

**DESPUES  
DEL  
POST-ANARQUISMO**



**Duane Rousselle**

Hasta ahora, los post-anarquistas se han basado en las críticas postestructuralistas del esencialismo ontológico para situar su discurso en relación con el discurso anarquista tradicional.

El posanarquismo requiere la elaboración de una línea importante de crítica contra el fundacionalismo epistemológico; para lograr esta tarea, este libro lleva el post-anarquismo a su límite a través de una lectura de la filosofía de Georges Bataille.

La filosofía de Georges Bataille permite nuevas formas de concebir la ética anarquista que no se basan en categorías esencialistas, afirmaciones de verdad fundacionalistas o la agencia del sujeto en el contexto político. En *Después del post-anarquismo*, se cuestiona la hegemonía que ha tenido la epistemología durante varios siglos de pensamiento político y filosófico.

Duane Rousselle

**DESPUÉS DEL POST-ANARQUISMO**

# Después del post-anarquismo

Duane Rousselle, 2012



Licencia Creative Commons

Este libro fue escaneado por Internet Archive.

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrera.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# ÍNDICE DE CONTENIDO

Epílogo

El Sacrificio del Saber

El marco inestable de la metaética

Post-anarquismo: un caso a favor de la centralidad de la ética

Hacia una ética del exterior

Conclusión

Referencias

Para Sorén,  
quien me enseñó el valor de un salto.

“Se trata aquí de otra versión del 'Il n'y a pas de rapport' (no hay informe) lacaniano: si para Lacan no hay relación sexual, entonces, para el marxismo propiamente dicho, no hay relación entre economía y política, ningún metalenguaje que nos permita captar los dos niveles desde el mismo punto de vista neutral, aunque, o más bien porque, estos dos niveles están inextricablemente entrelazados”.

Slavoj Zizek

## EPÍLOGO

Se cree que los niños de alrededor de cinco a siete años ya han adquirido una comprensión de las normas sociales que rodean la sexualidad. Inmediatamente después de este período de desarrollo, el niño se separa cada vez más del objeto de su afecto. Es al separarse del objeto de su afecto que el niño permite la introducción de una brecha entre él y el objeto afectivamente cargado. Pero no es la brecha lo que satisface al niño. Es lo que llena este vacío: una fantasía de conexión. El niño sabe muy bien que la fantasía de conexión ofrece un encuentro con el objeto mucho más seguro que la propia conexión real, entiende que la mejor manera de lograr un encuentro armonioso y sostenido con el objeto de su afecto es ante todo inyectar la distancia adecuada. El juego de la separación se juega de manera similar en todo el dominio de los asuntos humanos: la separación engendra armonía, la armonía engendra divorcio y el divorcio engendra la búsqueda de un nuevo objeto de afecto. El niño se separa para fantasear con el objeto de su afecto, el niño



se siente insatisfecho con el objeto que ya no está a la altura de su fantasía y, finalmente, el niño encuentra un nuevo objeto de afecto.

Cuando el objeto del afecto es la madre, y cuando el padre impone el mandato "¡No!", el niño acepta sabiamente la mediación del lenguaje. Es mejor aceptar el lenguaje que arriesgarse a una prematura lucha a muerte con el padre por la madre. Incluso puede haber un acto heroico en la inyección de esta distancia por parte del niño. Permítanme dar un ejemplo: no disfruto de tener conversaciones telefónicas con mi abuela, y estoy seguro de que ella no disfruta al tener conversaciones telefónicas conmigo. Debería querer evitar los sentimientos de culpa de mi abuela por no querer hablar conmigo por teléfono, y debería hacerlo de tal manera que ella todavía no tenga que hablar conmigo. Después de muchos años de conversaciones telefónicas incómodas, creo que hemos solucionado nuestro problema: he dejado de llamarla. Esto le permite culparme a mí, en lugar de culparse a sí misma, por no continuar la conversación y la libera de la necesidad de sentirse culpable por no llamarme. Así es como a veces hay que jugar a la política. A veces, sostener las preciosas fantasías del pensamiento anarquista tradicional requiere que un discípulo anarquista se divorcie de la ortodoxia para inaugurar un nuevo edificio. El coraje involucrado en tal acto es, pues, que el anarquista ostensiblemente sectario permite que los abuelos de la filosofía anarquista (a quienes

por lo demás ama sinceramente) lo culpen por no responder a la llamada.

También podemos describir este proceso en el lenguaje de la teoría de conjuntos rudimentaria. Lo que aprendemos de niños, y olvidamos con demasiada rapidez cuando somos adultos, es que las operaciones conjuntivas van mejor seguidas de disyunciones exclusivas y que las disyunciones exclusivas van seguidas mejor, a su vez, de desplazamientos o del descubrimiento del "superconjunto" previamente invisible. Slavoj Žižek descubre una lógica similar en la aceptación de una nueva teoría:

Primero, [la nueva teoría] se descarta como una tontería; luego, alguien afirma que la nueva teoría, aunque no sin sus méritos, en última instancia simplemente pone en nuevas palabras cosas ya dichas en otros lugares; finalmente, se reconoce la nueva teoría en su novedad (Žižek, 2008: 2).

Este es el camino que los críticos del posanarquismo<sup>1</sup> han adoptado a lo largo de los años: primero, el posanarquismo fue descartado como oscurantismo, absurdo,

---

1 Lo que plantea el post-anarquismo o posanarquismo es la convergencia o síntesis de las tradiciones anarquista y postestructuralista. Aunque a día de hoy, pasaría por ser solo una corriente filosófica (la más académica del anarquismo), su línea de pensamiento, está teniendo gran influencia en la matización de los planteamientos del antiautoritarismo en su conjunto. [N. d. T.]

academicismo, jerga, etc.; a continuación, Jesse Cohn y Shawn Wilbur, entre otros, afirmaron que el posanarquismo no carecía de méritos, sino que, en última instancia, simplemente ponía en nuevas palabras lo que ya habían dicho los propios anarquistas clásicos; finalmente, se tolera el posanarquismo y ambas partes aceptan sus pérdidas. La etapa final no ha sido un divorcio del posanarquismo del anarquismo clásico para dar paso a un nuevo edificio, sino precisamente lo contrario: ha habido una consolidación o matrimonio de los dos términos. En otras palabras, ahora es obvio que el posanarquismo ha pasado por dos de estas fases principales en el desarrollo de su teoría durante las últimas tres décadas. Primero, el posanarquismo se definió como un ataque a las ontologías<sup>2</sup> representativas del anarquismo clásico. En segundo lugar, el posanarquismo se definió como una relectura de los anarquismos tradicionales para revelar sus matices posestructuralistas<sup>3</sup> por excelencia,

---

2 La ontología es una parte o rama de la filosofía que estudia la naturaleza del ser, la existencia y la realidad, tratando de determinar las categorías fundamentales y las relaciones del "ser en cuanto ser". También profundiza en cuestiones relativas a la identidad y la esencia del individuo.

Ontología significa "el estudio del ser". Esta palabra se forma a través de los términos griegos *οντος*, *ontos*, que significa ser, ente, y *λόγος*, *logos*, que significa estudio, discurso, ciencia, teoría.

Engloba algunas cuestiones abstractas como la existencia o no de determinadas entidades, lo que se puede decir que existe y lo que no, cuál es el significado del ser, etc. [N. d. T.]

3 Iniciado a mediados de los '60, el estructuralismo es una filosofía que plantea que en todo sistema sociocultural existe una serie de estructuras (formas de organización) que condicionan o determinan todo lo que ocurre

siempre *avant la lettre*. Me parece que la segunda etapa ha dado paso a una especie de matrimonio entre anarquistas tradicionalistas y postanarquistas en el que las dos partes han reducido sus pérdidas y aceptado que (a) el anarquismo siempre fue post-anarquismo, y (b) el post-anarquismo siempre ha sido una forma de anarquismo.

Visto de esta manera, podemos decir que el posanarquismo funcionó como un 'mediador evanescente' entre una vieja y una nueva versión del anarquismo. Los mediadores que desaparecen ocurren entre dos períodos de estasis<sup>4</sup>; como ha argumentado Fredric Jameson, la ética protestante del trabajo (como 'mediador que desaparece') permitió una transición del feudalismo al capitalismo. De manera similar, el posanarquismo permite la transición de un encuadre particular del anarquismo hacia otro marco particular del anarquismo. El posanarquismo se sigue utilizando como descripción de un tipo particular de

---

al interior de dicho sistema. El posestructuralismo surgió como crítica al estructuralismo, cuestionando la lógica con la que éste manejaba las Ciencias Sociales, pues debido a que la historia y la cultura condicionan las estructuras subyacentes, aquellas son constructos históricos y están sujetas a sesgos y malas interpretaciones. El post-estructuralismo, desarrolló una crítica del poder que ha servido al anarquismo.

4 Stasis (del latín científico stasis y este del griego στάσις "detención", castellanizado estasis) puede referirse a: En teoría de la estabilidad, estado en que todas las fuerzas son iguales y opuestas, cancelándose recíprocamente. Stasis (polis), definida por Tucídides como disturbios internos tanto en individuos como en la ciudad-estado (conceptos contemporáneos similares son los de guerra civil o revolución).

proyecto anarquista en la medida en que ese proyecto no puede satisfacerse recurriendo a la tradición. En este caso, me inclino más a describir el posanarquismo como un 'mediador desplazado' que puede revivir en cualquier momento para reconfigurar el discurso anarquista normal. *After Post-anarchism* es un intento de aferrarse al mediador desplazado y explorar su potencial en la estasis emergente de la teoría post-anarquista. El nuevo terreno se define por una cierta reconciliación entre lo que actualmente cuenta como posanarquismo, particularmente en la escena académica anglófona, y lo que cuenta como anarquismo tradicional. *Después del posanarquismo*, el matrimonio y con él ambos lados del debate son desplazados para dar paso a algo nuevo. No tengo pretensiones sobre este 'algo nuevo': quedará claro que lo que llamo nuevo no es otra cosa que la exposición de una alianza compartida, por secreta que alguna vez haya sido, entre lo que actualmente cuenta como posanarquismo y lo que hoy se entiende como ontología.

El desplazamiento que se avecina se puede resumir en el chiste sobre el profesor de filosofía recién casado. El profesor fue confrontado por uno de sus alumnos: '¡Profesor! ¡Necesito decirle algo inmediatamente!' El profesor hizo una pausa, miró a su esposa por un momento y luego respondió al estudiante: 'Espera un momento, antes de seguir adelante quiero asegurarme de que lo que me vas a decir vale la pena.' Continuó: '¿Su mensaje se referirá a un

momento de la verdad?' El estudiante respondió sin esperar un momento: 'No, no exactamente'. A lo que el profesor planteó otra pregunta: ¿Su mensaje se referirá a algo bueno? El estudiante se mordió el labio inferior con los dientes y luego respondió: 'En absoluto'. El profesor hizo una pregunta final: '¿Se puede dar un uso productivo a su mensaje?' El estudiante respondió: 'No inmediatamente; tal vez incluso sea destructivo. El profesor se detuvo un momento a pensar. Insatisfecho por las respuestas del estudiante y por su propia incapacidad para enmarcar lo que el estudiante podría querer decirle, tomó a su esposa del brazo y se fue a la universidad para preparar su próximo artículo. Cuando el profesor se alejó, le gritó al estudiante: '¡No quiero escuchar nada de eso!' Esto explica por qué los profesores rara vez comprenden el potencial de la filosofía revolucionaria. También explica por qué el profesor no sabe que su estudiante estaba teniendo sexo con su esposa.

Astutos estudiantes de filosofía tradicional se han apresurado a preguntar: 'Entonces, ¿qué viene después de la filosofía posanarquista?' La respuesta, que por supuesto ya saben, es: '¡Es una filosofía post-posanarquista!' Esta ha sido la forma más ingenua de atacar el posanarquismo. Pero deberíamos tomárnoslo más en serio que ellos; la risa que expresamos sobre el post-posanarquismo bien podría ser una expresión de nuestra incapacidad para aceptar la posibilidad de que el post-anarquismo no sea suficiente. El post-posanarquismo es una broma porque nos desencarna,

tanto a los tradicionalistas como a los post-anarquistas. Nos expone a la posibilidad de que todavía pueda haber algo más por ahí. El problema del posanarquismo actual no es el de la disyunción exclusiva –ya sea del anarquismo tradicional o del posanarquismo– sino precisamente de su conjunción o matrimonio: anarquismo y posanarquismo. En esta conjunción hemos fallado en reconocer la siguiente operación: el descubrimiento del superconjunto que desplaza la conjunción contra un conjunto emergente. En otras palabras, en el matrimonio del anarquismo y el post-anarquismo, no hemos visto que los estudiantes emergentes de filosofía política se han estado follando a nuestras esposas.

Este libro fue escrito en el transcurso de un par de meses durante el verano de 2009. Recientemente me encontré con un cuerpo de pensamiento emergente conocido como realismo especulativo. Ahora me queda claro que el realismo especulativo se enfrenta a muchos de los mismos problemas que he abordado en este libro. En aras de una introducción temprana al problema, tomaré prestada la fraseología del ontólogo orientado al objeto Levi Bryant: lo que estamos tratando en el eventual desplazamiento del matrimonio actual es el problema de la hegemonía de la epistemología<sup>5</sup>. Para poner las cosas aún más simples, diré

---

5 La palabra epistemología está compuesta por las palabras griegas ἐπιστήμη (epistémē), que significa ‘conocimiento’, y λόγος (lógos), que traduce ‘estudio’ o ‘ciencia’. En este sentido, la epistemología estudia los fundamentos y métodos del conocimiento científico. Para ello, toma en

inmediatamente que este es el problema que enfrentan los post-anarquistas en la tercera década del desarrollo de su teoría.

Es cierto que gran parte de lo que sigue surge de un intento temprano y prematuro de formular una respuesta a las críticas al posanarquismo. Lo que descubrí fue que las críticas al posanarquismo eran paralelas a la falacia informal esbozada por Freud en sus *Chistes y su relación con el inconsciente*. Un vecino toma prestada una tetera y la devuelve dañada. El vecino construye tres defensas: primero, que devolvió la tetera intacta; segundo, que ya estaba dañada cuando la tomó prestada, y; tercero, que nunca tomó prestada la tetera. Estas críticas reflejan las mismas preocupaciones que los anarquistas tradicionales plantearon inicialmente contra el posanarquismo: en su mayoría criticaban en el posanarquismo lo que el posanarquismo criticaba en el anarquismo clásico, es decir, la estrategia política del reduccionismo y/o esencialismo. Argumentaron que: primero, el posanarquismo representaba un intento de abandonar el anarquismo clásico o tradicional; segundo, el posanarquismo representaba un intento de rescatar el anarquismo clásico o

---

cuenta factores de tipo histórico, social y psicológico con el objeto de determinar el proceso de construcción del conocimiento, su justificación y veracidad. De allí que la epistemología procura dar respuestas a preguntas como: ¿qué es el conocimiento?, ¿deriva de la razón o de la experiencia?, ¿cómo determinamos que aquello que hemos entendido es, en efecto, verdad?, ¿qué logramos con esta verdad? [N. d. T.]



tradicional de su propia patología, y; tercero, el anarquismo siempre fue posanarquista. Los tradicionalistas resignifican su rechazo al posanarquismo para que se puedan sostener las fantasías que fundamenta la tradición clásica. Mi respuesta a estas críticas me llevó inadvertidamente a una relectura del posanarquismo que tomó las afirmaciones de sus críticos más en serio de lo que pretendían que se leyeran. Si hubo críticos del postanarquismo del lado del anarquismo tradicional, entonces también debería haber críticos del postanarquismo del lado del post-posanarquismo.

Durante dos décadas, el posanarquismo ha adoptado un punto de partida epistemológico para su crítica de las ontologías representativas del anarquismo clásico. Esta crítica se centró en la conceptualización anarquista clásica del poder como un fenómeno unitario que operaba unidireccionalmente para reprimir una esencia humana, por lo demás, creativa y benigna. Andrew Koch pudo haber inaugurado esta tendencia a principios de la década de 1990 cuando escribió su artículo de gran influencia "El posestructuralismo y la base epistemológica del anarquismo". El artículo de Koch sin duda sentó algunas de las bases importantes para la subsunción continua de la ontología del posanarquismo bajo el *a priori* de una observación epistemológica. Su trabajo sigue siendo citado como una aventura temprana e importante en la filosofía política posanarquista. El problema es que Koch no podía

concebir un sistema ontológico autónomo antiesencialista, no sujeto a regulación o representación por la mente humana. En consecuencia, se vio obligado a afirmar un ego subjetivista que hace reclamos como la base de una política anarquista postestructuralista.

Saul Newman estaba en deuda con esta herencia en la medida en que también postulaba el ego (extrapolado de los escritos de Max Stirner) y el sujeto (extrapolado de la obra de Jacques Lacan) como el paradójico 'afuera' del poder y la representación. Todd May cayó en una trampa similar en su libro *La filosofía política del anarquismo posestructuralista* cuando escribió que “[la metafísica<sup>6</sup> [...] participa de la normatividad que habita en la epistemología y proporciona sus fundamentos” (May, 1997: 2). El enfoque de Newman no excluye necesariamente la posibilidad de una metafísica, al menos en la medida en que comenzó con el sujeto de la tradición lacaniana (en la que se cree que el sujeto está radicalmente excluido del *das Ding* [la cosa]). Por otro lado, May cerró por completo la posibilidad de cualquier escape del reino de lo epistemológico. Ahí estaba el callejón sin salida del posanarquismo de ayer. Este callejón sin salida en el corazón del proyecto del posanarquismo ha obligado a Koch, Newman, May y

---

6 La metafísica es una rama de la filosofía que estudia los problemas centrales del pensamiento filosófico: el ser, el absoluto, Dios, el mundo, el alma. En esa línea, intenta describir las propiedades, fundamentos, condiciones y causas primeras de la realidad, así como su sentido y finalidad.

muchos otros a llegar a conclusiones similares sobre el lugar de la ontología en la teoría posanarquista. Todos los posanarquistas han formulado una respuesta sorprendentemente similar al argumento de Koch de que cualquier ontología representativa debe ser desmantelada y destronada en favor de “una conceptualización del conocimiento que depende de una pluralidad de epistemes<sup>7</sup> internamente consistentes” (Koch, 2011: 27).

