elogio del anarquismo*, trad. de Rosa María Salleras Puig, Editorial Planera, Barcelona, 2013, p. 10.

primitivas y atrasadas; y el exotismo –que a menudo permite idealizar a los pueblos indígenas atribuyéndoles una pureza que dificulta entender realidades muy complejas.¹⁵¹

151 DANIEL MONTAÑEZ PICO, ‘Descolonizar el anarquismo’, *Repensar el anarquismo en América Latina: Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*, coord. Javier Ruiz, 115 Legion, Olympia WA, pp. 9-12, cit. en CARLOS TAIBO, *Anarquistas de Ultramar*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2018.

EL AGOTAMIENTO DEL VENTRÍLOCUO.
AFASIA DEMOCRÁTICA Y VOCALIDAD
ANARQUISTA

L'épuié épuié tout le possible. [...] Il s'épuié en épuiéant le possible, et inversement.
GILLES DELEUZE, *L'épuié*

La multiplicidad de los problemas de los regímenes democráticos hoy en día es cada vez más evidente, en su convergencia diagnóstica, aunque, al menos por ahora, sin una terapia de vigorización coherente.

A nivel planetario, emerge una hiperpotencia que se asentará virtualmente en la segunda mitad de este siglo, cuyo régimen político se ofrece a sus interesados imitadores con una baja dosis de democracia tanto en su *ethos* como en sus instituciones políticas (del partido único a la censura estatal de la comunicación). Esto no debería sorprender, dadas las formas en que, en los últimos siglos y en este segmento de planeta, las razones

del capital han sido valoradas primero por los regímenes políticos liberales y luego por los liberaldemócratas, que han puesto eufemísticamente en segundo plano los derechos de libertad, las prácticas de igualdad y la fuerza deliberativa de la que depende, literalmente, la democracia, tanto interna como externamente.¹⁵²

Por otra parte, la exportación violenta del modelo de democracia, independientemente de la construcción paciente a lo largo del tiempo de los estados de derecho, ha producido su reverso esquelético en las prótesis electorales con resultados inciertos e improbables en cuanto al éxito real del trasplante esperado, a lo largo de un atajo mágico llevado, por otro lado, a la oscuridad culpable del conocimiento de los datos culturales donde ese modelo de democracia tuvo que arraigar. El rechazo no es una desafortunada maldición, sino más bien el resultado más coherente ante todo esto.

A nivel macroregional, la *governance* europea parece haber llevado al límite su particular unión de déficit de legitimidad democrática y eficacia centralizada de una serie de funciones de gobierno de la unión (aunque a escala monetaria) desautorizadas por los parlamentos, formalmente soberanos, de los estados miembros. La pérdida de la cadena de delegación se encuentra en el origen de las insatisfacciones y las tensiones antieuropeas que provocan que los pueblos soberanos vuelvan a las plazas, cada vez más discrepantes con Bruselas. La ausencia de un *demos* territorialmente homogéneo con respecto al radio de eficacia de efectividad de la Unión Europea pone en peligro la búsqueda de simetría entre

152 SLAVOJ ŽIŽEK, 'De la democracia a la violencia divina', *Democracia en suspenso*, ed. de Giorgio Agamben, Alain Badiou, et al., trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Madrid, Casus Belli, 2010, pp. 127-154. Véase también DOMENICO LOSURDO, *Contrahistoria del liberalismo*, trad. de Marcia Gasca, El Viejo Topo, Barcelona, 2007 y RANAJIT GUHA, *Dominance without Hegemony*, Harvard U. P., Cambridge, 1997.

la legitimidad para gobernar y la voluntad de obedecer prestada del poder de control que el conteo electoral debe fortalecer, mientras que el sentimiento generalizado es que el grado de cosmopolitismo accesible, tanto a nivel mundial como regional (como por ejemplo los beneficios de Schengen para una buena parte de los ciudadanos europeos), producen cuerpos que *no* cuentan *ni* controlan nada.¹⁵³

En el interior de los regímenes individuales, la desconexión cultural entre la élite política y los estratos sociales —golpeados en diversas fases y casos— debida a la repentina caída del bienestar construido en las últimas décadas, conduce hacia una peligrosa desafección hacia la cosa pública, cada vez más expuesta a su captura privada por actores no elegidos, que a veces pueden ser a-legales, pero que la mayoría de las veces son ilegales y criminales. Esto viene favorecido por el declive de la forma-partido,¹⁵⁴ que cada vez goza de una menor participación y es vista como un canal de consensos electorales a utilizar *pro domo propria*, en el sentido literal de usuarios finales individuales que aprovechan la despolitización inducida por el mismo sistema democrático de masas. Al igual que el modelo trans-atlántico hegemónico en el siglo XX, los partidos han sido reducidos cada vez más a máquinas que producen las estrategias de *marketing* que tienen por *target* el voto electoral de los ciudadanos movilizables y/o movilizados en las urnas, usando *escamotages* cosméticos, trucos que buscan hacer que un fragmento del programa político aparente ser más apropiado para

153 Véase STEFANO PETRUCCIANI, 'Democrazia nella globalizzazione. Una agenda di problemi', *Democrazia e diritti nell'età globale*, ed. de Virginio Marzocchi y Stefano Petrucciani, Manifestolibri, Roma, 2004, en particular la p. 30.

154 COLIN CROUCH, *Posdemocracia*, trad. de Francisco Beltrán, Taurus, Madrid, 2004.

las preferencias de consumo por parte del electorado pomposamente definido como “soberano”. Es el triunfo de la “democracia de los sondeos”.¹⁵⁵

La disolución/liquidación apremiante del triángulo soberanista —control de los cuerpos, de los flujos y de los territorios— desarma el Leviatán postmoderno o postdemocrático frente a la fisura desde arriba y desde debajo de sus funciones de gobierno de la sociedad. La apariencia de impotencia alimenta, a su vez, las tendencias que se ajustan al cambio de lugar de la toma de decisiones reales y también formales en manos de instancias personales y no colectivas, favorecidas en esto por todo el proceso mediático de individuación del estilo político que imita siempre el formato de una competición electoral permanente. Pero la asincronía temporal de la política no debe subestimarse cuando cruza de una u otra forma los eventos históricos cuya urgencia por una solución exige una respuesta casi siempre realizada en forma de emergencia (incluso podría decirse que en presencia de factores endémicos), lo que favorece la individualización de quien toma la decisión última a expensas del proceso colectivo de deliberación. En este contexto, lejos de extinguirse, el estado en proceso de reestructuración “se convierte en el sujeto [...] llamado a monitorear la implementación [...] de los valores y principios dictados” por los *rules-takers* globales.¹⁵⁶

Aquello que se llama *governance* representa una ruptura con los tipos de gobierno territorial, pero no la abdicación de la pragmática de gobierno de la sociedad y de sus conflictos. Las transformaciones que han tenido lugar, debido al cambio anormal de escala,

155 JEAN-LUC NANCY, *La verdad de la democracia*, trad. de Horacio Pons, Amorroutu, Buenos Aires, 2009.

156 MAURO BUSSANI, ‘Mercati finanziari e democrazia reale’, *Limes. Rivista Italiana di Geopolitica. A che serve la democrazia?*, 2, 2012, p. 249.

no deben apartar nuestra mirada del efecto estratégico de gubernamentalizar aquello que el poder político *par excellence* —el Estado Soberano— ya no es capaz de llevar a cabo sin correr el riesgo de su propia disolución (*failing or failed states*, subdesarrollo, guerra intestina endémica y permanente, naciones desertificadas).