Como punto de conexión, se sabía que Walter Benjamin no defendió su *Habilitationsschrift on the Origin of the German Mourning-Play* para su examen de doctorado. Habiendo reprobado el examen lo mejor que pudo, el estudio, sin embargo, se volvió ampliamente publicado e influyente. Para mi propio examen de doctorado también me sentí destinado al fracaso: tenía que defender un examen escrito sobre la Infancia en Berlín de Walter Benjamin que demostrase mi capacidad para transmitir información a mis examinadores. Pensé que era mucho mejor reprobado el examen lo mejor que pudiera que tener éxito en las peores circunstancias posibles. Pero aquí sostengo que el posanarquismo tuvo que fracasar para que haya sido efectivo. Si el posanarquismo no hubiera proporcionado su ingenua explicación reduccionista de la

---

7 Conocimiento objetivo y metódicamente razonado, en contraposición al basado en opiniones subjetivas. Término griego, cuya raíz viene a significar "saber" o "conocimiento", que se suele traducir por "ciencia", y con el que los filósofos griegos se referían al verdadero conocimiento, por contraposición al conocimiento aparente, a la creencia razonable.

tradición anarquista clásica, no habría sido capaz de ganar suficientes enemigos para separarse como secta y como teoría de lo nuevo. Para decirlo de otra manera: sólo después del fracaso de la fantasía fundamental puede ocurrir la travesía de la fantasía. O, parafraseando un viejo cliché de Shakespeare, ¿por qué es mejor haber amado y perdido que no haber amado nunca? Precisamente porque en el fracaso de amor más exitoso, uno es capaz de pasar a la siguiente etapa crucial de aprender de los propios errores. Los post-anarquistas necesitaban comenzar esbozando una crítica ingenua del esencialismo ontológico de alguna tradición anarquista monolítica 'clásica'. Afirmo que podemos fallar mucho mejor.

Un viejo chiste dice: un profesor le preguntó a su estudiante: '¿Qué esperas ser cuando crezcas, dado que todas tus respuestas son incorrectas?' El estudiante respondió: '¡Espero ser meteorólogo de televisión después de graduarme!' Hoy en día, los tradicionales y los postanarquistas podrían preguntarnos: '¿qué esperan hacer después del posanarquismo, dado que todas las respuestas a la cuestión de la ontología han sido incorrectas?' Como buenos postanarquistas debemos responder a nuestros interlocutores de la siguiente manera: '¡Espero ser un filósofo especulativo después del próximo desplazamiento!' Este es precisamente el problema al que nos enfrentamos: al descartar todas las ontologías como sospechosamente representativas y albergando incesantemente una forma

peligrosa de esencialismo, los posanarquistas han pasado por alto el privilegio que han otorgado al sujeto humano, el lenguaje y el discurso. Aquí, la cuestión ontológica misma es elidida en el registro epistemológico. La caracterización epistemológica del posanarquismo ha prevalecido durante demasiado tiempo. Tal vez sea hora de revivir las raíces del posanarquismo; después de todo, la "anarquía posanarquista" de Hakim Bey fue en sí misma una filosofía ontológica.

La ontología ahora debe distinguirse de la representación. La correlación entre pensar y ser, entre mente y cosa, es sólo una de las formas posibles de teorizar sobre la metaética<sup>8</sup>. También se puede considerar la exclusividad mutua del pensamiento y el ser, la mente y la cosa, en la medida en que uno se pierde progresivamente a medida que el otro gana progresivamente. Debemos cambiar los términos del debate e interrogar la hegemonía que se le ha otorgado a la epistemología dentro de la filosofía posanarquista. Ahora se permiten al menos dos posibilidades. Por un lado,

---

8 La metaética es la parte de la ética dedicada al análisis del origen de los principios éticos. Se trata de una disciplina que se centra en los valores morales, considerando si son absolutos o relativos, si tienen existencia independiente de las personas, etc. A diferencia de la ética normativa, que se pronuncia sobre lo que es bueno o sobre lo que debe hacerse, la metaética trata de asuntos de segundo orden, como la cuestión ontológica de si los valores morales forman parte de la estructura objetiva de la realidad, la cuestión semántica de cuál es el análisis adecuado del significado de los juicios morales y la cuestión epistemológica de si hay conocimiento moral y, de haberlo, qué naturaleza tiene.

podríamos intervenir en el modo reinante de la filosofía, a saber, la epistemología, aferrándonos a conceptos de la filosofía metaética. La metaética permite separar fácilmente lo ontológico de lo epistemológico y responder preguntas muy particulares sobre cada uno para formular una posición metaética general. Lo que hace la metaética a través de un gesto analítico, nosotros lo podemos hacer a través de un gesto crítico. Retroactivamente, insistiré en que esto fue lo que intenté hacer con este libro. El posanarquismo es particularmente hábil en esta tarea debido a su resonante capacidad para enmarcarse a sí mismo como una filosofía política ética frente a la filosofía política estratégica del marxismo clásico. Por otro lado, la mejor manera de derrotar el privilegio del anarquismo epistemológico es cambiar los términos del debate –esto también es algo en lo que los posanarquistas ya han demostrado ser bastante buenos. En lugar de preguntarse "¿cómo es que los sistemas ontológicos representativos albergan orientaciones epistemológicas ocultas hacia lo político?", uno podría preguntarse "¿las orientaciones epistemológicas hacia lo político siempre albergan sistemas ontológicos representativos y centrados en el sujeto?"

La falacia de la filosofía política estratégica en la tradición marxista es, como bien lo señala Todd May, que sigue comprometida con un concepto de poder que es unitario en su análisis, unidireccional en su influencia y absolutamente represivo en su efecto. De manera similar, la ontología de

Levi Bryant permite argumentar que existe una falacia que ocurre “siempre que un tipo de entidad se trata como el fundamento o *explica* todas las demás entidades” (cursivas en el original). Mientras que el anarquismo posestructuralista de May se alejó de la falacia del análisis unitario del poder (según el cual los sujetos están constituidos por la influencia de un solo sitio de poder), se mantuvo comprometido con una filosofía política táctica que es monárquica en el análisis final. Sigue siendo monárquica en la medida en que el mundo humano, el mundo de la epistemología, se trata como el criterio de la democracia, y no se deja lugar a que las cosas del mundo influyan en la política. El argumento de Bryant es bastante instructivo: “[lo que así obtenemos no es una *democracia* de objetos o actantes donde todos los objetos están en igualdad de condiciones ontológicas [...] sino una *monarquía* de lo humano en relación con todos los demás seres” (cursivas en el original). La verdadera falacia, por lo tanto, no es contra la filosofía política estratégica, sino contra la filosofía misma y la forma en que se ha desarrollado durante tantos siglos. “La falacia epistémica”, escribe Bryant, “consiste en la tesis de que las preguntas ontológicas adecuadas pueden transponerse completamente a preguntas epistemológicas”.

Ahora podemos distinguir tres etapas en la vida del posanarquismo. Primero, podemos deducir lo que Siireyyya Evren ha descrito como su período introductorio. El período

introdutorio del posanarquismo se define por su incapacidad para eludir el problema ontológico en la literatura del anarquismo clásico. Durante este período, el posanarquismo necesitaba distinguirse del anarquismo clásico y, sin embargo, permanecer comprometido con su proyecto ético. El segundo período supera el problema de la separación del postanarquismo del anarquismo clásico al releer la tradición clásica como esencialmente postanarquista. Algunas de las críticas al posanarquismo se incluyen en este período en la medida en que el posanarquismo, para ellos, siempre fue ya anarquismo. Mientras que la primera y la segunda fase incluyeron sólo literatura explícitamente anarquista bajo su rúbrica de investigación, en el tercer período esto ya no es cierto. Sin duda, el segundo período permitió la incorporación de la literatura postestructuralista a las discusiones postanarquistas, pero siempre con cierta reserva. El tercer período, el que está por venir, el que ya está aquí si atendiéramos a su llamado, no tendrá tanto cuidado con los intentos de identificación o canonización. Un después al posanarquismo no es broma, ya está aquí, como una semilla bajo la nieve, esperando a ser descubierta.



## EL SACRIFICIO DEL SABER

Sostenido a punta de pistola por un atracador, tienes una de dos opciones: tu dinero o tu vida. El giro obvio es que si te apartas de tu vida, por consecuencia también te apartarás de tu dinero. Esta elección que no es elección describe perfectamente el dilema de la subjetividad: tu saber o tu ser. Si te apartas de tu ser, por consecuencia también te apartas de tu saber. ¿Por qué la filosofía política debe comenzar con el sujeto que incesantemente se piensa a sí mismo existiendo cuando sabemos muy bien que esa es la elección que hacemos para preservar nuestra vida? Para retener algún sentido del ser, nos vemos obligados a elegir el conocimiento y, como consecuencia, perdemos parte de nuestra existencia en el proceso. Parafraseando nuestra elección: o no pienso o no soy. La elección forzada es la base de la subjetividad en la medida en que uno nunca puede salir de la epistemología sin ser reducido a una cosa en lo

real. Es la elección forzada de la epistemología sobre la ontología lo que debe superar el posanarquismo. Sin duda, esta es una tarea difícil, que requiere una solución paradójica. Una travesía de la fantasía de conocer nuestro ser requiere entonces que uno se responsabilice por el ser o la cosa que trabaja sobre nuestro conocimiento. El posanarquismo y el anarquismo tradicional tienen una larga distancia que recorrer para atravesar la fantasía de la elección. Aventuremos un comienzo.

El posanarquismo ha tenido una importancia considerable en las discusiones de los intelectuales radicales de todo el mundo durante la última década. En su forma más popular, demuestra un deseo de combinar los aspectos más prometedores de la teoría anarquista tradicional (particularmente, su ética a priori) con desarrollos en el pensamiento posestructuralista y posmoderno. Hasta ahora, los postanarquistas se han basado en las críticas postestructuralistas del esencialismo ontológico para situar su discurso en relación con el discurso anarquista tradicional. Mi argumento es que la ética (post)anarquista requiere la elaboración de otra importante línea de crítica contra el fundacionalismo epistemológico. Para llevar a cabo esta tarea, recurro a la filosofía de Georges Bataille. La filosofía de Bataille permite nuevas formas de concebir la ética posanarquista que no se basan en categorías esencialistas, afirmaciones de verdad fundacionalistas o la agencia del sujeto en el contexto político.

Si voy a defender la ética posanarquista, primero debo proporcionar al lector el marco conceptual sobre el cual se ha construido este ensayo. Como tal, lo que sigue es el resultado de un intento de formular una respuesta a esta tarea que se me ha planteado. El lector astuto se dará cuenta de que hay algunas incongruencias relacionadas con los sistemas de clasificación desarrollados en este documento, pero estos problemas de clasificación al final no deben distraer al lector del punto general que se está tratando. No es con el propósito de utilidad ni con la gratificación de construir o defender una sólida teoría del sujeto en sociedad que desarrollo estos fundamentos sino, y precisamente, con el propósito de demostrar el problema que se me plantea. Es el problema de todas las concepciones positivas de fundamento y sistema –en una palabra, estoy hablando del problema de la esencia– y la relación de cada una de estas concepciones con un curioso cuerpo de pensamiento, el anarquismo, lo que deseo explorar. Los fundamentos albergan toda la gama de posibilidades inherentes a las cuestiones planteadas por la filosofía ontológica y, de manera similar, los sistemas albergan toda la gama de posibilidades inherentes a las cuestiones planteadas por la filosofía epistemológica. Los fundamentos y los sistemas siempre están preñados de una inestabilidad desastrosa y esto requiere que los filósofos produzcan elaboraciones sobre lo accidental (lo que también llamo elaboraciones negativas) así como lo esencial (lo que también llamo elaboraciones positivas).

Para los propósitos de este ensayo, la esencia y el accidente deben entenderse como atributos fundados dentro de la conexión inextricable entre cuestiones relativas a la filosofía ontológica y epistemológica y dentro del estudio general de metaética. La relación dentro y entre estos dos dominios también es constitutiva del sujeto. La relación intra describe atributos positivos y negativos del dominio correspondiente. Por ejemplo, podemos partir de una comprensión esencial del ser o bien podemos partir de una comprensión accidental del ser como no-ser. Del mismo modo, podemos partir de una comprensión esencial del saber o bien podemos partir de una comprensión accidental del saber como no-saber. La relación entre describe dos matrices: por un lado, hay una relación constitutiva entre pretensiones epistemológicas y ontológicas que describe al ser que se piensa a sí mismo en la existencia (un discurso esencial), y, por otro lado, está el no ser, cuya existencia se adquiere por reducciones en el pensamiento útil (un discurso accidental). Ahora debo traer estas dos relaciones contingentes al punto: mi suposición es que el esencialismo es una posición meta-ética, es quizás la posición "meta-ética" la que más ha sido atacada por los filósofos radicales en el período contemporáneo. Como punto de ejemplo, puse mis boletos en un sombrero y dibujé el nombre de Sartre: Sartre argumentó que los dos dominios (ser y saber) están tan alejados como los polos, [L]a esencia no está en el objeto; es el significado del objeto [...] El objeto no se refiere al ser como a una significación; sería imposible,

por ejemplo, definir el ser como una *presencia* ya que la *ausencia* también revela el ser, ya que no estar significa estar todavía” (cursivas en el original; Sartre, [1943] 1993: 8). La provocación de Sartre fue una elaboración de toda esta gama de atributos inherentes a la metaética: es tan probable que la ausencia del objeto (o sus características accidentales) revele una verdad como su presencia (o las características esenciales). De esta manera, también podemos hablar del sujeto a través de toda la gama de atributos. Podemos hacer esto bajo el supuesto de que el sujeto no es más que este objeto entre objetos, cosa entre cosas, que pretende ser algo muy superior a estas cosas. El sujeto es entonces esta incapacidad de consolidar su verdad con ser una cosa.

Es en este sentido que me planteo la tarea de reescribir el fundamento de las concepciones anarquistas tradicionales del ser; una tarea que, como necesidad, quedará como un fracaso inacabado. El problema de finalizar con éxito este proyecto es también el problema de crear una cuenta sabia del ser. ¿Quién de nosotros no ha tenido la oportunidad de resolver la trampa china para los dedos? Si te esfuerzas demasiado por salir de la trampa, terminarás atrapado aún más. La tarea es delicada y debe compararse con el aforismo citado con frecuencia sobre la delicadeza de las relaciones: "las relaciones son un poco como sujetar arena con la mano: si la aprietas con demasiada fuerza, la arena gotea", pero sostenga la arena sin apretarla, y permanecerá en su lugar.

La paradoja es, pues, que, como ha dicho Sartre, “[a]l no considerar el ser [...] como una apariencia que puede ser determinada en conceptos, hemos entendido en primer lugar que el conocimiento no puede por sí mismo dar cuenta del ser” (Sartre, [1943] 1993: 9). Quizá debamos empezar a acercarnos a la verdad del ser del sujeto con la misma delicadeza con que se resuelve el problema de la trampa china para dedos.

El éxito de este proyecto invitaría a la aparición del sujeto esencial y excluiría también al sujeto como constitutivo de una ausencia. Sea como fuere, al escribir sobre la ausencia construyo, sin embargo, en lugar de ella, una apariencia que se presenta como una traición a la fuente. Al construir un marco de conocimiento sobre el sujeto anarquista solo me alejo más de lo que busco describir. Como veremos, hay un linaje de filósofos en la tradición continental cuyas ideas han convergido en este punto. Por ahora será suficiente afirmar que, en los textos de destacados filósofos clásicos, el estudio de la ontología y la epistemología a menudo iban de la mano como dos partes de la misma empresa (cf., Silverman, 2008). Y, en el desarrollo de un marco metaético, así será aquí. La metaética ocurre fundamentalmente en la intersección de la filosofía epistemológica y ontológica. (¿No es esto la misma intersección que se da entre marxismo y anarquismo, economía y Estado, etcétera?)

Desconocido para el lector hasta ahora: escribo esto en oposición directa a mi intención general. Escribo esto mientras estoy avergonzado. Al escribir sobre este tema, el tema de la filosofía anarquista en medio del reciente desarrollo de un sistema de ideas en la filosofía política posanarquista, sigo atrapado en el mundo del conocimiento útil. Para Georges Bataille, todo conocimiento o sistema epistemológico positivo opera dentro de las economías restrictivas de la utilidad (Goldhammer, 2005: 154): “[l]a actividad más pequeña, o el proyecto más pequeño pone fin al juego [...] y yo soy [...] devuelto a la prisión de los objetos útiles, cargados de sentido” (Bataille, 2001: 98). El problema de escribir el saber del ser, como el problema del menor proyecto, es el problema de la borradura de lo accidental por la aparición de la esencia. Y, sin embargo, ¿no es éste también el problema mismo del ser: hablar de la libertad del no-saber desde la posición del sujeto cognoscente? Inevitablemente, hay una cierta pasión en esta esclavitud del saber, un cierto sacrificio gozoso del ser del que Georges Bataille era muy consciente: “Vivir para poder morir, sufrir para gozar, gozar para sufrir, hablar para no decir nada [...] la pasión por no saber” (Bataille, 2001: 196). Como la obra de Bataille, mi trabajo surge de una gran desgana y angustia mental, y sin embargo no prescinde en consecuencia del goce de la escritura ni del goce del sacrificio. Uno puede sacrificar muchas cosas en la vida, pero al hacerlo no sacrifica la experiencia de lo sagrado. Por el contrario, es a través del sacrificio que uno puede comprometerse en esta

experiencia y así celebrar la vida ética. Según Bataille, el sacrificio de sí trae al sujeto a la vista como agente ético. El sacrificio fue la respuesta de Bataille al problema ético del nihilismo metaético; por lo que entendemos que hay éticas de primer orden y hay metaéticas o éticas de segundo orden. Se puede describir una posición metaética nihilista, pero esto no significa que se deje de actuar positivamente en el mundo. Significa, por el contrario, que uno debe estar dispuesto a sacrificarse por lo positivo. Significa que entiende que lo positivo brota del interior del dominio de lo negativo. Significa que los actos éticos nunca se codifican en los mandamientos del orden simbólico o del lenguaje. Hablaré de este punto con más detalle en las secciones que siguen.

Si el lector no se interesa en este texto, entonces puedo decir que, como mínimo, he basado mis asuntos intelectuales en el logro de un sentido de dominio sobre estos fundamentos y sistemas, esos deseos que primero se manifiestan desde dentro de este texto y luego irradiando hacia el exterior (sistemas conceptuales, proposiciones denotativas, descriptivas y prescriptivas, etc.), pero también esas pasiones de la universidad que primero trabajan desde fuera del texto y luego se abren paso en él (la sed de conocimiento)<sup>9</sup>, intereses ideológicos en competencia, etc.,

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, es el principal deber del estudiante de posgrado en sociología en la Universidad de New Brunswick para hacer “una



–que han habitado mis deseos y ostensiblemente inhibieron mis capacidades creativas. El lector verdaderamente astuto debería, por lo tanto, darse cuenta de que los sistemas de clasificación que he construido son tan defectuosos como los fundamentos y sistemas positivos de innumerables otras filosofías, y los gobiernos sobre los que se construyen, así como, por así decirlo, la gran tradición, sobre la cual he erigido mi bandera negra; todos los grandes cimientos y sistemas están destinados al fracaso. El deseo de la universidad es hacer que el sujeto contribuya al sistema de saberes útiles y esto perfila esos deseos ajenos que Jacques Lacan denominó Discurso Universitario. Bruce Fink describió con elocuencia lo que está en juego en el Discurso universitario: “el conocimiento reemplaza al significante maestro sin sentido en la posición dominante y de mando [...] el conocimiento sistemático es la autoridad última, reinando en lugar de la voluntad ciega, y todo tiene su razón [...] el discurso universitario proporcionando una especie de legitimación de la racionalización de la voluntad del maestro” (Fink, 1995: 132). Al no darse cuenta del beneficio de contribuir a lo que Bataille ha llamado el sistema inacabado del no-saber (cf., Bataille, 2001), el sujeto del Discurso Universitario sufre al producir incansablemente saberes útiles para la academia<sup>10</sup>, se aliena así del producto

---

contribución original al conocimiento” (University of New Brunswick, 2010: 5).

10 Puede plantearse la cuestión de hasta qué punto el desarrollo de un no-sistema del no-saber, un sistema radical, dentro de la propia academia

de sus esfuerzos desperdiciados: “[e]l producto o pérdida aquí es el sujeto dividido, enajenado. Siendo el agente en el discurso universitario el sujeto cognoscente, se produce el sujeto ignoto o sujeto del inconsciente, pero a la vez excluido” (Fink, 1995: 132). Así, el dominio que he obtenido siempre viene también al precio de perderme a las pasiones de la autonegación a través del sacrificio. Por lo tanto, con un sentido de ironía, insisto desde el principio en que este ensayo es para aquellos de nosotros cuyos corazones continúan ardiendo por los ardientes deseos que nos consumen sin cesar.

Mi contribución toma la apariencia de utilidad. Mi objetivo en esta tesis es demostrar la compatibilidad del posanarquismo con el proyecto ético latente de la filosofía anarquista tradicional, avanzando aún más allá de este umbral al poner el posanarquismo en contacto con otra fuerza exterior, la obra irrecuperable de Georges Bataille. Al hacerlo, planeo utilizar este desvío para localizar el núcleo latente del anarquismo tradicional, su núcleo ético más íntimo. Creo que la actitud ética adecuada aquí no es

---

sucumbe al discurso de la universidad. Zizek ha argumentado que “siempre se debe tener en cuenta que, para Lacan, [el] discurso universitario no está directamente ligado a la universidad como institución social [...] En consecuencia, no sólo el hecho de ser objeto de la maquinaria interpretativa universitaria prueban nada sobre el estatus discursivo de nombres como Kierkegaard, Nietzsche o Benjamin, –los tres grandes antiuniversitarios cuya presencia en la academia hoy [es] omnipresente– demuestran que los autores excluidos o condenados son el alimento ideal de cosas para la máquina académica” (Zizek, 1997).

retirarse del Discurso Universitario y todos sus problemas, ni es desconocer sus dificultades, sino hablar a través del Discurso Universitario propiamente dicho. A propósito de esta tesis, recuerdo un chiste infame sobre un estudio sobre la función del glande. Tres resultados provinieron del estudio. Primero, después de un año de investigación y más de doscientos mil dólares gastados, la Universidad de Duke descubrió que la cabeza del pene es mucho más grande que el eje porque proporciona más placer al hombre. La Universidad de Stanford concluyó más tarde, después de tres años de estudio y más de doscientos cincuenta mil dólares, que la función de la cabeza era proporcionar más placer al otro durante las relaciones sexuales. Finalmente, la Universidad de Wisconsin, una universidad más honesta, gastó trece dólares y descubrió que la función de la cabeza del pene es evitar que la mano del hombre se salga del eje durante la masturbación. Aquí tenemos tres respuestas al Discurso Universitario: un disfrute egoísta, un disfrute desinteresado y una respuesta que no tiene nada que ver con el disfrute en absoluto. La respuesta final sabotea el discurso universitario desde dentro. No es para mi propia satisfacción que escribo este ensayo. Esta sería una suposición ingenua porque pretende que el deseo de la universidad no hable a través de mí. En segundo lugar, no debo sostener abiertamente que escribo esto para el otro, para la universidad, porque sería sólo una admisión de privilegio y tan ingenua como la primera respuesta. Al afirmar que soy un producto de la universidad, un producto

del privilegio, borro mi capacidad de hacer cualquier reclamo sin ser manchado por la academia. Más bien, debo asumir la responsabilidad de mi escritura como discurso universitario utilizando esta investigación para evitar que mi mano salga volando de mi eje mientras me masturbo salvajemente: la universidad me brinda la mejor ubicación posible desde la cual montar mi estudio, estructura mi deseo por el cual asumo completa responsabilidad.

Es mi esperanza que este viaje provoque un renovado interés y comprensión en el sistema y fundamento negativo de la tradición que guía toda mi escritura. Mi objetivo al seguir esta línea de investigación es dilucidar el núcleo nihilista (del latín nihil que significa nada o ninguna cosa) que hasta ahora ha animado fragmentos de la tradición anarquista.

Este es su núcleo accidental que, como ocurre con el sujeto en la filosofía stirneriana o lacaniana, ha sido su ontología distintiva pero en gran medida no realizada. Por lo tanto, hay, por así decirlo, dos tradiciones anarquistas que se han desarrollado en tándem. Por un lado, está la manifestación de una tradición que se opone a lo que los entusiastas de Bataille han descrito como estados restrictivos (es decir, estados-nación) y economías restrictivas (capitalismo global); sin embargo, en esta tradición manifiesta, los estados y las economías se limitan a una interpretación positiva: el Estado se refiere a un

fundamento político soberano y encarna un conjunto de mandamientos o leyes, y la economía se refiere a un sistema de intercambio y la valoración de este intercambio dentro y entre trabajadores (como en las economías marxistas clásicas). Por otro lado, está la fuerza irrecuperable que responde negativamente a las preguntas de la filosofía ontológica y epistemológica y describe los estados de base y las economías que dan sustancia a sus contrapartes restrictivas. Los lectores familiarizados con el 'anarquismo ontológico' de Hakim Bey (cf. Bey, 1993) estarán familiarizados con lo que estoy sugiriendo. Bey definió el "anarquismo ontológico" como la filosofía de una fuerza general –Bataille también produjo una filosofía de la economía general– que siempre se basa en la nada:

Mientras meditamos en la nada que, nótese que, aunque no pueda ser definida, sin embargo, paradójicamente, podemos decir algo al respecto (aunque solo sea metafóricamente): parece ser un 'caos' [...] el caos se encuentra en el corazón de nuestro proyecto. caos–como–exceso, la generosa efusión de nada en algo. [...] Los anarquistas han estado afirmando durante años que 'la anarquía no es caos'. Incluso el anarquismo parece querer una ley natural, una moralidad interna e innata en la materia, una entelequia o propósito de ser (Bey, 1993).

El estado general es simplemente nada. Se vuelve obvio que, aunque el estado general no puede ser definido, sin embargo, podemos decir algo al respecto. Lo que podemos decir es que no ocurre dentro de un aparato restrictivo de lenguaje y conocimiento. Está ostensiblemente capturado por estos aparatos restrictivos, pero en realidad no está capturado en absoluto. Pasa como un relámpago a través de la metáfora.

El posanarquismo también se ha producido como un relámpago. Argumentaré que el posanarquismo se ha asociado comúnmente con una de dos tendencias en las últimas dos décadas. Primero, y más popularmente, se ha referido a la extensión de la filosofía anarquista tradicional por medio de intervenciones hacia y desde el posestructuralismo y/o la filosofía posmoderna. En segundo lugar, y más prevalente en el mundo no angloparlante, el posanarquismo ha sido entendido como un intento de explorar nuevas conexiones entre la filosofía anarquista tradicional y la filosofía radical no anarquista sin por ello reducir estas exploraciones a desarrollos de ningún grupo filosófico en particular. Al respecto, Antón Fernández de Rota ha descrito el posanarquismo como:

[E]stando en el medio, con un pie en el mundo moribundo y el otro en el mundo que viene. No debe entenderse como una mera conjunción de anarquismo más postestructuralismo solo, por mucho que beba de

ambos cimientos. Más bien, es una bandera en torno a la cual expresar el deseo de trascender los viejos moldes (Antón Fernández de Rota citado en Rousselle & Evren, 2011: 147).

Mi creencia es que el posanarquismo, como una estrategia discursiva que ha hecho todo lo posible para repensar el anarquismo tradicional desde fuera de sus estrechos confines en la economía política (o cualquier filosofía restrictiva) y pensadores canónicos (es decir, Proudhon, Bakunin, Kropotkin), ha proporcionado un momento para reflexionar sobre el lugar único del anarquismo en un conjunto de juegos de lenguaje político en competencia. El posanarquismo es la realización de la metaética anarquista tradicional, es metaética anarquista, pero es un proyecto incompleto en la medida en que se ha centrado sólo en la dimensión epistemológica de la metaética.

Argumento que la metaética se basa en la relación entre las respuestas a las preguntas de la filosofía ontológica y epistemológica. Además, argumento que la posición dominante dentro de la metaética contemporánea es declaradamente nihilista y que este nihilismo encuentra su equivalente político en la filosofía anarquista tradicional. Dado esto, hay razones para creer que los filósofos metaéticos contemporáneos podrían beneficiarse de las lecturas de la filosofía anarquista tradicional, y hay razones para creer que los filósofos anarquistas podrían beneficiarse

de las lecturas de la metaética. Dos variantes del nihilismo aparecen dentro de la literatura: una que retiene al sujeto como posibilidad metafísica y otra que rechaza al sujeto como un marco inadecuado para concebir la realidad base de la anarquía. En este sentido, hay poca diferencia si uno adopta el universalismo ético o el relativismo ético porque cada posición parece ser una fusión de los temas centrales de la ética de la realidad base. La distinción crucial es si esta realidad base se concibe mejor o no desde dentro de los confines del sujeto metafísico. Si bien mi objetivo es proporcionar el caso de que deberíamos pensar la política fuera del sujeto metafísico, en última instancia sigo indeciso sobre esta elección. En cambio, trazo dos caminos metaéticos para el lector: lo que llamo (1) subjetivismo básico y (2) materialismo básico. Argumento que la respuesta subjetivista de base a la metaética se concibe fácilmente a través de una lectura latente de la tradición anarquista y que llevar esta negación de la ética convencional hasta el final requiere una intervención de la obra de Georges Bataille.

A continuación, sitúo el posanarquismo como un discurso político único que ocurre entre un conjunto de otros discursos políticos (a menudo contradictorios) para presentar la metaética en la que se ha basado. Afirmo que el posanarquismo es a la vez la consecuencia del "nuevo anarquismo" y, sin embargo, también su límite. Por esta razón, el posanarquismo no puede reducirse a los



problemas asociados a su fase introductoria, incluido, por ejemplo, el problema de la reducción del anarquismo clásico. En cambio, el postanarquismo ocurre como la realización del discurso metaético latente que siempre ha estado enterrado bajo la filosofía anarquista tradicional manifiesta. El posanarquismo es lo que hay en el anarquismo más allá del anarquismo. El post-anarquismo ofrece al anarquismo tradicional la oportunidad de finalmente hacer un comienzo en el fracaso. A este respecto, parece como si la filosofía ética de Kropotkin que ha proporcionado hasta ahora el punto de vista de la ética anarquista tradicional, debería ser digno de volver a leerse desde el punto de vista del pensamiento posanarquista. Como veremos, es posible ir más allá de la ética naturalista/humanista de Kropotkin, ya sea rechazándola por completo o fundando un terreno post-kropotkiniano sobre el cual reconstruir el discurso tradicional. Esta última estrategia implica seleccionar cuidadosamente qué segmentos del discurso kropotkiniano destacar frente a otros segmentos (contradictorios). También reviso dos extraños sistemas metaéticos anarquistas, la ética de la virtud y el utilitarismo, para llegar a una elaboración de las principales tendencias en la filosofía política posanarquista.

Finalmente, exploro la metaética materialista de base de Bataille. Sostengo que la metaética de Bataille respondió negativamente a las preguntas de la filosofía ontológica y epistemológica y, por lo tanto, llevó la ética antiautoritaria a

su máxima realización. Por lo tanto, la filosofía de Bataille expuso una parte oculta de la base y el sistema de la filosofía política y social convencional: describió una base cargada de inestabilidad y un sistema que apuntaba solo al fracaso. Expuso la dimensión negativa de todas las obras filosóficas (y las prácticas e instituciones sociales concretas fundadas en ellas) como inherentemente inestables y basadas en un principio fundamental de fracaso. Destacó además la metodología que guía esta tesis que se resume mejor en el siguiente pasaje: “Debes saber, en primer lugar, que todo lo que tiene un lado manifiesto también tiene un lado oculto. Tu rostro es bastante noble, hay una verdad en tus ojos con la que captas el mundo, pero tus partes peludas debajo de tu vestido no son menos verdad que tu boca” (Bataille, 1997). Es esta verdad latente que se esconde para siempre bajo el tejido de la existencia sociopolítica concreta (y también bajo los aparentes discursos interpretados por la hermenéutica<sup>11</sup>) lo que proporciona el ímpetu para el compromiso sociopolítico manifiesto. Por lo tanto, es una mala lectura de Bataille centrarse en lo que pretendía ser meramente una metáfora de lo Real (es decir, el potlatch, el regalo, etc.). Para Bataille, la metáfora es el tejido que revela la realidad base, pero se da sólo a través del acto y no como consecuencia de su manifestación concreta. Benjamin Noys

---

11 Hermenéutica se refiere al arte de interpretar textos, bien sean de carácter sagrado, filosófico o literario. A través de la hermenéutica se pretende encontrar el verdadero significado de las palabras, tanto escritas como verbales. [N. d. T.]

argumentó que “La parte maldita [y otros textos escritos por Bataille son] tienen [su] mayor decepción en [sus] propuestas políticas concretas” (Noys, 2000: 113). Sostengo que perder esta lectura latente, expresada de varias maneras también dentro del contenido manifiesto de la propia escritura de Bataille, es perder la oportunidad crucial de la lectura latente de la tradición anarquista. Es obstaculizar aún más la capacidad del lector para concebir ese estado único de libertad individual al que Bataille se ha referido como soberanía. “La soberanía no es NADA” (Bataille, 1993: 256). Nois escribe:

El movimiento hacia adelante sería el movimiento de la soberanía como NADA, y de la soberanía como aquello que se niega a asentarse en la subjetividad [...] pero mientras que la soberanía es NADA es también una 'nada' que desplaza el modelo filosófico del sujeto [...] la soberanía es NADA, una nada que es una fuga del sujeto [...] revela el estatuto inestable del sujeto (Noys, 2000: 74-5).

La soberanía, como subjetividad de la nada, es la liberación del sujeto de las cadenas del saber: es el sacrificio del saber.