En una esfera de *governance*, todo lo que suena a *politics* deviene *policy*: no se trata exactamente de una neutralización del conflicto, sino más bien de su eliminación (no solo simbólica) a través de la regulación administrativa delegada a órganos técnicos, sustraídos del control democrático *tout court* o vinculados de manera muy débil a una cadena de referencias entre niveles diversificados, algunos de los cuales son reconducibles a algún tipo de representación política. Este predominio de las *policies* es legible en la práctica *discursiva* de la *governance*, esto es, en la cuadrícula de normas, reglamentos, buenas prácticas, informes y análisis que narran la estrategia del nuevo gobierno de la realidad, al mismo tiempo que pierden las razones fuertes por las cuales estas normas, estos reglamentos, estas prácticas, estos informes, estos análisis y no otros deben ser asumidos por una serie heterogénea de sujetos con la capacidad de decidir cuya multiplicidad hace que no se pueda reconducir la decisión a una fuente de autoridad legítima.

El resultado tendencial es la derivación de cualquier requisito formal de legitimidad del poder político, esto es, *ex ante*, para sustitutos *ex post* que obedecen a criterios funcionales de efectividad y de desempeño laboral, tal y como nos recuerda Niklas Luhmann. Se está instalando una actividad múltiple y participativa, *bottom up*, de gobierno no soberano que está demoliendo, paradójicamente en nombre de una mayor participación, los principios de orden democrático. La despolitización llevada a cabo por la *governance* asume la figura reticular y rizomática en la que el

territorio y la población son ignorados y anulados como estructuras cardinales de las democracias. Gracias a la nebulosa trama de una ciudadanía que se cierne entre el sentimiento y la pertenencia, la dialéctica feroz del reconocimiento, presentada como un premio inclusivo/exclusivo, establece las condiciones para que el pueblo de la *governance* no sea uno de los protagonistas de la acción política, sino, en el mejor de los casos, uno de los participantes simbólicos, siempre movilizable de acuerdo con quién *apila* los *issues* en el *agenda setting* de la política (*lobbies*, grupos varios, los *media*, las tácticas de escucha y visibilidad).

A fuerza de desustanciar la práctica democrática y de procedimentar las formas, se evidencia la abstracción más indeterminada del pueblo soberano, irrelevante cuando es convocado en su rol principal de cuerpo electoral, en la prueba del colapso de descomposición, ahora reducido a una multitud fragmentada e intercambiable que, según el caso y la ocasión, entra y sale por las *sliding doors* de la *fungibilidad* de la *governance* sobre la base de la desautorización del conflicto. Aquí surge una práctica de singularidad invertida: una élite gobernante, en sentido amplio, que escapa a la doble captura soberana del individuo disciplinado y sometido, así como a la captura biopolítica de una población regulada y guiada por prácticas gubernamentales. Asistimos estupefactos —pero no demasiado, dada la notoriedad de la astucia del dominio capaz de disfrazarse detrás de cualquier máscara y, por tanto, detrás de cualquier persona— a la inversión negativa de la trama nómada y resistente que caracteriza el pensamiento radical del 68. La desterritorialización, los flujos nómadas, las singulares transindividualidades emergentes se pliegan y canalizan en ejes de deslizamiento destinados a fortalecer las prácticas de *governance*, con el debido respeto a quienes proyectan en ellas los brotes de una democracia que está por venir.

Sería más que simple, aunque correcto, dar un solo nombre a esta breve y concisa fenomenología del presente: la globalización. Si observamos las diferentes articulaciones (culturales, tecnológicas, económicas, comunicativas, etno-sociales, geopolíticas), incluso con una vista aérea, podríamos identificar una ruptura material, así como simbólica, en la conjunción geofilosófica que unía “el ser-juntos-en-el-mundo”¹⁵⁷ con una precisa colocación territorial, hoy subvertida por una élite global que reside más en los aeropuertos y otros lugares que en su propio espacio, dilatando las oportunidades de ocupación apropiante en direcciones poliédricas; sea de una porción, quizás aún no significativa, de los últimos del planeta, que busca desesperadamente una ruta de escape de las guerras, la miseria, las muertes prematuras, etc., teniendo como horizonte “el dorado”, un espacio impermeable de acceso hacia el que dirigirse o contra el cual arrojar, modificando así solo en parte la desesperanza; sea de una generación que hace que la vida virtual una vida paralela, tan real como la mundana, resultando indistinta la *first* y la *second life* en orden de valorización e inversión en el futuro.

La licuación de los lazos sociales arraigados territorialmente socava la misma política en su esfuerzo mundano por tener éxito en lo teológico como una forma de ser dada a la existencia colectiva, como un terreno de composición entre lo singular y lo múltiple, como una matriz de oportunidades para que las esperanzas de las biografías individuales converjan pluralmente en el mosaico coordinado y común al que le damos el nombre de sociedad. El conflicto infinito que anima estas diferentes opciones se ve privado del *ubi consistam*: las sociedades se dividen cada vez más en astillas anémicas, la política literalmente pierde terreno en comparación con otros lazos simbólicos, la degradación cultural y moral

157 JEAN-LUC NANCY, *La verdad de la democracia*, op. cit.

de poblaciones enteras pone a prueba la convivencia pacífica. En un solo término, hoy se disuelve todo *demos* posible, y la *cracia* adquiere el peso que había perdido cuando pretendió, sin éxito, liberarse de las espirales mortales del *arché*.¹⁵⁸

Hablamos siempre de los efectos, de los síntomas, legibles desde las diferentes fallas de derrumbe de la democracia, incluido el recurso excesivo a la juridificación de los tribunales a nivel nacional e internacional, que reemplaza la elección política por la supuesta aplicación de la ley, mientras que no nos damos cuenta de cómo se aplica la regla caso por caso (desde el excepcionalismo securitario hasta el emergencialismo de pleno derecho, desde la legislación hasta la exclusión preventiva del acceso a los tribunales por personas sin nombre). El peligro no parece ser el de la vulneración de la soberanía popular dictada por un poder no electivo al que se delega el control de la legalidad y que se encuentra sustraído a la mayoría de turno (como Berlusconi y Wendy Brown parecen creer),¹⁵⁹ como el final de un discurso político que hace de la elección políticamente meditada la individuación de un espacio de construcción de la socialidad, de invención de la democracia (Lefort) que por definición niega la *governance* de los tribunales (a veces incluso privatizados, como en las prácticas de arbitraje en el ámbito del derecho comercial internacional), cuya voz aséptica y metálica del dispositivo que se encarga de emitir sentencias representa la antítesis del conflicto entre

158 JEAN-LUC NANCY, 'Democracia finita e infinita', *Democracia en suspenso*, ed. de Giorgio Agamben, Alain Badiou, *et al.*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Madrid, Casus Belli, 2010, pp. 79-96.