## EL MARCO INESTABLE DE LA METAÉTICA

Puede decirse que existen dos órdenes de ética: las de primer orden (ética normativa) y las de segundo orden (metaética). Será importante distinguir entre estos órdenes. Sobre este tema, John Mackie, el escéptico moral citado con frecuencia, ha brindado la que quizás sea la explicación más lúcida: “En nuestra experiencia ordinaria, primero encontramos declaraciones de primer orden sobre acciones particulares; al discutir las, podemos pasar a enmarcar, o disputar, principios de primer orden más generales; y sólo después de eso es probable que reflexionemos sobre cuestiones de segundo orden” (Mackie, 1977: 9). Podemos decir que la ética de segundo orden, aunque no completamente divorciada de la ética de primer orden, se define por el desarrollo de un análisis autorreferencial de la normatividad. Como ha dicho Mackie:

Uno podría ser un escéptico moral de segundo orden sin serlo de primer orden, o al revés. Un hombre podría tener puntos de vista morales fuertes, de hecho aquellos cuyo contenido fuera completamente convencional, mientras creyera que fueran simplemente actitudes y políticas con respecto a la conducta que él y otras personas tienen. Por el contrario, un hombre podría rechazar toda moralidad establecida creyendo que es una verdad objetiva, que es mala o corrupta (Mackie, 1977: 16).

En relación con esto, Burgess ha argumentado que “[no hay razón por la que los aneticistas [escépticos morales] no deban tener ideales y estándares personales sin el bagaje intelectual de creencia moral que generalmente los acompaña” (Burgess, 2007: 437). En este sentido, podemos decir, por ejemplo, que uno podría sostener la posición metaética del nihilismo y, sin embargo, caer en la línea de la normatividad anarquista tradicional. La metaética es el estudio de la dimensión ética latente inherente a cualquier discurso filosófico, así como la investigación filosófica del propio discurso ético. El estatus curioso de la ética de segundo orden, en oposición a la ética normativa, ha sido que las respuestas nihilistas a las cuestiones metaéticas han sido un lugar común, pero este nihilismo ha sido velado al público en general y, más estrechamente, ha sido velado del público en general por teóricos sociales y políticos radicales por una jerga insular. Al respecto, Allen Wood ha

argumentado que “las cuestiones planteadas por la metaética del siglo XX aparentemente han sido radicales, y la posición dominante era incluso abiertamente nihilista” (Wood, 1996: 221).

Wood continuó argumentando que los puntos de vista metaéticos de este último período han sido “radicales en el sentido de que [han] intentado hasta cierto punto socavar directamente nuestro compromiso con todos los valores morales o con el punto de vista moral en general, mostrando típicamente que tal compromiso se basa en ilusiones sobre la moralidad, considerada como un fenómeno psicológico o social” (Wood, 1996: 223). Para los propósitos de este ensayo, supondré que la tesis de Wood es correcta. Será mi propósito elaborar el estatus de estas éticas de manera suficiente para construir un fundamento y un sistema capaz de describir la metaética del anarquismo como la preocupación del discurso metaético contemporáneo. En este sentido, el posanarquismo debe concebirse provisionalmente como la metaética de la filosofía política anarquista y no estrictamente como "anarquismo más posestructuralismo".

El posanarquismo, como discurso metaético contemporáneo, dilucida el discurso ético que se esconde en el seno de la filosofía anarquista tradicional.

## **El problema del lugar y el esencialismo ontológico**

Ha habido dos áreas prominentes de estudio dentro de la filosofía metaética, la descripción de la relación entre cada una resultará importante para describir el fundamento negativo y el sistema de la metaética posanarquista. Allen Wood ha ampliado esta concentración en un sistema tripartito: una investigación metafísica sobre la naturaleza de los hechos y propiedades morales, una investigación semántica sobre el significado de las afirmaciones morales y una explicación epistemológica de la naturaleza del conocimiento moral (cf., Wood, 1996): 221). Para los propósitos de este ensayo, he colapsado elementos de la investigación semántica en la explicación epistemológica. En este sentido, las pretensiones de verdad son proposiciones positivas destinadas a ser tomadas como buenas y pueden distinguirse de las preocupaciones filosóficas por el significado real o las intenciones de la pretensión (donde, por ejemplo, los académicos se pelean por el significado de las palabras 'ought' o 'must' (debería o debe) en diversas afirmaciones; cf., Silk, 2010).

El primer área de la metaética se ha referido tradicionalmente al lugar del que se dice que emanan los principios éticos. Desde mediados del siglo XIII se entendía

por lugar cualquier dimensión de extensión definida o indefinida. De acuerdo con este entendimiento, el lugar ocupa el espectro ontológico del cuestionamiento metaético y trata cuestiones relacionadas con la naturaleza y el origen de los actos éticos (es decir, las preguntas "¿qué?" y "¿dónde?" que han impulsado el desarrollo de los sustancialismos éticos). Central a la preocupación por el lugar ha sido la cuestión persistente sobre la situación social del sujeto y el papel de este contexto en el desarrollo de la ética del sujeto<sup>12</sup>; en este sentido, la ética permanece articulada a los interminables debates en torno a la estructura y la agencia, el libre albedrío y el determinismo, etc. Tres teorías sustanciales han respondido a la cuestión del lugar: (1) universalismo ético, (2) relativismo ético y (3) nihilismo ético.

Los partidarios del universalismo ético han postulado que existe una esencia objetiva compartida que fundamenta todos los principios normativos independientemente de los valores declarados de sujetos o grupos sociales soberanamente situados. Muchas veces, esta esencia ha llegado como consecuencia de la asunción a priori de una naturaleza humana estática y/o natural. No debería pasar desapercibido que la crítica anarquista postestructuralista

---

12 Para dar un ejemplo preliminar: este ha sido el problema del lugar en las teorías de la escuela marxista de Frankfurt, como ha argumentado Todd May: "El problema es que si toda la sociedad capitalista ha sido cooptada, entonces no hay lugar del cual podría surgir la crítica [o, de hecho, la ética]" (May, 1994: 125).



de Todd May al anarquismo clásico constituye una burda reducción de la respuesta anarquista clásica a la cuestión del lugar. Sin embargo, su crítica sirve como un ejemplo útil de una fuerte tendencia dentro del discurso anarquista tradicional hacia el naturalismo humanista:

Podemos reconocer que la visión naturalista del anarquismo sobre los seres humanos juega un papel ético en su teoría política [...]

Además, la justificación naturalista permite a los anarquistas asumir su ética en lugar de tener que defenderla.

Si la esencia humana ya es benigna, entonces no hay necesidad de articular qué tipos de actividad humana son buenos y cuáles son malos (May, 1994: 64).

Pronto volveré sobre este punto. La esencia ha llegado también como consecuencia de las presuntas condiciones generales compartidas por un selecto grupo social universal en relación con otro grupo social universal como productos del desdoblamiento del *telos*<sup>13</sup> de la historia (como en algunas lecturas de Marx), y/o apropiaciones incansables de concepciones tradicionales de moralidad, racionalidad, razón y justicia. En este último caso podríamos tomar como

---

13 El *telos* (del griego τέλος, ‘fin’, ‘objetivo’ o ‘propósito’) es el fin o propósito, en un sentido bastante restringido utilizado por filósofos como Aristóteles. Es aquello en virtud de lo cual se hace algo.

ejemplo la ética del discurso de Karl–Otto Apel y Jürgen Habermas (al respecto, cf., Johri, 1996). Mi argumento, a este respecto, contra la ética del discurso es muy similar al de Todd May en *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (cf., 1994: 125–6), así que no me molestaré en reformularlo aquí. En cambio, me gustaría que el lector notara el matiz empleado al describir fundamento y sistema en oposición al mundo–vida y el sistema. La descripción latente de May del espacio ético de Habermas, el mundo de la vida, es la siguiente: “[l]a asunción de la situación de habla ideal [como fundamento del mundo de la vida] es parte del intento de Habermas de arrebatar un espacio crítico a la cooptación capitalista” (ibíd., 126; véanse también las páginas 27–31). En otras palabras, el mundo de la vida es la respuesta de Habermas a la cuestión del lugar.

Existe la posibilidad adicional de una ética universalista no absolutista como en el caso del utilitarismo ético, una teoría normativa que propone que la solución correcta es la que proporciona el mayor bien a la mayoría de la población. Sin embargo, dentro del dominio de la metaética, el significado del bien ha tendido a cambiar dependiendo de las representaciones relativas. Esto nos lleva a nuestra segunda teoría sustancial: de acuerdo con los relativistas éticos, las verdades éticas emergen dentro de grupos sociales distintivos o sujetos sociales distintivos en lugar de igual y objetivamente en todos los grupos. Los relativistas creen que los grupos sociales difieren en sus respectivos sistemas

de valores éticos y que cada sistema respectivo constituye un lugar de discurso ético. En el límite de la ética relativista está la creencia de que el sujeto único es el lugar del que se piensa que surgen los principios éticos. En este sentido, el subjetivismo es el límite del discurso ético relativista.

Finalmente, el nihilismo ético es la creencia de que las verdades éticas, si es que se puede decir que existen, derivan del paradójico no-lugar dentro del corazón de cualquier lugar. Saul Newman describió este no-lugar de la siguiente manera: [l]a plaza del poder [y, en consecuencia, la resistencia] no es un *lugar* [...] El poder, como hemos visto, no reside en el Estado, ni en la burguesía, ni en el derecho: su lugar mismo es el de un 'no lugar' porque es cambiante y variable, siempre reinscribiéndose y reinterpretándose” (cursiva en el original; Newman, [2001] 2007: 81). Que este no-lugar sólo pueda ser articulado desde dentro de los confines de las concepciones de lugar, o en relación con el fundamento del lugar mismo, plantea por lo tanto, un desafío único para los filósofos éticos: ¿es la paradoja del no-lugar lo suficientemente significativa como para conducirnos a uno? ¿Rechaza su respuesta la cuestión del lugar? Tradicionalmente, aquellos filósofos que han adoptado la respuesta paradójica a la cuestión del lugar han tenido la carga de la prueba para crear una explicación de su posición filosófica que fuera una respuesta suficiente para la comunidad en general. Sin embargo, el argumento de la carga de la prueba se usa típicamente contra aquellos que

hacen argumentos ontológicos positivos en lugar de aquellos que hacen argumentos negativos o paradójicos como los que estoy haciendo aquí (cf., Truzzi, 1976: 4). Los nihilistas buscan desacreditar y/o interrumpir todas las respuestas universalistas y relativistas a la cuestión del lugar y así salirse de la carga de la prueba. Entonces, cuando hablo de nihilismo, pretendo describir discursos metaéticos que se niegan a instalarse dentro de la filosofía convencional. Más bien, los nihilistas son críticos de todo lo que existe actualmente y levantan esta crítica contra todos esos fundamentos y sistemas unilaterales.

Saul Newman ha descrito a Max Stirner, cuyo trabajo, según los rumores de algunos anarquistas, inspiró algunos de los escritos de Nietzsche<sup>14</sup>, como el posanarquista prototípico. Para Newman, la razón es simple: “Al igual que los pensadores postestructuralistas que escribieron más de un siglo después, Stirner [estaba] preocupado por toda la cuestión del esencialismo [...] Es por esta razón que Stirner [...] anticipa [...] el postestructuralismo” (Newman, 2001: 55–6). La crítica de Max Stirner a la muerte de dios giraba en torno a la paradoja del lugar: Stirner argumentaba que la filosofía humanista de Feuerbach no eliminaba el lugar de dios, sino que simplemente lo subsumía bajo la máscara del hombre (Cf., Newman, [2009]). De esta manera, se creó una

---

14 Algunas discusiones sobre este tema que están sucediendo ahora: [http://en.wikipedia.org/wiki/Relationship\\_between\\_Friedrich\\_Nietzsche\\_and\\_Max\\_Stirner](http://en.wikipedia.org/wiki/Relationship_between_Friedrich_Nietzsche_and_Max_Stirner)

mayor abstracción en el lugar. En lugar de la metafísica esencialista positiva del hombre, Stirner describió al hombre accidental usando el concepto de la 'nada creativa' (o el 'no-hombre'), describiendo así una variante identificable de forma única de la escuela subjetivista de la metaética<sup>15</sup>. Es probable que por esta razón, Allen Wood describiera a Stirner como un "nihilista radical" (Wood, 1996: 222) en lugar de un subjetivista (Wood mismo, a menudo tomó la posición de un "escéptico moral" y/o "nihilista moral"), y en el resto de esta tesis trataré fielmente a Stirner como tal. El hombre accidental de Stirner no cae en el marco positivo de los fundamentos metaéticos, sino que adquiere los atributos de toda la gama de la filosofía metaética. Su obra, por lo tanto, debe distinguirse de, por ejemplo, la lectura actual del *cogito*. Esta respuesta nihilista a la cuestión del lugar adquiere una dimensión similar a la del concepto 'aneticismo' en los escritos metaéticos de John Burgess:

El aneticismo (o escepticismo moral) sostiene que [...] los juicios morales de la gente común se entienden como declaraciones de hechos impersonales sobre valores absolutos, pero no existen tales valores objetivos, por lo que el pensamiento moral implica un error fundamental

---

15 Creo que esto explica la ausencia de cualquier desarrollo de la noción de comunidad'. Sobre este tema, Stirner señaló alguna noción no articulada de la unión de los egoístas.

y una ilusión. El aneticismo es a la ética lo que el ateísmo es a la teología (Burgess, 2007: 427).

El nihilista responde negativamente al lugar de la ética al igual que el ateo responde negativamente al lugar de dios. Por ejemplo, Nietzsche argumentó que los nihilistas activos, al negar los valores tradicionales, elevan la posibilidad de la transvaloración de los valores: en este sentido, el nihilista activo rechaza el lugar positivo de la ética, pero sólo para saltar de nuevo al mundo de la ética positiva. Encontramos argumentos similares en el trabajo de Bataille, Kierkegaard, Zizek, Virilio y otros. Los nihilistas sostienen que puede que no haya pautas objetivas para la acción, sino sólo reducciones manifiestas de una realidad básica<sup>16</sup>. Volveré sobre esta descripción del nihilismo en breve.

Ahora puedo describir el problema del esencialismo ontológico más ampliamente como el problema de los fundamentos estables en las concepciones de lugar. Resulta fructífero tomar prestada una explicación de la literatura feminista, y en particular de Diana Fuss:

---

16 Para el propósito de este ensayo, he colapsado el escepticismo moral' y el 'nihilismo moral' en una categoría de nivel superior: 'nihilismo ético'. Las diferencias entre los dos conceptos son una cuestión de sutileza más que una cuestión de división extrema, por lo que sirven mejor a mi tesis bajo un solo término. Por ejemplo, los escépticos morales afirman que “[n]inguna creencia ética es cierta, todas las creencias éticas están injustificadas”, mientras que los nihilistas morales creen que “todas las declaraciones éticas son falsas” (Wood, nd: 8).

[El esencialismo ontológico es] una creencia en la esencia real y verdadera de las cosas, las propiedades invariables y fijas que definen el "qué" de una entidad dada. En la teoría feminista se ha rechazado inequívocamente la idea de que hombres y mujeres, por ejemplo, se identifiquen como tales sobre la base de esencias transhistóricas, eternas e inmutables por muchas feministas posestructuralistas antiesencialistas preocupadas por resistir cualquier intento de naturalizar la naturaleza humana (Fuss, 1989: xt).

Crucial, aquí, es la relación de ontología, esencia y representación. El problema del esencialismo ontológico, para Fuss, es que pretende representar al sujeto como un ideal transhistórico. En cualquier caso, el esencialismo incluye todos los intentos de describir atributos o prácticas universales que surgen en conjunción con el propio ser. La contribución popular de la filosofía posanarquista a la tradición anarquista ha sido su exposición de la historia del esencialismo ontológico dentro de la literatura anarquista (clásica). Aquí debo tener cuidado de distinguir entre la preocupación postestructuralista por la diferencia y/o la pluralidad y la conjetura lacaniana o stirneriana de la subjetividad vacía. Por ejemplo, Fuss lleva su rechazo del antiesencialismo a la siguiente conclusión: "Importantemente, el esencialismo se define típicamente en oposición a la diferencia; la doctrina de la esencia es vista precisamente como aquella que busca negar o anular la

radicalidad misma de la diferencia” (Fuss, 1989: xii). Veremos que el problema de la filosofía política posanarquista en el mundo anglófono ha sido reducir el antiesencialismo a un marco inestable, impulsando un sistema de conocimiento cuya respuesta a la cuestión del proceso se ha restringido al énfasis postestructuralista en la diferencia y/o la pluralidad. En este sentido, la problemática emerge no de la producción de conocimiento útil sino de la producción de un juego de lenguaje hegemónico. En definitiva, los pluralistas (relativistas) nos han permitido comprender que el problema de la diferencia es también el problema de la democracia y la tolerancia liberal en tanto diferencia y democracia se basan en la fe en la capacidad del sujeto para elegir su propia realidad. Como lo expresó un comentarista en un foro anarquista popular: “Estoy realmente preocupado por las inclinaciones socialdemócratas enmascaradas de todos los posmodernistas radicales [...] Tengo la sensación de que el posanarquismo permite la apropiación de la etiqueta de anarquismo para académicos que secretamente aspiran a ser la clase tecnocrática del Estado socialdemócrata global.”<sup>17</sup>

En el caso nihilista, esta fe se pone a descansar: las elecciones del sujeto siempre se basan en el fracaso y la

---

17 Vea el hilo del foro aquí: <http://libcom.org/forums/history-culture/post-anarchism-today-new-journal-anybody-read-it-26122010>



imposibilidad. Por ejemplo, Jacques Camatte, al describir los límites de la democracia como democracia directa, una idea anarquista tradicional, ha argumentado que la democracia se interpone en el camino de un comunismo auténtico:

[C]omunismo es la afirmación de un ser, el verdadero Gemeinwesen del hombre. La democracia directa parece ser un medio para lograr el comunismo. Sin embargo, el comunismo no necesita tal mediación.

No se trata de tener ni de hacer, sino de ser.

(Camatte, 1969).

La resolución del problema del sistema también debe ir de la mano con la resolución del problema del ser. El problema del ser también debe revelarse como la cuestión del no ser. Pero el problema del ser también se ve obstaculizado por el problema del saber. Por esta razón, Allen Wood ha argumentado que el nihilismo ético “es diametralmente opuesto a relativismo ético” y, en consecuencia, “el relativismo niega que cualquiera puede decir o creer [que] cualquier cosa es falsa” (Wood, nd: 3). El relativismo permite que el sujeto aparentemente autónomo haga una afirmación de verdad, pero los relativistas siempre respaldan positivamente la veracidad de esta afirmación (Wood, nd: 3). Los relativistas ignoran la dimensión latente de la ética y confían demasiado fielmente en la dimensión manifiesta. Por otro lado, los nihilistas conservan la

autonomía de la afirmación de la verdad, pero reconocen los atributos paradójicos de esta afirmación: hay una verdad latente y una verdad manifiesta: [El relativismo dice que cualquier cosa que alguien crea debe ser verdad (para esa persona)]

[...] [el nihilismo] niega que podamos estar seguros de qué creencias son estas [...] [es] una posición bastante extrema, y probablemente falsa; pero no está amenazado por la autorrefutación, como lo está el relativismo. Porque es perfectamente coherente decir que tienes creencias que son inciertas, o incluso injustificadas (Wood, nd: 4).

La consistencia del marco metaético se logra, como sugiere Wood, otorgando la gama completa de atributos a la base y al sistema. De lo contrario, la posición fracasa sistemáticamente y se otorga poder descriptivo a una dimensión sobre la otra. Esto nos proporciona un buen punto de entrada al problema del fundacionalismo epistemológico en las respuestas positivas a la cuestión del proceso.

**El problema del proceso y el fundacionalismo epistemológico**

La segunda área de estudio de la filosofía metaética se ha ocupado tradicionalmente del proceso (mental o práctico) a través del cual se piensa que los humanos llegan a los métodos adecuados de autoconducta (cf., Fieser, 2003). Esto incluye el '¿por qué?' y '¿cómo?' preguntas que han impulsado aún más el desarrollo de teorías semánticas sobre la ética. Desde mediados del siglo XIII se entendió el proceso como movimiento hacia adelante (Harper, 2010b). Esto implica un *telos*, pero mi uso abarca todo tipo de movimiento, incluido el movimiento sin causa y los movimientos fallidos. Central a la preocupación por el proceso ha sido la cuestión del *telos* inherente a la ética consecuencialista o bien, como en la ética no consecuencialista, la dirección hacia la cual, y la función epistemológica a través de la cual se cree que se mueve el actor ético. Finalmente, llegamos a nuestro segundo *a priori* filosófico para gran parte de la ética tradicional y contemporánea. Mientras que la primera, *a priori*, ha abordado la cuestión del lugar a través de la metafísica, la segunda ha abordado la cuestión del proceso a través de la epistemología: el estudio de la verdad, la creencia y el juicio en la metaética tal como se desarrolla en la batalla ficticia entre el cognitivismo<sup>18</sup> y el no-cognitivismo.

---

18 El cognitivismo es una corriente de la psicología que se especializa en el estudio de la cognición (los procesos de la mente relacionados con el conocimiento). La psicología cognitiva, por lo tanto, estudia los mecanismos que llevan a la elaboración del conocimiento.

Las tres teorías sustanciales también han respondido de diversas maneras a la cuestión del proceso. Proporcionaré las configuraciones más populares de la función de proceso en concepciones de lugar a priori. Primero, los seguidores del universalismo ético han tendido a mantener una verdad singular en todos los grupos sociales. A modo de ejemplo, Noam Chomsky, un destacado anarquista libertario, ha argumentado en más de una ocasión que “uno de los principios morales, quizás el más elemental, es el de la universalidad, es decir, si algo está bien para mí, está bien para ti; si está mal para ti, está mal para mí. Cualquier código moral que valga la pena mirar tiene eso en su núcleo de alguna manera” (Chomsky, 2002). La adopción de Chomsky del discurso ético universalista es más evidente en la respuesta que ha brindado a sus críticos con respecto a su participación en lo que se ha dado en llamar el 'Asunto Faurisson'. Chomsky, quien supuestamente apoyó el 'derecho' de Robert Faurisson a hacer públicos sus cuestionables pensamientos sobre el holocausto –como ha dicho Chomsky (1981), “niega la existencia de cámaras de gas o de un plan sistemático para masacrar a los judíos y cuestiona la autenticidad del *Diario* de Ana Frank, entre otras cosas”, dijo esto en su defensa:

[...] es fundamental que la libertad de expresión (incluida la libertad académica) no se restrinja a las opiniones que se aprueban, y es precisamente en el caso de las opiniones casi universalmente despreciadas y

condenadas que este derecho debe ser más vigorosamente defendido (ibíd.).

El imperativo categórico kantiano descansa sobre este axioma de generalizabilidad y en consecuencia vincula al sujeto ético a los deberes compartidos iluminados por la razón práctica (cognitivismo): “Esta armonización con la humanidad como fin en sí mismo sería, sin embargo, meramente negativa y no positiva, a menos que cada uno también se esfuerce, en la medida de sus posibilidades, por promover los fines de los demás. Porque los fines de cualquier persona son un fin en sí mismos, para que esta idea tenga su pleno efecto en mí, deben ser también, en la medida de lo posible, mis fines” (Kant, [1783] 2007: 181). Así, para Kant, el principio universalizador toma la forma de un imperativo resultante de la razón objetiva.

Los partidarios de la teoría semántica asociada con el universalismo ético típicamente han supuesto un lugar objetivo que está iluminado por las capacidades de razonamiento de la mente como en la ética deontológica<sup>19</sup>, o las observaciones empíricas como en las metodologías

---

19 La deontología es una teoría ética que emplea reglas para distinguir el bien del mal. La deontología se asocia con el filósofo Emanuel Kant. Kant propone que las acciones éticas siguen reglas morales universales, como “No mientas. No robes. Es la rama de la ética que trata de los deberes, especialmente de los que rigen actividades profesionales, así como el conjunto de deberes relacionados con el ejercicio de una profesión. A su vez, es parte de la filosofía moral dedicada al estudio de las obligaciones o deberes morales. [N. d. T.]

naturalistas, etc. En general, la crítica popular contra el universalismo ético ha sido que sus adherentes han sido insensibles a los códigos culturales únicos de diversos grupos sociales y que, por lo tanto, han juzgado las acciones éticas de estos grupos de acuerdo con los estándares de un solo grupo social hegemónico. Como ha dicho Todd May, “[l]a amenaza planteada [...] al articular una concepción universal de la justicia es permitir que un género lingüístico (a saber, el cognitivo) domine a los demás” (May, 1994: 129). La crítica de Mackie al utilitarismo ha resistido la prueba del tiempo y ha demostrado ser una crítica útil a este respecto: La gente simplemente no va a poner los intereses de todos sus 'vecinos' en pie de igualdad con sus propios intereses [...] Tal preocupación universal no será el motivo real de su elección, ni actuarán como si lo fuera (Mackie, 1977: 130–1).

Sin embargo, inevitablemente surge la pregunta: ¿por qué los actores éticos pronuncian estas declaraciones, ama a tu prójimo, etc., si no creen que sean ciertas? La respuesta de Mackie alude a la comprensión psicoanalítica del papel de la fantasía en la vida cotidiana:

Fomenta el tratamiento de los principios morales no como guías para la acción sino como fantasías que acompañan acciones con las que son bastante incompatibles [...]

Identificar la moralidad con algo que ciertamente no se seguirá es una forma segura de despreciarla: desprecio

práctico, que se combina con demasiada facilidad con el respeto teórico (Mackie, 1977: 131–2).

Esta lógica tiene estrechas afinidades con la del superyó en el pensamiento lacaniano, que logra jugar con el control del ello a través de las transgresiones fomentadas por el sujeto: ¡Disfruta! Además, la interpretación lacaniana de la declaración de Mackie sería que la ética fantasiosa es la materia misma del orden imaginario, un orden de presunta totalidad, síntesis, similitud y autonomía.

La respuesta de Bernard Williams a la problemática central del utilitarismo o el consecuencialismo proporcionó una útil crítica del utilitarismo y el consecuencialismo. Argumentó que las personas no juzgan las acciones según sus consecuencias únicamente. Como dijo el *Telegraph*: “Williams señaló que una forma muy rápida de evitar que la gente se estacione en las líneas amarillas dobles en Londres sería amenazar con dispararle a cualquiera que lo hiciera. Solo fusilar a un par de personas por esto, podría justificarse con un modelo utilitario simple, ya que promovería la felicidad de la mayoría de los londinenses” (*Telegraph*, 2003). Según Williams, los especialistas en ética utilitarista no se toman en serio su propio discurso, sino que parecen ser víctimas de su propia fantasía elaborada. Por lo tanto, no logran atravesar la fantasía de la ética. Atravesar la fantasía implica llevarla hasta su límite para exponer hasta qué punto

el sistema ético se quiebra<sup>20</sup>. El problema del universalismo ético es, por tanto, el problema de confundir la fantasía con la realidad, la base de la realidad es más bien el fundamento inestable de estos límites.

Esta es la naturaleza de la fantasía en el contexto político: no llevamos nuestros principios políticos hasta el fin precisamente para defender los principios de los que dependen nuestras inestables ideologías. ¿No es esto lo que está en juego en la política y la estética posmodernas? Espero que el lector me permita un pequeño desvío para establecer esta afirmación. La política como excedente de la necesidad que hace posible una actividad novedosa en el campo escópico; esto, en esencia, define el ámbito público como la esfera de acción. Hannah Arendt insistía en que quienes actuaban en el ámbito público eran valientes, pero durante mucho tiempo el valor se refirió a los sentimientos más íntimos más que a la natalidad de la acción en el ámbito público. ¿Qué puede ser más interior que lo que está fuera? Lo que para Lacan es ese algo extraño para mí, aunque está en el fondo de mí, es precisamente lo real de las cosas de las que estamos excluidos. Es un afuera que paradójicamente está en el corazón mismo del sujeto. Las cosas se han retirado de nuestra visión de ellas y, como tal, el miedo que despiertan no se relaciona ni puede relacionarse con el

---

20 No pretendo dar a entender que haya un lado oculto accesible a la fantasía. Más bien, pretendo señalar que la fantasía es en sí misma algo sobre lo que se puede fantasear hasta el final.



ámbito público de percepción. Por el contrario, la política comienza con nuestra aterradora relación con las cosas del mundo y con nuestra incapacidad para convertirnos en la cosa entre las cosas que somos.

Walter Benjamin sabía muy bien que los niños no necesitaban la política. Disfrutaba de su relación infantil con las cosas, un placer superado por una extrema incomodidad al borde del colapso. Casi temía que el joven Benjamin se convirtiese en una cosa entre las cosas que habitaban el espacio de su escondite. Al encerrarse en el mundo de las cosas, amenazó con destruirse a sí mismo y convertirse en una cosa con ellas: “El niño que está detrás de la cortina de la puerta se convierte él mismo en algo blanco que revolotea [...] y detrás de una puerta, él mismo es una puerta” (Benjamin, 2006: 99). El intruso humano invitaba al pánico a Benjamin: “En mi escondite, me doy cuenta de la verdad de todo esto. Quienquiera que me descubriera podría mantenerme petrificado [...] [y] encerrarme de por vida dentro de la pesada puerta. Si quien me busca descubriera mi guarida, yo daría un fuerte grito [...] con un grito de autoliberación” (ibid., 100). Un grito, quizás por haber fracasado en su imposible tarea, por haber elegido ser humano frente a la abyección; un grito que sonaba en la memoria de un adulto que soñaba despierto con su niñez más capaz. En la retirada de las cosas de la vista, el miedo y la ansiedad son primordiales, y la distancia (por cercana que sea) de las cosas a la vista es el fundamento de la política. La

política implica la administración del miedo, es el miedo al miedo mismo.

El miedo es primordial. Hay una actividad en las cosas. Es el sujeto el que está sujeto a las cosas y son las cosas las que objetan al sujeto. Lacan creía que el sujeto nacía prematuramente, débil. En defensa de la mirada angustiosa de las cosas, el sujeto proyecta una mancha/pantalla sobre el paisaje; así comienza la administración del miedo por parte del sujeto. Bajo las condiciones posmodernas del capitalismo tardío, fuerzas simbólicas invisibles administran el miedo en nombre del sujeto: esta es la perversidad de la ideología posmoderna. La política bajo el capitalismo posmoderno consiste en ser visto como un agente apolítico en público: vigilias con velas, páginas de Facebook, un verdadero momento kierkegaardiano donde todos ganan (es decir, el Estado gana por 'permitir' aparentemente que los manifestantes acampen y los manifestantes ganan por traer ellos mismos y sus problemas a la vista). La obra de Paul Virilio gira en torno a este problema de la mancha como puesta en evidencia acelerada de las cosas bajo el capitalismo posmoderno. Bertrand Richard escribe en el prefacio del último libro de Virilio: “La administración del miedo es un mundo que descubre que hay cosas a las que temer, pero sigue convencido de que más velocidad y ubicuidad son la respuesta” (Virilio, 2012: 10–1). La *ecología gris* es el descubrimiento del accidente del capitalismo posmoderno, un accidente que se revela como un

movimiento de la perversión a la psicosis, de la negación a la exclusión, un cambio en la lógica cultural del capitalismo tardío. Hoy vislumbramos el surgimiento de un nuevo régimen de poder que se sostiene a través de una ideología de la claustrofobia: “imagina este universo donde las cosas ya estarán ahí, ya vistas, ya dadas” (Virilio, 2010: 34). Debajo de lo posmoderno 'circuits of drive' se avecina un desastre: “El miedo a la aceleración aún no está ahí, pero ciertas personas, que son claustrofóbicas, o asmáticas, ya sienten este miedo: el miedo de agotar la geo-diversidad del mundo” (ibíd., 33). El miedo a la aceleración es el inicio de la psicosis posmoderna y el declive de la eficacia simbólica, y la claustrofobia es el síntoma de un mundo de velocidad, de la pérdida del *nom-de-pere* (nombre del padre). Es un miedo al miedo mismo en la medida en que la claustrofobia es la exclusión de la distancia que nos separa de las cosas.

Virilio sostiene que hoy “[estamos] en un mundo de locura” (Virilio, 2010: 92), cuyo inicio, sostengo, se produce como respuesta a la aceleración de la imagen a través del punto geométrico del ojo. Se nos recuerda que la primera máquina de aceleración “no fue la locomotora de la revolución industrial [...] sino el aparato fotográfico” (ibid., 58). Virilio relega así el problema de la aceleración a las operaciones realizadas a través del campo escópico, a la aceleración de la mancha: “[l]a máquina de aceleración es la máquina de visión” (ibíd., 58). La cuestión del campo escópico se relaciona con la distancia entre dos unidades en

el espacio geométrico: la mancha es la contaminación de una distancia y esta contaminación se convierte en el problema central de la política posmoderna. Virilio escribe: “[l]a contaminación de la distancia es una *ecología gris*. Uno debe mantener la distancia” (ibíd., 81). La contaminación de nuestro espacio por las cosas se produce como consecuencia de la proliferación de imágenes y como la ostensible eliminación de esa distancia. En la fotografía, uno trae rápidamente el mundo exterior a sus manos: una imagen engañosa del mundo que, paradójicamente, aleja la realidad de la vista. Un aforismo apropiado: 'las relaciones son como la arena en el agarre de tu mano: si la mantienes flojamente, la arena permanece donde está, pero si la agarras con demasiada fuerza, la arena se escurre. Hemos agarrado las cosas con demasiada fuerza en nuestras manos: ¡la aceleración, la hiperconformidad solo ha hecho que el capitalismo sea menos perverso y más psicótico! Hoy, uno tiene la imagen o la fotografía sin el número suficiente de puntos-definición [puntos de acolchado]. La 'Universidad del Desastre' de Virilio es el lugar desde donde podría ocurrir el descubrimiento de los accidentes inherentes a la aceleración del progreso, y estos descubrimientos son cruciales porque contribuyen, en la mínima medida, a la posibilidad de recuperar algún sentido del mundo. El descubrimiento del avión trajo consigo el accidente aéreo y, sin embargo, para protegernos del miedo a volar, nos olvidamos del accidente y nos enfocamos en el televisor desplegado a la vista a solo un pie de nuestros ojos.

Tal vez el contraaccidente apropiado sea la película 'Emergencia aérea'.

Los accidentes son subproductos no intencionales inherentes al narcisismo intencional del progreso. En el campo escópico se examinan mejor a través del arte contemporáneo. Según Virilio, el accidente del arte abstracto fue que hizo posible una estética de lo invisible, es decir, la tarea del arte abstracto de la posguerra fue llevar lo invisible al espacio geométrico, a lo visible. La respuesta de Virilio al arte abstracto moderno es crucial para la estética continental: revela la contaminación del campo visual por el narcisismo de lo imaginario. Así, el síntoma o accidente del capitalismo posmoderno no es solo la claustrofobia sino también el glaucoma: “[sin saberlo, hay una restricción del espectro visual, y uno pierde lateralidad. [...] La teleobjetividad es un glaucoma [...] En el aquí y ahora, en la percepción divina, y no a través de una pantalla, de un microscopio, o de la pantalla de un televisor, hay un elemento muy importante. Me sorprende hasta qué punto la gente ya no es capaz de orientarse en la vida. Han perdido la percepción de su entorno lateral” (ibíd., 56). El glaucoma del capitalismo posmoderno: 'ojos para que no vean'.