159 WENDY BROWN, 'Ahora todos somos demócratas', *Democracia en suspenso*, ed. de Giorgio Agamben, Alain Badiou, *et al.*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Madrid, Casus Belli, 2010, pp. 59-78.

voces divergentes en busca de afirmaciones plurales, en busca de soluciones temporales y contingentes, es decir, que no sean ni lógicas ni coercitivamente normativas.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero es el momento de abstraerse de la lectura fenomenológica para adentrarse con cautela en un nivel productivo de afasia democrática. Resulta preciso preguntarse si el proceso evolutivo y paralelo de la democracia y el capitalismo es solo una coincidencia principalmente histórica, sin ningún valor teórico-político, y si, además, podemos decir que tal proceso ha llegado ya, en cierto sentido, a su fin. Primero como un estado de derecho liberal y luego como un estado democrático, la institución suprema de la política occidental en la modernidad se ha caracterizado, al menos en su articulación anglosajona, como la forma política del capitalismo, exaltada en los gloriosos treinta años de posguerra, donde la superación de la alianza democracia-capitalismo hegemónizada por el imperialismo colonial —simbolizado por la *Union Jack*— ha sido regulada en una estructura férrea, esta vez hegemónizada bajo el marco de la cooperación internacional con estrellas y rayas, la convergencia entre el régimen democrático y el capitalismo real: una disyunción conjuntiva, jugando con una específica terminología francesa.

Sobre el plano teórico, esto ha significado la oferta de sentido por la modernidad en la dirección:

- De una despolitización masiva, canalizada hacia una satisfacción individual en el consumismo como metamorfosis cuantitativa del *pursuit of happiness*;
- De una neutralización procedimental de los planes de vida que entran en conflicto, que pueden llevarse a cabo individualmente, pero al mismo tiempo se ven privados coercitivamente de una influencia plural, en cuanto portadores de una destrucción sustancial insoportable para la forma política del capitalismo regulado por el estado;

- De un primado simbólico y estratégico de la apropiación del mundo, tutelada por el principio lockeano de la propiedad como signo de un destino ontológico ligado al ser en tanto que tal, alcanzable tanto en términos privados como colectivos (público o socialista real, poco importa).

El garante de la *seguridad*, en el lado interno y externo de este diagrama instituido, fue el estado democrático, colocado como un axioma universal de la gramática política y como criterio regulador para la aceptación de *new comers*, gracias a la disolución de los imperios coloniales impuestos por los Estados Unidos como una promesa de la victoria aliada, más aún tras la caída del Muro de Berlín. Que los derechos humanos no han sido respetados, a pesar de que fueron proclamados universalmente, por los líderes del nuevo orden internacional representa el lado cambiante de la narrativa hegemónica, en la que la democracia se reduce a un *passepartout* con mil matices,¹⁶⁰ entre los cuales se incluye también un cierto tipo de régimen político, especialmente enfocado en el procedimiento electoral como nuevo mantra de intercambio en el mercado planetario donde se puede exportar *tout court*.

La cuestión político-ecológica ha dado los primeros golpes a este diagrama, rompiendo la ecuación cuantitativa entre la acumulación de bienes y servicios y la acumulación de felicidad individual y colectiva, no solo por el retorno de una demanda de calidad de vida que no coincide con la cantidad, sino también por el desequilibrio de la igualdad en el mundo en lo que

160 Véase JEAN-LUC NANCY, *La verdad de la democracia*, op. cit.; WENDY BROWN, *La política fuera de la historia*, trad. de Giuseppe Maio, Enclave de Libros, Madrid, 2014; WENDY BROWN, *Estados amurallados, soberanía en declive*, trad. de Antoni Martínez-Riu, Herder, Barcelona, 2015.

respecta al justo acceso a los recursos y oportunidades disponibles en el planeta para sus siete mil millones de habitantes.

La reanudación de un discurso post-secular le ha dado el segundo golpe a este diagrama, cuando la formalidad procedimental que pretende garantizar la anestesia del conflicto sobre opciones parciales de vida colectiva válidas para todos ha fallado en su intento, revelando así la propia vacuidad. El resurgimiento de la religión como recurso para la movilización y la repolitización planetaria, frente a las iniquidades garantizadas por el principio de equivalencia general de la política, esto es, la alianza democracia-capitalismo, saca a la luz la falacia de un método de neutralización del conflicto en su dislocación competitiva sobre el plano de las instituciones representativas que ya no corresponde a la búsqueda de un sentido completo ofrecido por las opciones generales de la vida colectiva. La respuesta reactiva de signo religioso atestigua la insuficiencia de un camino formal hacia la conexión del tejido social en una época irreversiblemente plural, obligándonos a repensar, por un lado, la capacidad de construir un sentido legible y comprensible para la mayoría en el interior de una dimensión política y no teológica, reivindicando la autonomía y la suficiencia productiva frente a la afirmación religiosa post-secular, aceptada por, entre otros, un imprudente Habermas, para garantizar ese excedente cualitativo de un sentido trascendente que la alianza democracia-capitalismo ya no puede aportar; y obligándonos a repensar, por otro lado, una disposición del conflicto, huérfana de supuestos procedimientos neutrales, que asume la pluralidad irreductible de

visiones de la sociedad sin apilarlos jerárquicamente de una manera tal que hipostasie un público que sea vinculante para todos.¹⁶¹

Esta hipótesis de investigación también se cruza con el tercer asalto al diagrama de la modernidad, resumido más arriba, esto es, la elaboración teórica de un arraigo en el mundo que ya no se encuentra marcado por el marco de apropiación propietaria (expresión redundante, por supuesto, pero que tiene la ventaja, en mi opinión, de restituir un movimiento de captura que perdemos cuando usamos un lenguaje ligado a la ontología del ser sea como sujeto o como predicado). Repensar el uso temporal y contingente de nuestra presencia en el mundo, repensar los usufructos responsables del bien para nuestro beneficio y para las generaciones futuras, significaría cuestionar drásticamente las convicciones jurídicas y filosóficas de nuestro pensamiento, como iniciadoras de diferentes áreas críticas, que no siempre se comunican, como por ejemplo las teorías del don, de lo común y de la ecología social.