Lacan fue claro en este punto: “En el campo escópico, todo se articula entre dos términos que actúan de manera antinómica –del lado de las cosas, está la mirada–, es decir, las cosas me miran, y sin embargo yo las veo. Así es como se

deben entender esas palabras, tan fuertemente acentuadas en el Evangelio, *tienen ojos para no ver*. ¿Para no ver qué? Precisamente, que las cosas te están mirando” (Lacan, 1988: 109). “Ver”, afirma Virilio, “es no saber” (Virilio, 2010: 79). Virilio nos enseña que la aceleración trae consigo el accidente de ver pero no saber, de actuar sin saber la intención o los accidentes inherentes a los propios actos o presentaciones, etc. Ojos para que no vean, Virilio pretende quitarnos los ojos para que veamos.

La política posmoderna como actividad pública de los que no actúan, la estética posmoderna como la visibilidad de lo que los ojos no pueden ver: la teoría de la estética de Virilio revela la invisibilidad de la visibilidad misma. Debemos recordar el dicho lacaniano de que la exclusión del *nom-de-père* resulta en el retorno del síntoma a lo real. En otras palabras, lo que es rechazado del registro simbólico reaparece bajo un disfraz imaginario en lo real. Hubertus von Amelunxen, en una conversación ciertamente confusa con Virilio, lo ha expresado bastante bien: “Habiendo leído básicamente todo lo que has publicado, nunca he entendido *Art and Silence*, porque le das la vuelta al argumento fundamental del modernismo, para hacerlo visible, [...] alrededor [al] decir que la abstracción anticipó el devenir-invisible del mundo de lo visible” (Virilio, 2010: 57). Esta es la razón por lo que el trabajo de Virilio sobre estética se lee mejor junto a Alain Badiou (cf., sus *Quince tesis sobre arte*), Slavoj Žižek y Jacques Lacan, en lugar de Gilles

Deleuze, Hannah Arendt, Jean-François Lyotard o Jacques Rancière. Por ejemplo, el accidente del *Cuadrado negro* de Malevich está completamente expuesto en la *Pintura abstracta* de Ad Reinhardt: en el primero, se traspasa un 'nuevo umbral' para la pintura: un cuadrado negro interrumpe la hegemonía de la línea figurativa. Pero en este último, el accidente del 'nuevo umbral' se hace posible: después de distanciarse de la pintura, cambiando los ojos y la perspectiva, uno comienza a ver debajo de lo real del cuadrado negro un resurgimiento de la línea figurativa. El accidente, un encuentro accidental con las cosas del mundo a través de la sobre-proximidad, a través de la forclusión de la distancia, esto es lo visible escondido dentro de lo invisible. Como dice Virilio, “[aunque el accidente –el potencial inherente de descarrilamiento– es intencionalmente mucho menos visible que los beneficios ostensibles de cualquier desarrollo dado, esta 'cara oculta' merece una atención crítica” (ibid., 136). Es este rostro oculto el que desafía la fascinación contemporánea de la izquierda histórica por una 'política sin política' (cf., Dean, 2009).

La política posmoderna, después de Virilio, debe superar el problema del 'muro del lenguaje', pues es también el problema de la industria cultural. Como escribe Virilio: “No debatimos de la misma manera si estamos en un bote salvavidas, en un anfiteatro o en un aula. Ya ves la modificación del debate para televisión, con la rapidez de

los intercambios. Esto trastoca los contenidos entre el presentador y el tan bien llamado, su 'invitado'. A este tipo de debate lo llamo 'ping-pong'. Tienes cinco segundos para responder. 'ping pong.' [...] Cuando salgo en televisión, lo odio. [...] Yo no quiero jugar al 'ping-pong'" (Virilio, 2010: 65). Al crecer, me familiaricé con la mejor manera de practicar para los torneos de ping-pong: uno toma la mesa y dobla un lado para que quede contra la pared. El 'otro' jugador se convierte en el propio muro. La pelota rebota desde la paleta del jugador hacia la pared y rebota hacia el jugador en forma invertida. Tal vez sea hora de dejar de practicar nuestra política de la forma en que practicamos para un torneo de ping-pong.

*Grey Ecology* de Virilio es una lectura esencial para quienes buscan diagnosticar el accidente de la política contemporánea. También es de interés para quienes están insatisfechos con el actual giro democrático en la estetización de la política y la politización de la estética. El libro demuestra que existe la posibilidad de una intervención no democrática e igualmente no estatal en la estética y la política. El consejo de Virilio es mirar a Medusa a los ojos, enfrentar nuestros miedos y atravesar la fantasía de la política posmoderna:

Debemos empezar por el final y dirigirnos hacia el principio, porque el final está aquí. La finitud de todo arte y del mundo está aquí. La finitud está frente a



nosotros, y debemos comenzar desde el final, no para gritar: 'Oh, es horrible'. No, debemos hacer esto para enfrentar el final y poder ir más allá. No sé a dónde llevará esto, por cierto (Virilio, 2010: 72).

Ya sea en la política posmoderna o en el universalismo ético, la tarea política apropiada es atravesar la fantasía comenzando por el final. Pero, ¿cuál es la fantasía del relativismo ético?

El relativismo ético retiene la función de plantear proposiciones aptas para la verdad, pero sustituye la creencia en la verdad universal por la creencia relacionada en múltiples (a menudo en competencia) afirmaciones de verdad que son relativas a diferentes concepciones de lugar.

El problema con el relativismo ético es el de dar cuenta del valor del proceso en grupos éticos en competencia cuando el código ético de un grupo social anula la legitimidad de otro proceso o sistema de valores para existir. Este es el problema esbozado por Todd May: “El mandato de respetar la diversidad de los juegos de lenguaje es precisamente ético; además, es universalmente vinculante” (May, 1994: 129). El resultado es que se invita a la dominación o bien se vuelve a caer en un prescriptivismo<sup>21</sup> universal: “[L]a

---

21 El prescriptivismo universal puede definirse como el intento de localizar tanto los errores como las ideas verdaderas de otras teorías éticas actuales, de remediar los errores manteniendo estas ideas y de proporcionar una síntesis entre ellas. También puede darse el nombre de

preocupación por 'preservar la pureza' y la singularidad 'de cada género' reforzando su aislamiento de los demás da lugar exactamente a lo que se pretendía evitar: 'la dominación de un género por otro', a saber, el dominio de lo prescriptivo" (Sam Weber citado por Todd May, 1994: 129). Zizek argumentó que este código ético se ha convertido en la fantasía de la política liberal contemporánea:

El multiculturalismo liberal tolerante de hoy desea experimentar al Otro privado de su Otredad (el Otro idealizado que baila bailes fascinantes y tiene un enfoque ecológicamente holístico de la realidad, mientras características como golpear a la esposa permanecen fuera de la vista). En la misma línea, lo que nos da esta tolerancia es una creencia descafeinada, una creencia que no hace daño a nadie y que nunca exige que nos comprometamos (Zizek, 2004).

El relativismo ético invisibiliza así lo que antes era visible en el proyecto del universalismo ético: una cierta violencia o dominación. Es por eso tanto más sospechoso y problemático (¿cómo atacamos a un enemigo que ya no

---

«prescriptivismo» a toda tendencia según la cual ciertos grupos de expresiones, que a veces se consideran como enunciados, y específicamente como enunciados declarativos o informativos, no enuncian o, en todo caso, no declaran o describen nada, y no acarrear ninguna información; se trata de prescripciones, de normas o de reglas. Desde este punto de vista general, el prescriptivismo equivale a lo que se había llamado «normativismo».

podemos ver?). Jeffrey Reiman ha descrito esto como la paradoja del relativismo:

Aquí entra la paradoja: ¡La crítica de los estándares universales porque excluyen a ciertos individuos o grupos de individuos es una crítica a esos estándares por no ser lo suficientemente universales! En consecuencia, más que abandonar u oponerse al universalismo, la crítica en sí misma se basa en una valoración implícita, aunque una que pretende ser más inclusiva que las criticadas (Reiman, 1996: 253).

Reiman argumentó que el relativismo se basaba en una imagen fantasiosa del universalismo en su límite. Su crítica estuvo dirigida a las versiones posmodernas de la metaética y, en particular, a la 'Ética posmoderna' de Zygmunt Bauman. Si uno se compromete así con una metaética pluralista/relativista a través del rechazo del autoritarismo de la metaética universalista, como en el caso de la metaética posanarquista (al menos según la interpretación de Benjamin Franks; cf. Benjamin Franks, 2008a & 2008b), entonces uno se ve obligado a volver una vez más a la problemática central: ¿cómo dar cuenta de un universalismo no autoritario? Reiman explicó: “En resumen, lo que necesita el posmodernismo, lo que prácticamente todo escritor posmoderno escribe como si tuviera, pero de hecho no tiene, es un estándar universal para valorar a los

seres humanos que sea compatible con la crítica posmoderna de los universales” (Reiman, 1996: 254).

El problema del universalismo queda así oscurecido por la crítica relativista. Parece haber dos respuestas apropiadas a este problema (o dicotomía): la primera es repensar el marco meta-ético desde dentro del discurso positivo de la meta-ética convencional, y; la segunda es rechazar todos los marcos positivos. Creo que solo una respuesta profundamente negativa es sostenible y consistente con la tendencia general del proyecto anarquista. Por lo tanto, nos encontramos con el ostensible dilema moral de elegir cualquier lado del debate relativista/universalista (esto también lo argumenta Lukes, 2008; pero Lukes se mantiene firme en uno de los dos lados), pero en nuestro caso hemos observado que no importa tanto de qué lado uno presuma como lo bien que se argumente a favor de su bando hasta el final; de lo contrario, el problema de la falsa dicotomía se resuelve rechazando tanto el planteamiento relativista como el universalista en favor del nihilismo. En cualquier caso, los relativistas creen que la verdad universal está constituida por las pretensiones de verdad en competencia de grupos sociales y/o sujetos particularmente situados. Un gran ejemplo de este enfoque provino de Andrew Koch, uno de los primeros posanarquistas:

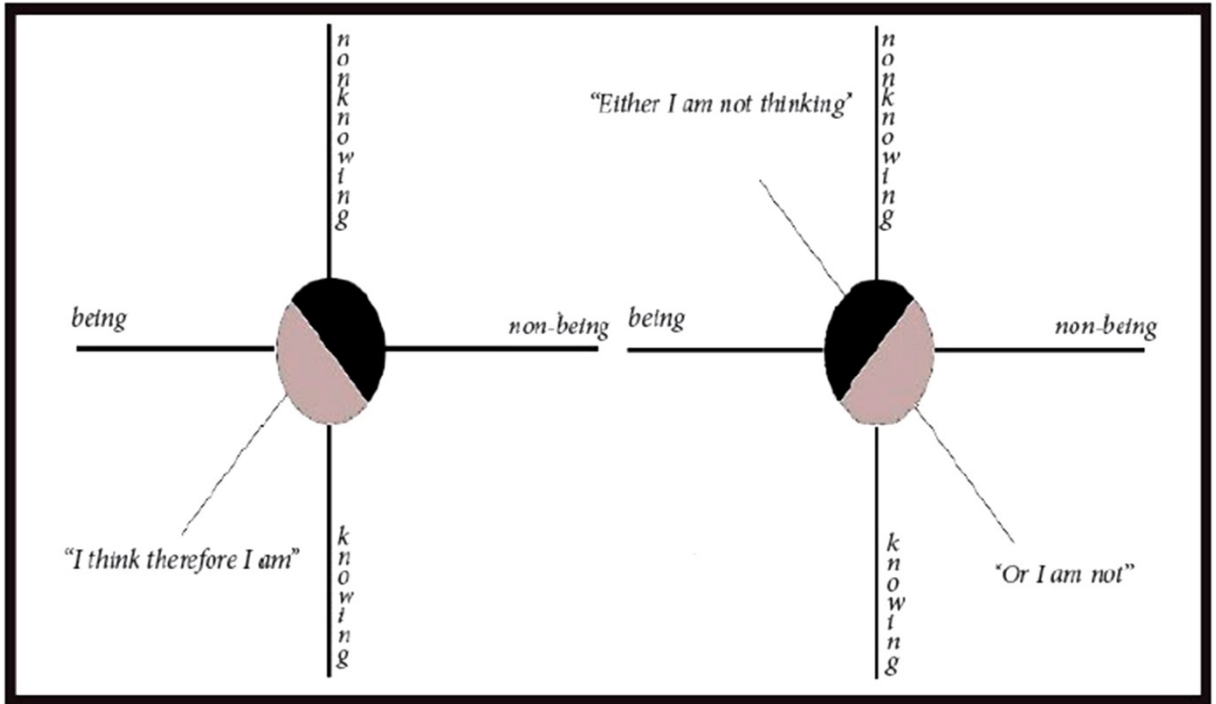
El valor de verdad de tales afirmaciones [en ética universalista] ha sido disuelta por la crítica

postestructuralista. La pluralidad de lenguajes y la naturaleza individualizada de la experiencia sensorial sugieren que cada enunciado denotativo y prescriptivo debe ser único para cada individuo. La política consensual se reduce a una expresión de poder, la capacidad de un conjunto de metáforas para imponer [...] sus condiciones de validación de la verdad (Koch, [1993] 2011: 37).

Volveré a muchos de los ejemplos que he proporcionado en las secciones por venir, por ahora será suficiente tomar cada uno como un ejemplo particular de la base y el sistema de la filosofía metaética convencional.

Ahora puedo describir brevemente el problema del fundacionalismo epistemológico en relación con las respuestas positivas a la cuestión del proceso. La creencia de que existen sistemas de creencias básicos o axiomáticos que, a su vez, constituyen la base de la verdad (sobre la cual se pueden construir más afirmaciones de verdad por relación) es endémica de la posición fundacionalista. En conjunto, ahora, podemos decir que el esencialismo ontológico ocupa el lado occidental del eje horizontal del ser, mientras que el fundacionalismo epistemológico ocupa el lado sur del eje vertical del saber, como co-constitutivo de la esencia (reproducido en la Figura 1.0):

Figura 1.0. Esencia



El nihilismo ético procede sobre la base de un vacío y/o incertidumbre epistemológica. Los nihilistas éticos se dan cuenta de que las afirmaciones de verdad se basan en el fracaso. Para algunos anarquistas, como Benjamin Franks, existen problemas significativos con la posición ética nihilista (también debemos ser conscientes de la fusión en el trabajo de Franks entre el nihilismo ético y el relativismo ético). El argumento de Franks se resume mejor en el siguiente pasaje:

La creencia de que el individuo (o la conciencia individual) es la base fundamental para la construcción y justificación de los valores morales tiene una serie de fallas fatales para un anarquista o cualquier defensor de la acción social significativa: (1) que es

fundamentalmente solipsista, negando el diálogo y el discurso y la posibilidad de evaluación moral; (2) recrea jerarquías sociales de la forma rechazada por los principios centrales del anarquismo; y (3) que la explicación metaética de [Max] Stirner es epistemológicamente errónea, ya que ignora su propia construcción social (Franks, 2008a: 16).

Abordaré una respuesta al argumento de Franks en la siguiente sección, por ahora será suficiente para desmentir distinguir entre dos variantes principales del nihilismo ético en relación con la cuestión dual del proceso. Los nihilistas éticos son escépticos epistemológicos y, dependiendo de su respuesta a la cuestión del lugar, mantienen una preferencia agnóstica en relación con la verdad, admitiendo indiferencia ante el hecho de que la verdad pueda existir o no y que no sea el objetivo de su propio discurso, o bien invitan a la verdad en todas sus dimensiones negativas. En el último enfoque, se cree que la verdad ocurre cuando se subvierten las pretensiones de verdad existentes. Como veremos, los nihilistas éticos también pueden ser subjetivistas radicales/básicos (en adelante, 'subjetivistas básicos'), particularmente de la variedad egoísta stirneriana que Franks critica en su artículo (aunque atribuye la respuesta de Stirner al lugar como positiva en lugar de negativa). En adelante me referiré a las dos posiciones nihilistas, dependiendo de sus respectivas respuestas a las cuestiones de lugar y proceso, como escepticismo ético (como en la

variante subjetivista básica) y nihilismo ético profundo (como en la variante materialista básica). Los escépticos éticos retienen al sujeto como el lugar de la actividad política (una categorización 'dentro') mientras que los nihilistas éticos profundos rechazan el sujeto por completo (una categorización de 'fuera').

## **La ausencia del ser en la metaética subjetivista y materialista**

En conjunto, lugar y proceso presuponen la posibilidad de una comprensión metaética de la esencia paradójica del ser como no-ser primordial, como lo demuestran las cuatro conclusiones potenciales inherentes a la cuestión metaética; donde + (más) indica una concepción tradicional de esa característica y - (menos) indica una concepción paradójica de esa característica; es decir, + indica estabilidad o presencia en el rasgo e indica que el rasgo se socava a sí mismo, está ausente o construye presencia sobre su propia negación/ausencia:

Cuatro códigos metaéticos



Código ético	Lugar	Proceso
Subjetivista	+	+
Base subjetivista	+	-
Materialista	-	+
Materialista básico	-	-

Se pueden construir cuatro códigos potenciales de acuerdo con este sistema de clasificación binaria y cada potencial se puede etiquetar respectivamente de la siguiente manera: (1) subjetivista, (2) subjetivista básico, (3) materialista y (4) materialista de base. Cada código está conectado con al menos una de las teorías sustanciales descritas anteriormente (universalismo ético, relativismo ético y nihilismo ético), pero, a los efectos de este ensayo, consideraremos esto como un modelo independiente. Mi objetivo es llegar a dos caminos para la comprensión metaética contemporánea. Estos dos caminos describirán aún más la metaética posanarquista hoy y la metaética posanarquista después de una intervención con la filosofía de Georges Bataille.