En resumen, la múltiple perforación en el diagrama de lo moderno, registrada durante treinta años por una cierta radicalidad posmoderna, libre de las polémicas pretenciosas, a veces fuera de lugar, describe la caída tendencial de la alianza democracia-capitalismo bajo la cual algunos autores ya hablan de “postdemocracia”. Retomando una pregunta incompleta, debemos prepararnos para leer analíticamente si la forma política de la postdemocracia emerge porque en cierto sentido nos encontramos ya en el interior de un post-capitalismo que conjuga el dispositivo moderno más allá de su caída. Y viceversa, si las oportunidades ofrecidas por las transformaciones del principio de equivalencia general

161 He intentado teorizar tales nodos teóricos en SALVO VACCARO, ‘Il senso laico. Immanenza e contingenza contro teologia politica’, *Custodire la laicità nel tempo del pluralismo*, coord. de Giorgio Palumbo, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 77-88.

del dinero en el mercado *viral* de los intercambios financieros y de la producción del dinero por medio del mismo dinero (en lugar de intercambios de bienes y servicios) dentro del paradigma post-capitalista hacia su máxima abstracción y rarefacción pueden darse es gracias a la pérdida de democracia transmitida en los regímenes posdemocráticos. Además, todo esto lo indica también el prefijo post-, en el sentido de sucesivo y póstumo, cuyos efectos destacan por el juego entre continuidad y discontinuidad, jugando con la terminología francesa, pero según concatenaciones fabricadas de diversos modos.

Fue Foucault quien narró el declive de un estado improductivo en cuanto a su tanatopolítica para reorientarse hacia una biopolítica gubernamental que rechaza el *laissez-faire*, *laissez passer* de la economía de mercado liberal en el *laissez-vivre*. Dentro de la red analítica de los cursos del Collège de France se confirma la convergencia paralela de los dos paradigmas del poder político: el poder soberano y el poder gubernamental que en la biopolítica de la seguridad alcanzan un equilibrio entre las fuerzas del mercado y las fuerzas puramente políticas. Es gracias a la seguridad que los individuos y la población se dejan capturar por la biopolítica: la vida y la seguridad constituyen, por lo tanto, un dispositivo transitivo entre la disciplina micropolítica y el control macropolítico. Mercado y estado, incluso en sus fricciones mutuas, constituyen una forma-de-vida precisa cuyas recíprocas eficiencias contribuyen a una sujeción aún más profunda y articulada, produciendo por separado esa acumulación de suma negativa, por así decirlo, de libertad-seguridad que en Hobbes podía darse bajo la forma mítica del intercambio. Expresado con otros términos, *menos* seguridad y *menos* libertad, en tanto que producción de inseguridad y de ilibertad, se conjugan en la épica del liberalismo clásico, no como un accidente de la historia, sino como un interdicto, como

lo indecible de la historia, inexplicable de otro modo en el declive de las libertades burguesas y las ilibertades raciales (dentro y, sobre todo, fuera de los confines nacionales y estatales).

La coexistencia incoherente del estado nacional territorial y el estado desterritorializado imperial bajo la bandera común del liberalismo mejora la función biopolítica tanto del estado soberano, heredero del proceso de conferir legitimidad al poder de la violencia que se encarga de limpiar la sangre derramada, como a la gubernamentalidad racial que conjuga la tecnología de la fuerza de las armas con el derecho asépticamente positivado en una esfera procedimental desprovista de una justicia sustancial. Así comenzó el largo camino, aún no concluido, de la neutralización de los conflictos a través de su externalización y su metamorfosis en el disenso bélico alimentado por la despoltización. El establecimiento de una biopolítica securitaria a escala cada vez menos territorial traduce el declive de la política en el dominio de una sociedad que ya no está dominada por el poder, sino que simplemente se encuentra *administrada*, como ya había indicado la Escuela de Frankfurt, con el debido respeto a la utopía marxiana.

Foucault analizó la *reconquista* liberal de la sociedad en tiempo real con respecto a las fases insurgentes de este pasaje paradigmático epocal. En otro texto he examinado las simetrías entre el uso que hace Foucault de la gubernamentalidad para individuar el umbral de bifurcación entre soberanía y gobierno como dos matrices conjuntamente desunidas para administrar el mando y la obediencia entre gobernantes y gobernados, y la práctica discursiva actual de la noción de *governance* en las formaciones soberanas contemporáneas en relación a un déficit de legitimidad soberana, en busca del equilibrio imposible: gobernar sin legitimidad democrática, incluso sin recurrir a la violencia estatal como herramienta de

subyugación, para reservarla como capital de reserva.¹⁶² Se trata de una tarea imposible, ya que, paralelamente al uso del capital en los circuitos financieros actuales como eje predominante de la valoración capitalista que conduce a todo el sistema a un estado endémico de crisis permanente, la violencia estatal redefine la estrategia de poder no en ocasiones excepcionales, sino que devuelve el estado de excepción a la cotidianidad. No faltan ejemplos: desde el tratamiento de la condición migrante hasta la administración de la protección civil... Por otro lado, es imposible también porque la técnica gubernamental no gobierna en el sentido político del término, sino que administra, secuencia, distribuye, selecciona, esto es, tecnifica de acuerdo con funciones puramente neutrales, funcionales y eficientes (lo que obviamente no significa que sean eficaces) las prácticas que han borrado y expulsado de sí mismas cada cuestión trascendental en términos de justicia, equidad, deliberaciones legítimas, orden coherente e universalmente vinculante. El ruido sordo de la batalla en torno a estas cuestiones es insonorizado, o al menos esa es la intención de fondo que resulta imposible, con el fin de delinear un sistema que oculta la jerarquía que se encuentra detrás de la apariencia de una acefalia sistémica y reticular en cuyos nodos relacionales, fuerzas acumuladas y disponibles y actores en juego se organizan dentro de una trama horizontal e igualitaria, basada en el mito de la sociedad red tomada de la web.

En este contexto, en resumen, pretendo llamar la atención sobre una matriz de efectos políticos derivados de las racionalidades del gobierno foucaultiano, es decir, la producción política de una *sociedad de mercado* en la que la técnica administrativa, lejos de abolir la jerarquía

162 Véase SALVO VACCARO, *Biopolitica e sovranità*, Mimesis, Milano, 2005; SALVO VACCARO, 'Governance e governo della vita', *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, ed. de Aa. Vv., Quodlibet, Macerata, 2008.

de dominación como ingenuamente pensaban Marx y Bakunin en el siglo XIX, asume la figura crucial de la sumisión “voluntaria”.¹⁶³ Hablar de sociedad de mercado, más que de estado de derecho, significa literalmente asignar la primacía vectorial a la fuerza que une la unidad del estado a la privatización del espacio público, a su captura por parte de formaciones soberanas libres de cargos de legitimidad, ya que pertenecen a un orden simbólico que ya no es político, sino obscenamente económico y, para ser precisos, según Badiou, capital-parlamentario,¹⁶⁴ especificando así que el capital hegemónico es hoy financiero y no industrial. En el gobierno del *oikos*, como se sabe, no hay espacio para la dimensión colectiva del poder, y la política del *oikos*, como se la conoce, se encuentra a disposición del sujeto privado. La anomalía de la esfera pública es su norma soberana.

La gubernamentalidad como técnica racional del gobierno liberal (y no me parece que Foucault haga una distinción entre liberalismo y neoliberalismo a este respecto) procede mediante una re(con)ducción a la inmanencia de la política a los procesos que sacan fuera de escena a las instancias representativas al seleccionarlas para discernir las elecciones de la política según el único criterio de funcionalidad y eficiencia utilitarista, imitado en el modelo de las ganancias en lugar de en los criterios de legalidad o buen orden. La inversión biopolítica marca la capacidad capilar de atrapar *omnes et singulatim* los cuerpos en el tejido gubernamental viscoso de la sociedad *uti singuli*, obligados a adquirir el autocontrol

163 Se puede encontrar un acercamiento a esta cuestión en SALVO VACCARO, ‘Genealogia del potere destituente. L’inattualità tenace di Etienne de La Boétie’, *L’anarchismo oggi. Un pensiero necessario*, ed. de Luciano Lanza, Mimesis/Libertaria, Milano, 2013, pp. 133-143.

164 ALAIN BADIOU, *Compendio de metapolítica*, trad. de Juan Manuel Spinelli, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

frente a una escena política en la que la integración puede ser recompensada a condición de sacrificar la propia voz. La autorregulación se convierte en el mantra totémico al que se debe someter, uniformando las reglas de la política, una vez depuradas del esfuerzo ilusorio representativo de la condición democrática, a factores competitivos destinados a superponer la forma-mercado, *sub specie* viral —una figura del post-capitalismo financiero esculpida, por ejemplo, por el declive de los *Buddenbrook* en la famosa novela de Thomas Mann— a la dinámica social que se alimenta de múltiples procesos de varios órdenes. De esta manera, la racionalidad gubernamental hace que sea imposible gobernar la sociedad si no es reduciéndola a gestión y administración policial, haciendo líquido (en el sentido literal de Bauman) cualquier excedente externo que alimente a la política tal y como hoy la conocemos. La afasia y la apatía coinciden en el poner de relieve el simulacro participativo de la escena representada, en la conciencia ahora ampliamente adquirida, por un lado, de que el poder ahora se juega fuera de escena, en su obscenidad ya no es indescriptible en tanto que es excepcional. Por otro lado, dentro del simulacro representativo se ha vuelto imposible incidir en alguna trayectoria de cambio, lo que marca precisamente la finalización de la transición de la democracia a la post-democracia en la forma de la ingobernabilidad de la sociedad, tal y como se ve a escala planetaria cuando se observa cualquier plaza real o virtual: sea el Cairo o Túnez, Río o Estocolmo, París o Madrid, etc.

Es un lugar común creer que la democracia política alimenta un diálogo constante que tiene por objetivo la individuación del espacio baricéntrico donde los intereses plurales de los jugadores, ciudadanos o no ciudadanos, dentro de un recinto territorial de signo nacional, pueden confrontarse, medirse entre sí, contarse en el agón público donde se disimula el conflicto a muerte por la supremacía,

donde las élites en el poder son elegidas por períodos determinados, para conciliar instancias y voliciones pacíficamente convergentes en un marco unitario sobre un resultado temporal y, por definición, inestable, hasta que se demuestre lo contrario, lo que, a su vez, activa el reinicio del diálogo infinito alimentando de esta manera una densa trama indirectamente participativa en el interior de las instituciones, y directamente involucrada en la más amplia escena pública, se encuentre o no se encuentre mediatizada.

La ficción normativa es puesta cada vez más en evidencia. Sería demasiado fácil ridiculizarla sarcásticamente observando los duros desmentidos *de facto*, pero, a mi modo de ver, este no es el camino a seguir. La erosión de las prerrogativas del Estado-nación territorial por parte de procesos globales priva de legitimidad a las autoridades políticas que se encuentran con poderes reducidos en comparación con el frente de problemas a resolver que han sido delegados, agrietando así el intercambio fiduciario entre gobernados y gobernantes. La supuesta reciprocidad del diálogo se rompe no solo en la pantalla mediática en cuyo simulacro también debería darse si fuese accesible incluso para los gobernados, y no solo para las élites gobernantes. Siguiendo el camino de la Escuela de Frankfurt, antes de percibir como una sociedad administrada produce el efecto de hacer líquidos grupos e individuos del lado de los gobernados, no atribuible exclusivamente a los regímenes totalitarios, Bauman persigue el hacerse líquido de los sujetos portadores de diálogo en el régimen líquido de las democracias, en el que la confusión de los confines de separación que agitan la sociedad del conflicto —lejos de evocar los grupos-en-fusión de los que hablaba Sartre— revela una melaza distinta, en la que la remisión del conflicto permite a una parte separarse del resto de los sin-parte para ejercitar una

gubernamentalidad sin necesidad ninguna de alimentar una discusión permanente e infinita. Una especie de secesión oligárquica.

En realidad, tal vez ese diálogo nunca ha (sido) iniciado, por la inducción a la afasia que la política de la democracia promueve a pesar de sus enfáticas declaraciones.