En el código subjetivista tradicional: lugar y proceso se refieren a las cualidades estables y transparentes de la esencia inherentes a las variantes de la metafísica

humanista y existencialista donde el sujeto asume la posición de dominio sobre su autoconocimiento para evitar la verdad inherente a sus desatinos, declaraciones no intencionales y deseos irracionales (Fink, 1995: 43). Como ha dicho Sass, en la filosofía humanista existe una fe “en la validez de la autoconciencia de la persona” (1989: 446). Así, el sujeto autoconsciente se crea continuamente a sí mismo a través de movimientos repetitivos en el pensamiento racional. La función del *cogito* de Descartes, según los filósofos del sujeto del no ser (desde Sartre hasta Bataille y Lacan), ha sido defender la frágil formación del yo imaginario del trauma de lo Real ocultando sus inevitables efectos contrarrestadores: “Él [Descartes] conceptualiza un punto en el que pensar y ser se superponen: cuando el sujeto cartesiano se dice a sí mismo 'estoy pensando', ser y pensar coinciden momentáneamente” (Fink, 1995: 43). El sujeto del código subjetivista se somete a las demandas ajenas que se le hacen e interioriza esta(s) causa(s) como propias. Sin embargo, al hacerlo, el miedo primordial regresa: siempre se ha desviado de esta plantilla y continuará haciéndolo hasta que se tome el tiempo de mirar hacia la oscuridad de donde surgieron sus perversiones. Fink ha descrito este primer proceso como 'pensamiento del ego' por el cual el ego intenta "legitimar los errores garrafales y las declaraciones no intencionales fabricando explicaciones posteriores que concuerdan con la autoimagen ideal" (Fink, 1995: 44). Es en este sentido que podemos concluir que la

metaética humanista, como todo sistema ético positivo, se funda en el orden imaginario.

En suma, el sujeto del código subjetivista busca perpetuamente ocultar las rupturas inevitables en su pensamiento como resultado del error ontológico original respondido por la cuestión metaética del lugar: la coherencia que le otorga su esencia al sujeto se registra como una manifestación del orden imaginario, una formación y mantenibilidad del yo imaginario (yo ideal/ideal del yo), más que como el yo real radicalmente extraño e imposible; –aquí podemos imaginar el Esquema L de Lacan, el eje imaginario de  $a$  a  $a'$  constituye este campo–. Si bien esto no excluye la influencia de lo Real en el pensamiento imaginario y simbólico, funciona, por así decirlo, para ocultar (o reprimir) el trauma de esta pérdida.

En el código subjetivista de base se retiene la creencia en un sujeto ligado a la verdad, pero sólo como una crítica del *telos*<sup>22</sup>. El *telos* de la verdad, la liberación y la dialéctica de la historia, etc., se ve interrumpido por un proceso epistemológico que se engrana hacia la oscuridad del inconsciente. Jacques Lacan, el ejemplar del código subjetivista básico, se apropió de la forma invertida del *cogito* de Descartes como: 'o no estoy pensando o no soy'

---

22 El *telos* (del griego τέλος, 'fin', 'objetivo' o 'propósito' o 'meta') es el fin o propósito, en un sentido bastante restringido utilizado por filósofos como Aristóteles. Es aquello en virtud de lo cual se hace algo. [N. d. T.]

(*Ou je ne pense pas ou je ne suis pas*). La presunción era que el sujeto está constituido por una escisión fundamental entre pensar ('o no estoy pensando') y ser ('o no soy'). El linaje del pensamiento filosófico clásico y tradicional desde Platón (y a través de Aristóteles), así como los fundamentos y sistemas positivos sobre los que se han construido estas tradiciones, han sostenido tradicionalmente la creencia en una conexión inextricable entre las respuestas positivas al lugar y al proceso. Después de la relectura subjetivista de base de Freud, a través de la escritura de Jacques Lacan, uno es capaz de distinguir analíticamente entre varias relaciones potenciales en el lugar y el proceso y, a partir de entonces, incorporar la ausencia o el accidente como la gama completa del propio ser, así como la gama completa de el saber de uno. En el código subjetivista de base, el sujeto se mantiene como el lugar del que se cree que deriva la ética, pero el proceso a través del cual se cree que se filtra esta ética se revierte hacia un discurso constitutivamente abierto en el que el autoconocimiento del sujeto ya no está oculto por las imaginarias identificaciones con causas o esencias ajenas. En cambio, el sujeto asume el lugar del que emanan sus deseos irracionales y ya no está obligado a ceder el paso a sus deseos racionales cotidianos ('ne ce pas céder sur son désir').

En este sentido, el sujeto no se convierte *stricto sensu* en no ser, sino que toma conciencia simbólica del no ser en el seno de su ser. En una palabra, comprende y viene a ocupar

esa escisión entre su formación esencial del yo y los deseos que continuamente cuestionan esta formación. A esto se refería Lacan cuando argumentaba que “[una vez que el sujeto mismo llega a ser, se lo debe a cierto no ser sobre el cual levanta su ser” (Lacan, 1988: 192) y “ser del no ser, es como el yo entra en escena como sujeto que se conjuga con la doble aporía de una verdadera subsistencia que es abolida por su “saber, y por un discurso en el que es la muerte la que sostiene la existencia” (Lacan, [1960] 2006: 679) Esta es precisamente una muerte social que se produce en conjunto con la negación del lugar de uno en cualquier sistema discursivo, porque la destrucción del conocimiento es simultáneamente la destrucción de la ética y la destrucción de la ética solo puede establecerse desde dentro de la fundación del conocimiento; el conocimiento debe ser pensado como el aparato simbólico del lenguaje, o lo que Lacan ha designado como 'conocimiento imaginario' o *connaissance* (Lacan, 1973: 281). ¿No es este el significado detrás de la tesis frecuentemente citada de Freud de que “[un] hombre no debe esforzarse por eliminar sus complejos sino ponerse de acuerdo con ellos, ya que ellos son legítimamente lo que dirige su conducta en este mundo”?

Plantearé mi respuesta a esta pregunta con la siguiente provocación: ¿el retorno de la ética en la filosofía política y social no es también el síntoma de su derrota por el imaginario sistema simbólico del conocimiento? Ponerse de acuerdo con este complejo supone las pasiones mal

dirigidas y confusas del militante cuyas acciones están cargadas de angustia mental y que, por lo tanto, procede con gran desgana y cautela. Este enfoque, lo que se ha acuñado como la 'ética de lo Real', ha sido descrito con gran profundidad por Alenka Zupancic. Zupancic ha argumentado que la ética es paradójica en la medida en que “[e]l corazón de toda ética es algo que [...] no tiene nada que ver con el registro de la ética [...] [Más bien] se refiere a algo que aparece solo en la apariencia del encuentro, como algo que [...] nos sorprende, nos desquicia” (2000: 235). Esto en un principio parece ser un sistema ético materialista radicalmente extraño, pero vuelve a caer en la ética del sujeto receptivo porque es él quien debe realizar el acto ético. Lo Real es aquello que interrumpe el buen funcionamiento del universo ideológico del sujeto y es también lo Real lo que permite que este universo sea reconfigurado por el sistema simbólico (Zupancic, 2000: 235): “[así] la imposibilidad de lo Real no le impide tener un efecto en el ámbito de lo posible” (Zupancic, 2000: 235).

La ética del acto se da a través de la recepción de lo Real por parte del sujeto: “¿actuaré en conformidad [con] lo que me desquició, estaré dispuesto a reformular lo que hasta ahora ha sido el fundamento de mi existencia?” (Zupancic, 2000: 235). Este es también el enfoque defendido por Richard JF Day en su libro *Gramsci is Dead* (2005). Para Day, como para Lacan, la ética de lo Real (o 'política del Acto') es

necesaria para desbaratar la inevitable perpetuación de la política de la demanda:

[C]ada demanda, al anticipar una respuesta, perpetúa estas estructuras, que existen precisamente en anticipación de demandas. Esto conduce a un ciclo de retroalimentación positiva, en el que la profundidad y amplitud cada vez mayores de los aparatos de disciplina y control crean nuevos sitios de antagonismo, que producen nuevas demandas, aumentando así la cantidad y la intensidad de la disciplina y el control. [...] Es en este punto que se requiere una política del acto [o ética de lo Real] (Day, 2005: 89).

Day describe la ética de lo Real como la capacidad del sujeto para “atravesar [...] la fantasía del sistema simbólico”; “Juntar a través de la fantasía en este caso significa renunciar a la expectativa de una respuesta no dominante de las estructuras de dominación” (Day, 2005: 89). Day ha sido uno de los pocos filósofos anarquistas que ha abordado adecuadamente la cuestión metaética del anarquismo. En la medida en que puedo, en este punto, estar de acuerdo con Day es en esa cualidad particular de su ética más concreta, lo que él llama la 'ética de la afinidad', que afirma “una lógica que escapa a la razón, la lógica de la afinidad, [...] [que] involucra otros afectos como la pasión, la estrategia, la retórica y el estilo” (2001: 23). Es esta lógica de la pasión, la retórica y el estilo, como escape de la razón, la que

permanece atada al nodo subjetivista de base tal como lo describo aquí.

En el código materialista se rechazan las concepciones positivas de lugar y se conservan en gran medida las interpretaciones tradicionales del *telos*. Se abandona el sujeto como el lugar del que se deriva la ética pero se piensa que toda ética llega como respuesta a la verdad inherente al fin o al deber. Aunque no deseo entrar en un debate sobre la plausibilidad de la afirmación de que Marx era un consecuencialista, me arriesgaría a ofrecer una interpretación de aspectos de la obra de Marx como la encarnación del código materialista tal como lo describo aquí. En otras palabras, esto debería considerarse como un ejemplo de consecuencialismo, no como un argumento de que la obra de Marx era de hecho consecuencialista. Además, se debe tener en cuenta que Marx no era un ético y las interpretaciones metaéticas de su trabajo se basan principalmente en la interpretación latente más que en la manifiesta. Derek PH Allen, al describir la tendencia utilitarista del consecuencialismo, ha argumentado que:

Marx cree que la revolución social es una meta moralmente justificable porque [...] es una condición necesaria de la libertad general. Entonces, en la medida en que algún acto es causante de la revolución social, es en esa medida y por esa razón moralmente justificable. La declaración [...] es consistente con el utilitarismo (si



'debe' se califica *prima facie*) en caso de que la revolución social sea del interés de alguien. Marx cree que los actos causantes de la revolución social son de interés para el proletariado; en esa medida su posición es compatible con el utilitarismo [y yo añadiría también con el universalismo ético] (1973: 189).

Así, debido a que la cuestión de la ética en los propios escritos de Marx solo ha sido respondida por el contenido latente, por medio del cual podemos llegar a la lectura secuencialista, es difícil infundir a la política marxista obligaciones éticas antiautoritarias consistentes, como muchos intentan hacer hoy, a menos que primero se combine tácticamente el significado del contenido manifiesto con las tendencias antiautoritarias latentes y manifiestas de la filosofía política anarquista. En este caso, el anarquismo rescataría al marxismo de la interpretación autoritaria, consecuencialista. A los efectos de este capítulo será suficiente describir el materialismo como el dogma que se alinea con el conocimiento *a posteriori* de las condiciones materiales revelado a través de concepciones teleológicas de la verdad.

Al respecto, Georg Lukacs proporcionó una adecuada y útil explicación del materialismo dialéctico: “La premisa del materialismo dialéctico es, recordemos: 'No es la conciencia de los hombres [un rechazo del 'lugar'] lo que determina su existencia, sino por el contrario, su existencia social [una

afirmación de 'proceso'] que determina su conciencia.' [...] Solo cuando el núcleo de la existencia se revela [a través de metodologías/procesos valorados por el conocimiento] como un proceso social, puede verse la existencia como el producto, aunque hasta ahora sea el producto inconsciente, de la actividad humana” (Lukacs, 1919: § 5). Lukacs, y muchos otros marxistas, criticaron fuertemente lo que vieron como el individualismo burgués de la ética subjetivista (y, aquí, como Franks, también han fusionado la base subjetivista con el subjetivismo). Pero según algunos de los posanarquistas, la ética materialista alcanza su forma más elevada y potente en el desarrollo del partido de vanguardia. Se dice que el partido de vanguardia tiene el papel astutamente posicionado de generar conocimiento sobre asuntos del contexto actual basado en la trayectoria del movimiento necesario hacia el comunismo, y luego transferir este conocimiento a aquellos que de otro modo carecen de la conciencia adecuada sobre tales asuntos. ¿No es esta una de las posibles interpretaciones de la función de la conciencia falsa o traicionada entre la clase revolucionaria como la predicán los intelectuales marxistas tradicionales llamados ortodoxos, es decir, que valoran ciertas afirmaciones de verdad como de alcance universal mientras consideran otras formas de conocimiento, peyorativamente hablando, como ¿no-saber?

Finalmente, en el código materialista de base, el sujeto como lugar de resistencia ya no se sostiene y un profundo

nihilismo se apodera de la función epistemológica. La verdad se gana mediante reducciones en el conocimiento útil. Mi lectura de la importancia de los desarrollos recientes en el pensamiento comunista nihilista, particularmente los escritos de los hermanos Dupont (escritos bajo los siguientes seudónimos, al menos: Monsieur Dupont, hermano Dupont, y el chico Dupont) es que existe una filosofía materialista de base inherente a su provocación. Quisiera citar extensamente porque creo que el comunismo nihilista no ha recibido la atención que merece:

El pensamiento prorrevolucionario es pensamiento negativo porque critica lo que existe y porque propone una solución que es real sólo en el sentido de que puede ser concebida, dice no a la realidad y sí a lo que no existe [respuesta a la pregunta de lugar]. En esta coyuntura siempre ha habido una separación de caminos en cuanto a qué hacer a continuación, la solución más obvia es intentar algún tipo de transferencia o proyección de la conciencia del medio en la conciencia cotidiana de las masas [este es el problema del partido de vanguardia como consecuencia de la falsa conciencia]. Cuando esta estrategia falla, y para cada generación sucesiva de revolucionarios ha fallado, algún pequeño fragmento del medio ha reconocido el carácter negativo del pensamiento del medio, su incomunicabilidad, y entonces redescubre el nihilismo [una respuesta a la cuestión del proceso]. Esta es la última posición. Sólo

busca no devolver nada, aferrarse a lo negativo, a que quede algo, no atado por los poderes asfixiantes que están en su contra.

Se niega a participar en cualquier término. El fragmento nihilista se apodera del carácter negativo y lo desarrolla en la medida de lo posible dentro de los límites del marco pro-rev contemporáneo. La tendencia nihilista se desarrolla [...] porque reconoce que la única otra opción es volver a la política y la complicidad. [...] El retorno a la positividad irrumpe a cada paso dentro del proyecto negativo; se observa cómo supuestos revolucionarios se lanzan repentinamente a campañas políticas determinadas por los acontecimientos, particularmente durante las elecciones, y que no tienen relación con los valores prorrevolucionarios expresados. [...] ([Estos argumentos han aparecido en la revista anarquista *Freedom* y se originan en los círculos 'anarquistas de lucha de clases', es decir, de aquellos que se imaginan tener la agenda más radical e intransigente). [...] Su análisis está sobrecargado por el pensamiento estratégico [...] [y] el genio inmediatista de resolver problemas específicos planteados (Hermano Dupont, 2004).

Creo que la provocación de Hermano Dupont describe precisamente la apropiación radical de la ética nihilista.

Llevar al límite, el comunismo nihilista es quizás la única filosofía política materialista hoy en la práctica de base.

El nihilismo materialista básico de Georges Bataille se manifiesta en los textos de Dupont. La obra de Bataille representa un profundo nihilismo ético por dos razones. En primer lugar, negó rotundamente todas las nociones positivas de lugar: “[L]a deshumanización profunda de la naturaleza, que involucra el máximo impersonalismo en la explicación de las fuerzas naturales y una cosmología vigorosamente ateológica. [...] Una meticulosidad instintiva con respecto a todos los rastros de la personalidad humana, y el tratamiento de cosas tales como el excremento de la materia; como su parte más innoble, su cuneta” (Land, 1992: xx). A diferencia del sujeto ético en la metaética subjetivista de base, el sujeto como categoría metafísica es un síntoma, más que una solución, a la cuestión del espacio político. En segundo lugar, se opuso firmemente a las respuestas estrictamente positivas a la cuestión del proceso: “Fatalismo despiadado. No hay espacio para decisiones, responsabilidades, acciones, intenciones. Cualquier apelación a las nociones de libertad humana desacredita a un filósofo más allá de la mejora” (Land, 1992: xx). A diferencia del acto ético en la metaética subjetivista de base, las decisiones del sujeto son intrascendentes: el mejor enfoque es ninguno en absoluto. Esta es una forma de nihilismo que pone a prueba los límites de la ética [Nick Land ha argumentado que el nihilismo de Bataille es un rechazo

total de la ética, (cf., Land, 1992: xx), aquí, diría que es más bien una proclamación de una ética de segundo orden] mientras rechazo el *telos* de la ética consecuencialista: “El nihilismo es la pérdida de esta meta, la anulación del fin del hombre, la reversión de todo el trabajo a la basura. Es en este sentido que la historia es abortada por el cero” (Land, 1992: xx). El nihilismo es, por tanto, la fundación de una política del fracaso en un espacio de vacío. El nihilismo de Bataille implica la pérdida tanto del sujeto político como del proyecto político. Exploraré la ética paradójica de Bataille en otra sección de este ensayo, por ahora será suficiente situar la obra de Bataille firmemente dentro de la respuesta materialista de base al cuestionamiento metaético. ¿No podemos sugerir, al menos, ya que tal vez está en la mente de todos los metaéticos contemporáneos y, sin embargo, rara vez se lleva a cabo (Wood, 1996: 221–3), que el nihilismo de Bataille es metaética propiamente dicha?, ¿que es la respuesta más plena a la negación del lugar y del proceso dentro del marco metaético? Si vamos a suscribirnos a las corrientes nihilistas dentro de la filosofía metaética contemporánea (y le recordaré al lector que Wood ha argumentado que aquí es donde están hoy los metaéticos contemporáneos), también podemos sugerir que el discurso materialista de base es un rechazo de toda la gama de fundamentos y sistemas positivos.