Me refiero, en primer lugar, a la afasia instalada directamente en el corazón de la política moderna, cuando el dispositivo representativo autoriza la ventriloquía como una ley general de legitimidad para el ejercicio del poder político, pero dentro de un marco epistémico en el que la política se juega en su teatralidad visual, que para nuestra cultura occidental significa también el primado de la vista, de la Idea platónica, sobre la voz. De hecho, ¿qué es el dispositivo de la representación si no una puesta en escena, una máscara sin voz, autorizada por una trama de orden visual en el que la autoridad política destaca jerárquicamente en función de una vectorialidad vertical de arriba abajo? ¿Cómo no pensar en la representación política como un juego mimético de la carga de verificación demoníaca,¹⁶⁵ como dice Nancy, esto es, una autoridad “real” fuera-de-escena que habla a través de la ventriloquía de los demás, pero cuya voz “no es más que ‘una especie de voz’”¹⁶⁶ en tanto que sale del vientre del demonio? El dispositivo de la representación ha intentado, durante siglos, traer otra vez a la escena aquella fuerza demoníaca —el Estado— haciendo inmanente, como si se tratase del ventrílocuo, la autoridad política sustraída a lo trascendente. Más que un sustituto de la teología política, como cree Schmitt, el dispositivo de la representación fortalece intensamente, con un signo diferente pero con efectos duraderos, la

165 JEAN-LUC NANCY, *Il ventriloquo*, trad. de Fulvio F. Palese, Besa, Nardò, 2006, p. 73.

166 *Ibid.*, p. 58.

afasia política a la que se condena al individuo, al grupo político, a los sin-parte, usando la acepción de Rancière. Esta condena proviene de un origen lejano, e incluso hoy resulta crucial la “pregunta fundamental, casi metafísica: saber qué es hablar en nombre de personas que no hablarían si no hablaran por ellos”.¹⁶⁷

Aquellos que, como Habermas, apoyan la fundación de una democracia política entendida como una búsqueda de un diálogo continuo que finaliza con un acuerdo que se encuentra circunscrito por las vías del cálculo de compatibilidad racional de un sistema, sabe bien que todo acuerdo político se coloca en un lugar pre-político del lenguaje, como recuerda Wittgenstein: acuerdo del lenguaje, lo que quiere decir que se encuentra en el interior de una forma de vida sobre la cual se da cotidianamente un determinado grado de confianza, impalpable para cualquier barómetro o aparato de sondeo, pero que en realidad existe como una fuerza centrípeta de las inexorables líneas de fuga sociales.¹⁶⁸ De hecho, es Deleuze quien presenta el estar juntos

167 PIERRE BOURDIEU, *Proposta politica. Andare a sinistra oggi*, trad. de Luigi Cuozzo, Castelvechi, Roma, 2005, p. 81. Ciertamente no es casual, ni tampoco es una simple evocación de un curso foucaultiano, el hecho de que Roberto Mancini titule el tercer capítulo de su interesante *I guardiani della voce* (Carocci, Roma, 2002), “Governare, governarsi” (pp. 59-121), en el que recorre la genealogía cristiana de la renuncia a la palabra frente al verbo de Dios a través de las prácticas canónicas del silencio enclaustrado, de la obediencia taciturna, con el fin de contener el inquietante poder seductor de la palabra que emerge de la misma boca en tanto que prolongación del vientre, una frontera entre lo espiritual y lo carnal (pp. 59 y ss.), hasta una interpretación de los gestos habituales de la mano o del dedo colocado sobre los labios, no tanto como una invitación al silencio, sino como un obstáculo para la entrada a través del orificio sensual que representa la boca (p. 127).

168 LUDWIG WITTGENSTEIN, ‘Investigaciones filosóficas’, *Tractatus logico-philosophicus; Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, Gredos, Madrid, 2017, § 241, p. 188: “[...] los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”. Sobre esto, véase

en sociedad como una superficie lisa, constantemente resbaladiza, sobre la cual se pueden estriar los cortes de inmanencia que la hacen posible. Según Wittgenstein, la regla resume la conversación infinita que se entrelaza en la libertad performativa de la narración social, anclándose a dos condiciones: por una parte, la radical ausencia de sentido, incluso político, de nuestra existencia compartida permite tanto “preservar rígidamente la ausencia de la *arché* puesta, depuesta e impuesta”, como “hacerse cargo, todos y cada uno, de la apertura infinita” de significado y de vida organizada, en absoluto hipotecada por ningún retro-mundo, como señala Nancy.¹⁶⁹ En otros términos, la absoluta falta de fundamento de la gramática de la conversación misma permite a la palabra eximirse de los vínculos de compatibilidad ligados a la tradición, a la memoria consolidada, de la autoridad constituida, para encontrar su propio límite de signo ético en el respeto a la palabra del otro, en la incondicionada apertura a la misma palabra, en la hospitalidad incondicionada de la corporeidad física dada por la boca, en la convocatoria llena de responsabilidad de la emisión de sonido y vocalidad evocada por Lévinas en relación al rostro *del otro*.

Por otro lado, nos encontramos con la prueba de fuego de una conversación efectiva ofrecida por el criterio del disenso como fuerza de la vocalidad inclusiva, según la cual toda palabra tiene el derecho de afirmar sin ser discriminada. La palabra disidente prueba la

STANLEY CAVELL, *The Claim of Reason*, Oxford U. P., 1979; SANDRA LAUGIER, ‘Wittgenstein: politique du scepticisme’, *Cités*, 38 (2009), pp. 109-127.

169 Véase JEAN-LUC NANCY, *La verdad de la democracia*, *op. cit.*: “en este sentido la democracia vale por la anarquía” (p. 102); véase también JEAN-LUC NANCY, ‘Democracia finita e infinita’, *Democracia en suspenso*, *op. cit.*, pp. 79-96; JACQUES RANCIÈRE, *En los bordes de lo político*, trad. de Alejandro Madrid, Ediciones la Cebra, Buenos Aires, 2007: “la política no tiene *arché*. En ese sentido es anárquica” (p. 95).

afasia paradójica de una conversación desequilibrada, asimétrica, confinada dentro de límites de compatibilidad fuera de los cuales la política estatal apaga la sonoridad significativa de aquello que es relegado a ser ruido sin sentido.¹⁷⁰ Es el umbral crítico de la misma forma de vida enmendada por su pluralidad constitutiva. Contra él, nos encontramos con el escándalo de la democracia, con el fantasma de la anarquía.

Esta burbuja envolvente, como la llama Sloterdijk, obviamente no resuelve ninguno de los problemas que pueden surgir con la coexistencia de un agregado social, si no para delimitar el campo de la lógica utilizable que, sin embargo, no incide de manera preventiva sobre los procesos deliberativos de mérito en torno a los problemas sociales. Sobre esto insiste la política y se miden los grupos e individuos. El marco teórico ofrecido por la filosofía política clásica y luego por la filosofía moderna disloca todo ello sobre un plano de total despolitización, privando de voz a los grupos e individuos, reduciéndolos así a la afasia, con instrumentos y a través de caminos diversos.

En armonía, Jacques Rancière¹⁷¹ y Adriana Cavarero¹⁷² han demostrado de manera convincente cómo la afasia a la que se reduce el ser humano ya se encuentra en la raíz del pensamiento filosófico de Aristóteles, y precisamente en el doble pliegue en el que se encuentra incluido: la brecha con la que el animal se diferencia del hombre,

170 "C'est ici et maintenant, chaque jour, que se règle mon consentement à ma société; je ne l'ai pas donné, en quelque sorte, une fois pour toutes. Non que mon consentement soit mesuré ou conditionnel: mail il est, constamment, en discussion, ou en *conversation*" (ALBERT OGIEN y SANDRA LAUGIER, *Pourquoi désobéir en démocratie?*, La Découverte, Paris, 2010, p. 28).

171 JACQUES RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit.

172 ADRIANA CAVARERO, *A più voci*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 9 ss., 41 ss.

ambos caracterizados por una sociabilidad natural (*zoon politikon*) pero este último identificado a través de una dotación del *logos* que liga y vincula lo humano dentro de su propia especie, a diferencia del animal, cuya voz no llega a ser una verdadera voz, es mera emisión de sonidos, insignificantes, donde la *phoné* humana siempre es *semantiké*, esto es, la palabra siempre se encuentra dotada de significado. Precisamente en este pliegue, sin embargo, identifica Rancière el presupuesto lógico de la adjetivación una carga de significado del cual el *demos* viene privado a través de un régimen de democracia viciado por la presión hostil y adversa que se impone en la despolitización transmitida con la estrategia del *logos* dirigida a colmar la excavación abisal de una política in-fundada en tanto que carece de una determinación cerrada, estando pluralmente abierta a cualquier evento sin ninguna garantía final y finalista. El escándalo de la igualdad radical de todos y cada uno —contra la naturaleza cósmica que se proyecta en la mimesis del orden real a través del misterio de la dominación incomprensible, inaferrable y, por lo tanto, objetivada en lo humano— vuelve tan pronto como lo sagrado se injerta en la cotidianidad política de la organización colectiva de la sociedad.

La jerarquía política instituida por la autoridad no puede dejar de participar de un acuerdo lingüístico entre iguales.

Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural.¹⁷³

173 JACQUES RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 31. Véase también JACQUES RANCIÈRE, 'Should Democracy Come?'

“La revelación brutal de la *anarquía* última sobre la que descansa toda jerarquía”¹⁷⁴ —es decir, la tensión entre la arbitrariedad del acto de hablar que no radica en ningún código lingüístico universal pre-existente o pre-determinado, y que, por tanto, hace que los hablantes sean iguales en el esfuerzo de querer decir y ser entendidos, y la arbitrariedad del vínculo social que no obedece más que a una condición contingente de desigualdad a colmar políticamente— inaugura el campo de la política que se eliminará rápidamente, haciendo que el orden simulado de la sociedad sea injusto.

En este pliegue, Cavarero identifica en el significado del que el *logos* reviste la *phoné* una *diminutio* radical que invierte la voz femenina no autorizada por una dotación de sentido. Vocalidad y *phoné* se divorcian gracias al trabajo del *logos*, que se erige como estructura gramatical universal plenamente masculina, elevándose jerárquicamente como la única razón plausible para hacer que la existencia humana sea digna al diferenciarla del reino animal. La desvocalización de la voz, su reducción afásica, “objeto de lo observado”,¹⁷⁵ no es solo un efecto del rechazo de la carnalidad del rostro, de la boca, de la lengua, de los pulmones con los que podemos expresar nuestros sentidos, no es solo un efecto del poderoso proceso de abstracción del *logos*, de su ir más allá de la corporeidad carnal demasiado próxima a lo animal para distanciarse al rechazar “hacia el lado de la animalidad a esos seres parlantes sin cualidades que introducen la perturbación en el *logos* y en su realización política como

Ethics and Politics in Derrida’, *Derrida and the Time of the Political*, ed. de Pheng Cheah, Suzanne Guerlac, Duke U.P., Durham, 2009, pp. 274-288.

174 JACQUES RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 30.

175 ADRIANA CAVARERO, *A più voci*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 193.

analogía en las partes de la comunidad”.¹⁷⁶ También es la matriz de cada jerarquía unilateral del movimiento del pensamiento la que elimina la *relacionalidad* constitutiva de la existencia singular plural de lo humano, como recuerda Hannah Arendt, para implantar el primado árcuico de lo Uno y de la Unidad, rompiendo lo múltiple, cuya fuerza democrática es calificada de demoníaca.

También en esta dirección puede explicarse la transposición conceptual de la boca no como soporte vocal, sino desde su función devoradora, matriz mítica y arquetípica en el pensamiento occidental de la adquisición violenta de la soberanía, como nos recuerda Derrida, según la cual devorar y enunciar la afirmación de poder representan dos gestos, dos prácticas discursivas, cercanos.¹⁷⁷

En ambas lecturas, lo Uno triunfa sobre lo Múltiple, la ontología deviene metafísica en su movimiento de formación y funcionamiento, duplicando lo real y jerarquizando el movimiento de la sustantivización que surge como el supuesto fundamento de todo el andamiaje de la razón. El ser es, lo negativo no puede darse sino como una pálida y exangüe contrafigura que refuerza la afirmación de una ontología de la inmovilidad, por lo tanto, violentamente conflictual en el compromiso mortal con la apertura plural de la cual el espíritu del devenir señalaría una afirmación de tipo, de

176 JACQUES RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, op. cit., p. 36. En otra parte, Rancière nos invita a considerar cómo la política puede emerger en el ámbito de lo pensable y de lo practicable solo en la separación entre el pastor y su rebaño, destronando cada título para el *arché*. El sorteo a través del cual en una contingencia histórica de la *polis* ateniense se seleccionaron las cargas políticas indica, por tanto, un “‘gobierno’ anárquico, no fundado más que sobre la ausencia de cualquier título para gobernar” (*La haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005, p. 48).

177 Véase JACQUES DERRIDA, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010; LAURA ODELLO, ‘Divorazione’, *aut aut*, 327, 2005, pp. 206-223.

una manera drásticamente diferente, como Deleuze no se cansa de repetir, y de la cual la forma infundada de la política según Rancière atestiguaría el abismo originario sobre el cual deviene posible pensar una democracia anárquica, por lo tanto plural, disidente, dentro de la cual lo negativo se abriría al devenir incesante de las *formas-de-vida*, ya no destinados a lo singular, sino fluidas en metamorfosis tanto de sus configuraciones asumidas, como de los modos de existencia perseguibles.

Hay una observación de Michel Serres indicativa del giro original que nuestra cultura metafísica greco-cristiana ha sometido a la lógica, al *logos*: “el conectivo reemplaza al colectivo”.¹⁷⁸ La fuerza de captura del *logos* vincula a la unidad partes plurales y múltiples que no se relacionan con el Uno, excepto con el signo de la sumisión, después de una lucha de pensamiento. En este sentido es legible la larga cadena de despolitización que caracteriza a nuestra civilización política desde la huella aristotélica, mucho antes del giro antinaturalista de Hobbes y de la lectura teológico-política de la autonomía de lo político de Carl Schmitt: la posibilidad de agregar pluralidad solo se incluye a partir de su aniquilación por parte de lo Uno soberano y, por lo tanto, el cierre espacial de la multiplicidad marca la despolitización, es decir, la negación de lo colectivo plural al mantenerse unido, conectado, a cualquier costo. La polémica y controvertida distinción de Rancière entre política y policía, entre la falta de fundamento anárquica que ontológicamente restituye lo múltiple a la vida digna de tal nombre y la sutura violenta que convierte en soberano al principio jerárquico de sumisión a lo Uno —hoy podemos hablar de un Leviatán inmaterial bajo la forma de un hipercapitalismo financiero que llega su lógica impolítica al extremo—¹⁷⁹ tiene, al menos, el mérito de evidenciar

178 MICHEL SERRES, *Times of Crisis*, Bloomsbury, London, 2015.

179 JACQUES RANCIÈRE, *En los bordes de lo político*, *op. cit.*

una configuración gubernamental del presente, en la que la erosión impulsada por el Estado-nación territorial ha debilitado hasta tal punto la red de legitimidad que protegía la inconsistencia última de toda justificación de la autoridad política, del poder político que se presenta como *administrador* de la violencia, como recuerda Luhmann, para ofrecernos la perspectiva de un estado de policía que combina la administración de la *governance* desde la matriz policial del siglo XVII con las tácticas de todo el siglo XX de la búsqueda permanente y siempre injustificada del doble enemigo interno y externo para esforzarse por conectar en tensión centrípeta (y no centrífuga) la lógica de gobierno y la ingobernabilidad de la sociedad, dado el desgaste de las categorías y prácticas de una época en proceso de descomposición.

En este sentido, la vocalidad anarquista ya no se proyecta como un horizonte utópico hacia el cual navegar, haciendo malabarismos con los falsos bucles que recuperan el *nomos* de la vida dentro de un espacio encerrado por la estatalidad, por un lado, y las sequías de la anomia en la que se encalla toda posibilidad de expresar la multiplicidad de las voces presentes e inminentes, sino como una falla de lo existente para abrirse aún más, un pliegue para desplegarse en extensión y profundidad, una brecha descifrable respecto a un contexto que está completamente cerrado y que, de hecho, es en muchos sentidos inestable y se encuentra en camino hacia una implosión dramática. Entre los intersticios de las mallas de las prácticas de *governance* anidan las singularidades *salvajes*, por decirlo con Abensour,¹⁸⁰ cuyos instintos no permiten inmediatamente ser bloqueados, fijados y delimitados en cuerpos para ser sometidos biopolíticamente. Desviar las concatenaciones en acto marca una oportunidad que

180 MIGUEL ABENSOUR, *La democracia contra el estado*, trad. de Eduardo Rinesi, Colihue, Buenos Aires, 1998.

generalmente se abre en una de las muchas bifurcaciones antes las cuales se ofrece la vida. Una concatenación excéntrica, excesiva y tangencial respecto al curso de las cosas y del tiempo podrá declinarse, bajo el sentido múltiple de la singularidad, a través de un *quadrillage* que puede resumirse con las operaciones aritméticas elementales: suma, resta, multiplicación y división.

División del poder: una acentuación de la dinámica de fragmentación de los efectos de la gubernamentalidad contemporánea, que no se pre-ocupa de la ocupación del vacío abismal que evoca la ausencia de poder, por la sencilla razón de que el abismo se logra precipitando la búsqueda de la dominación biopolítica.

Sustracción de lo Uno como el primado del sujeto y de la Unidad política de la entidad estatal: hendíadis perenne del dominio que seduce a través de la trampa ilusoria de la integración, la participación de su respectivo contrapunto, de la marginalización violenta y buscada en una dirección autodestructiva.

Adición disyuntiva: co-operación entre nodos de resistencia y de fuga que tejen la realidad en la frágil trama del espacio-tiempo de la contingencia, movilidad rápida del deslocamiento que prevé las dinámicas de gobierno de las cosas y de los cuerpos.

Multiplicación singular: no de las identidades transitorias que se constituyen partiendo de la segmentación de los procesos recompositivos de las autopercepciones corpóreas, sino de las singularidades en tanto que movimientos intensivos espacio-temporales proyectados constantemente en la búsqueda de deseos y placeres no jerarquizables en instituciones que codifiquen los sentidos en los órganos de soporte hegemónico.

En resumen, una zoopolítica por venir¹⁸¹ que respete la apertura incontenible a la libertad de un “ser singular

181 Sobre esto véase mi SALVO VACCARO, ‘Biopolitica e zoopolitica’, *La vita oltre la biopolitica*, ed. de Salvo Vaccaro en colaboración con

plural”¹⁸² que trace en el uso anárquico del potencial de nuestros sentidos animales—incluida la razón pública— el diagrama móvil que durante miles de años la humanidad ha tenido capturado bajo la única constelación del dominio aprendido sobre las identidades jerárquicas de género, sexo, de la palabra política, del cuerpo domesticado, de la lengua nacional, del reconocimiento de color, de la fe trascendente, de la obediencia educada, como si un fundamento sustancial inamovible pudiese prescindir de la nada que lo sostiene y del devenir que presenta la contingencia de nuestra existencia expuesta de manera vulnerable a la no predeterminada garantía de libertad.

Andrea Cavazzini; ‘La rosa di Nessuno’, *Mimesis*, 6 (2012), Milano, pp. 11-22.

182 JEAN-LUC NANCY, *Ser singular plural*, trad. de Antonio Tudela, Arena Libros, Madrid, 2006.

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en febrero de 2021 con el programa Adobo Indesign CS6, del que se creó este documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 22, 18, 14, 10, 9 y 8.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



Iniciar una reflexión sobre la naturaleza de un “post-” o “neo-” anarquismo —el prefijo es lo de menos, como nos recuerda el mismo Vaccaro—, configurar un anarquismo que esté a la altura del momento presente, dialogando con las principales corrientes filosóficas contemporáneas, “corriendo el riesgo” de criticar algunos de los dogmas clásicos del anarquismo ilustrado, son algunos de los objetivos que en el presente ensayo Salvo Vaccaro se propone llevar a cabo. Todo ello, teniendo en cuenta que el anarquismo ya no puede conjugarse en singular, sino que, por su propia naturaleza, debe conjugarse en plural, hablando así de anarquismo(s) plurales que, lejos de presentar un todo homogéneo, se encuentran abiertos a la alteridad, a lo múltiple.

Bebiendo principalmente del postmodernismo y del postestructuralismo, así como de sus principales autores, Salvo Vaccaro nos presenta un estudio sobre el papel que debe desarrollar el anarquismo en pleno siglo XXI.