## Anarquismo, la tradición latente

He estado insinuando que podemos dividir aún más cada una de las dos áreas de la filosofía metaética en subtipos manifiestos y latentes, proporcionando así otra dimensión de posibilidad con la que describir los diversos paradigmas de la filosofía anarquista. Podemos distinguir entre lo explícito (por lo que lo que uno considera explícito en un texto también se considera que se aproxima a la lectura objetiva al sustraer las intenciones no declaradas del autor y el contexto dentro del cual el autor ha escrito. Mi objetivo es describir lo literal) y los elementos implícitos (lo que se entiende como implícito también se cree que está rozando las intenciones o los deseos del autor a través de una negación del contenido manifiesto o bien a través de una interpretación de temas evidentes a través de representaciones colectivas de textos) elementos del texto con respecto a cuestiones de lugar y proceso. Cabe señalar que al invocar el concepto de intencionalidad no pretendo generar una alianza con las metodologías hermenéuticas. Mi creencia es que el hermeneutismo, al menos emblemático, en los escritos de Paul Ricoeur (cf., Ricoeur, 1981) y Quentin Skinner (cf., Skinner, 1989), se basa en la fe en el diálogo fluido entre dos *cogitos*. Es decir, el hermeneutismo implica una creencia en algún nivel de que el mensaje M llega al participante B desde el participante A

en una forma inalterada. Además, el mensaje lleva consigo las intenciones y el contexto de la transmisión original (como algo en M más que M). Sin embargo, el linaje de la filosofía continental, comenzando por lo menos con Bataille hasta Lacan, asume precisamente lo contrario (para más información ver, por ejemplo, el trabajo de Frank & Bowtie sobre hermeneutismo en el trabajo de Jacques Lacan, 1997: 97–122). El contenido latente se revela como la consistencia detectable, en lugar de la intencionalidad explicable, el contexto objetivo o el significado objetivo, dentro del residuo del contenido manifiesto (Neuendorf, 2002: 5). Otra forma de pensar la dicotomía manifiesto/latente proviene de Gray & Densten y Hair et al: Gray & Densten han definido el contenido manifiesto como “elementos [dentro de un texto] que están físicamente presentes y son contables” (trayendo a la mente metodologías cuantitativas en sociología) (Gray y Densten, 1998: 420). Cabello et al. han descrito el contenido latente como “[contenidos que] no pueden ser medidos directamente, pero pueden ser representados o medidos por uno o más [...] indicadores” (trayendo a la mente metodologías cualitativas en sociología) (Hair et al. citado en Berg, 2001: 148). Cada definición se aplica a la interpretación de documentos textuales, pero tiene cierta deuda con los métodos psicoanalíticos desarrollados originalmente por Freud.

Freud estaba principalmente interesado en el análisis del contenido manifiesto de los sueños trabajando a través del



marco inestable implicaciones de determinaciones latentes, los pensamientos oníricos:

Todos los sueños de la misma noche pertenecen, en cuanto a su contenido, al mismo todo; su división en varias partes, su agrupación y número, están todos llenos de significado y pueden ser considerados como piezas de información sobre los pensamientos oníricos latentes. En la interpretación de sueños que constan de varias secciones principales, o de sueños pertenecientes a la misma noche, no debemos pasar por alto la posibilidad de que estos diferentes sueños sucesivos signifiquen la misma cosa, expresando los mismos impulsos en material diferente. Que uno de estos sueños homólogos que viene primero en el tiempo suele ser el más distorsionado y el más tímido, mientras que el sueño siguiente es más audaz y distintivo (1961: 216–217).

Los temas que emergen de los “sueños sucesivos” se refieren directamente a los pensamientos oníricos latentes, mientras que el contenido manifiesto del sueño se refiere a las “piezas de información” individuales. Cuando el contenido manifiesto se agrupa de esta manera, aporta un significado “más audaz y más distintivo” a los sueños particulares anteriores. Los escritos de Freud confirmaron en ocasiones la negación del carácter evasivo y elusivo inherente a los pensamientos del contenido latente en el

trabajo onírico manifiesto, como parece sugerir el siguiente pasaje:

Ahora, sin embargo, se me presenta un nuevo estado de cosas. El afecto en el sueño no pertenece al contenido latente, a los pensamientos detrás del sueño; se opone a este contenido; está calculado para ocultar el conocimiento transmitido por la interpretación. Probablemente esta sea precisamente su función. Recuerdo con qué desgana asumí la interpretación, cuánto traté de posponerla y cómo declaré que el sueño era un disparate. [...] No tiene valor informativo [...] (Freud, 1961: 99).

Así, el contenido latente del sueño proporciona el ímpetu elusivo para los elementos manifiestos del sueño; es, por así decirlo, el motor del sueño, su fundamento y sistema. Para proporcionar un ejemplo claro con respecto al énfasis anarquista en el lugar del poder, sugeriría la siguiente conjetura como resumen cuantitativo de innumerables textos anarquistas particulares: "Los anarquistas están en contra del Estado, el Patriarcado y la Iglesia porque la representación y el poder son un marco inadecuado para la vida cotidiana». La mayoría de las veces, uno encuentra variantes de esta expresión en las publicaciones de base del anarquismo contemporáneo más que en la fuente teórica de la que se originan sus acciones, pero esto no resta valor a mi punto general

Es cierto que la afirmación anterior me resulta fácil porque se refiere a las estructuras típicas contra las que se posicionan la mayoría de los anarquistas. Pero la pregunta debe hacerse, siguiendo a Saul Newman: “¿Por qué cuando a alguien se le pide que hable sobre política radical hoy en día, inevitablemente se refiere a esta misma lista cansada y vieja de luchas e identidades? ¿Por qué somos tan poco imaginativos políticamente que no podemos pensar fuera de los términos de esta 'lista de la compra' de opresiones?”. ([2001] 2007: 171). En Lacaneso, de lo que se trata es precisamente del paso de 'síntoma' a 'sinthome'. La cuestión del contenido latente se plantea a este respecto porque, a pesar de la claridad del contenido manifiesto dentro de los textos originales en cuestión, los anarquistas particulares continúan restringiendo sus análisis del poder a la realización de luchas e identidades concretas que se recuperan en los imaginarios de interpretación crítica radical. Este enfoque ciertamente manifiesta en la práctica lo que antes se convirtió en una fuerza negativa en el texto filosófico latente, pero no imita en la práctica lo que se practicaba en la teoría, de modo que la práctica misma podría considerarse como un síntoma manifiesto de una función latente.

Ciertamente, puedo decir en este punto que el proceso negativo reflejado en lo que puede llegar a considerarse como textos nihilistas clave deben considerarse prácticas en el nivel del discurso en lugar de especulaciones de salón

sobre la vida, separadas de la relevancia práctica. Aquí, la negación del discurso manifiesto puede ser pensada como una práctica, pero no podemos decir lo contrario: que la práctica de la recreación intemporal del discurso manifiesto puede ser pensada como negación. La tradición anarquista, tomada en su totalidad, trasciende estas prescripciones limitadas, identificando muy a menudo estas manifestaciones de práctica limitada como síntomas de un *ethos* más amplio inherente al pensamiento y la práctica anarquista pero no reducible a ellos.

Se ha puesto bastante de moda en algunos círculos anarquistas defender un anarquismo arraigado en la práctica y posteriormente declarar que toda la tradición anarquista se derrumba en torno a este principio. Pero esto me parece profundamente miope: el anarquismo no puede reducirse a un ensamblaje de prácticas y/o ideas, sino que ha llegado a encarnar la tensión entre y contra estos dos polos. Muy a menudo, los anarquistas han extraído las valiosas ideas implícitas en determinadas prácticas y han explorado sus implicaciones para la filosofía. Por otro lado, los anarquistas también han fundado una práctica de la filosofía y han llamado a ésta 'acción directa en el nivel de pensamiento'. Por ejemplo, Alejandro de Acosta ha argumentado que ha habido una tendencia no descubierta dentro de la filosofía anarquista tradicional:

Los filósofos aluden a las prácticas anarquistas; los filósofos aluden a los teóricos anarquistas; los anarquistas aluden a los filósofos [...] Lo que falta en este esquema, observo con interés, es que haya anarquistas aludiendo a la práctica filosófica (Alejandro de Acosta, en Rouselle & Evren, 2011: 117).

En cualquier caso, el enunciado manifiesto concreto en mi ejemplo es que el Estado (y me inclino a calificar esto también como el Estamento) *es un marco ilegítimo para la ética*, pero ahora podemos llegar a la definición latente del anarquismo como una actitud de hostilidad frente a la representación y el poder (o bien, como en las variantes materialistas de base, la an-arquía profundamente negativa que interviene sin cesar en la política de la representación). Tras la sustracción del contenido manifiesto llegamos al contenido latente: 'Los anarquistas están contra el Estado, el Patriarcado y la Iglesia, porque consideran que la representación y el poder son un marco inadecuado para la vida política'. ¿No es esto precisamente una ética de lo real y, de hecho, el psicoanálisis lacaniano como travesía de la fantasía? El problema entonces se convierte en: ¿cómo podemos estar en contra de la representación y el poder sin caer al servicio de la representación y el poder? La respuesta es paradójica.

Jesse Cohn ha distinguido analíticamente entre declaraciones anarquistas "típicas" y "esenciales". 'Los

anarquistas están en contra de la representación y el poder', esto se alinea con la definición de lo esencial de Cohn:

Cuando digo típico, me refiero al anarquismo como un hecho material de la historia, cuando digo esencial, me refiero al anarquismo como una idea. La esencia es una abstracción del hecho material, una generalización sobre qué es lo que une a los anarquistas a lo largo de diferentes períodos históricos en una tradición anarquista, sobre las formas en que los anarquistas individuales conscientes se han identificado (diacrónicamente) con el movimiento histórico, así como (sincrónicamente) con su cohorte viva (Cohn, 2006: 15).

Creo que el modelo de Cohn (típico/esencial) es algo inferior al de Freud (manifiesto/latente) porque impide el descubrimiento de ciertas tendencias y filosofías anarquistas clave, entre las que se incluyen, sobre todo, Max Stirner y los herederos de la tradición del marco inestable anarquista egoísta (Renzo Novatore, Zo d'Axa, Bruno Filippi, entre otros) que siempre se han mantenido en la periferia del pensamiento anarquista tradicional, desafiando sus presupuestos más básicos. Siempre se ha tenido la sensación de que estos pensadores eran anarquistas, pero ha sido difícil integrarlos en el lenguaje tradicional del anarquismo<sup>23</sup>. Por lo tanto, existe una ambigüedad entre la

---

23 Véase la discusión de Jason McQuinn sobre Stirner en *Anarchy: A Journal of Desire Armed*: “El rechazo absoluto de Stirner a cualquier y todas las formas de esclavitud ha sido una fuente perenne de vergüenza para los

mayoría de los eruditos anarquistas en cuanto a su lugar en el linaje o canon. Me gustaría incluirlos en el linaje en lugar de excluirlos porque creo que su inclusión invita a nuevas formas de concebir las viejas ideas<sup>24</sup>. En conjunto, el anarquismo como tradición, se ha referido a este impulso ético latente contra la representación y el poder. Como ha dicho Jesse Cohn, [E]l movimiento anarquista histórico presentó un programa socialista para la transformación política que se distingue de las variedades reformistas y marxistas del socialismo por su compromiso principal con la ética, [como] se expresa [por]: 1) una oposición moral a todas las formas de dominación y jerarquía (particularmente como se encarnan en las instituciones del capitalismo y el Estado, pero también como se manifiestan en otras instituciones, por ejemplo, la familia, y en otras relaciones, etc., las de la ciudad y el campo o el imperio y la

---

aspirantes a moralistas anarquistas, ideólogos y políticos de todas las tendencias (especialmente los izquierdistas, pero también los individualistas y otros). Al reconocer clara y abiertamente que cada individuo único siempre toma sus propias decisiones y no puede evitar las opciones de dominio propio o autoalienación y esclavitud que se presentan en cada momento, Stirner expone escandalosamente todos los intentos no solo de los reaccionarios, sino también de los autoproclamados radicales. y supuestos anarquistas para recuperar la rebeldía y encauzarla de nuevo hacia nuevas formas de alienación y esclavización” (McQuinn, 2010).

24 [Revisión: me gustaría excluirlos en lugar de incluirlos, porque su exclusión excluye aún más la posibilidad de su recuperación. Véase, por ejemplo, mi próxima reseña del libro editado por Saul Newman, Max Stirner, con The Journal for the Study of Radicalism, 2012, vol. 6., n.º 2]

colonia) y, 2) una especial preocupación por la coherencia de medios y fines [un rechazo del *telos*] (Cohn, 2006: 14).

Cohn ha descrito estratégicamente una ética que está fuera del síntoma manifiesto, pero también ha incluido encarnaciones manifiestas y particulares de esta ética como ejemplo (es decir, 'particularmente como encarnada en las instituciones del capitalismo y el Estado', etc.). Tradicionalmente, los anarquistas se han visto obligados a proporcionar ejemplos concretos para evitar el efecto de distanciamiento de la teoría. Pero, ¿no es la concreción de la ética de Cohn la distancia real? Al inscribir una lista de luchas e identidades, ¿no se reduce el campo de juego de la política? Uno por lo tanto, debe buscar permanecer consistente con la fuerza latente más que con la estructura manifiesta de la ética anarquista, porque hay una negatividad que está en el centro mismo de la tradición anarquista. Esta negatividad es similar a la que analiza el metaético John L. Mackie:

[L]o que he llamado escepticismo moral es una doctrina negativa, no positiva: dice lo que no hay, no lo que hay.

Dice que no existen entidades o relaciones de cierto tipo, valores objetivos o requisitos, que mucha gente ha creído que existen. Si [esta] posición va a ser del todo plausible, [debe] dar alguna explicación de cómo otras personas han caído en lo que [considera] como un error,



y esta explicación tendrá que incluir algunas sugerencias positivas acerca de cómo los valores no logran ser el objetivo, sobre lo que se ha confundido con, o ha llevado a falsas creencias sobre los valores objetivos. Pero esto será un desarrollo de [la] teoría, no su núcleo: su núcleo es la negación (Mackie, 1977: 17–8).

El anarquismo es principalmente una tradición ética disfrazada por muchos de sus síntomas manifiestos y el desarrollo de su teoría debe distinguirse de una elaboración, por paradójica que sea, de su estructura ética. Esta tesis (que el anarquismo es primordial sobre la ética) ha sido planteada de muchas maneras (y rara vez explorada) por muchos intelectuales anarquistas, incluido, de manera más pertinente, David Graeber, quien ha argumentado que, como lo ha dicho Simon Critchley, "El marxismo es típicamente un discurso teórico o analítico sobre la estrategia revolucionaria, mientras que el anarquismo puede entenderse como un discurso ético sobre la práctica revolucionaria" (2008: 125). Por lo tanto, se hace evidente que la identidad anarquista, y también la subjetividad anarquista, depende, en primer lugar, de su compromiso con la ética y, por lo tanto, todas las variantes del anarquismo deben demostrar en la mayor medida posible que se han mantenido fieles a este ethos. La tarea ética puesta ante los anarquistas es la de descubrir nuevamente el impulso latente en el contenido manifiesto (una empresa cuestionable, si puedo decirlo, ya que esto subordina el

atributo único del anarquismo a una teoría y restringe el enfoque a la lógica del deseo; esto es lo que los analistas anglófonos llamaban el 'discurso del analista') o bien, retrocediendo, rechazando la premisa de que la política radical depende esencialmente de caricaturas de ontología o epistemología en las que se exagera la Verdad y el no ser para sostener ciertos efectos políticos. La alternativa es simplemente no ofrecer nada y fallar en esta tarea (en Lacanese, este es un movimiento del deseo a la pulsión).

## **Anarquía a través de tres discursos**

La Tabla 2.0 describe los vínculos conceptuales entre los tres cuerpos de pensamiento que he mencionado hasta aquí y que continuaré describiendo en el ensayo restante:

Tabla 2.0. Lugar y proceso a través de tres discursos

Código ético	Lugar	Proceso
Anarquismo clásico subjetivista	+	+
Posanarquismo subjetivista de base	+	-
Marxismo clásico materialista	-	+

Materialismo de base Georges Bataille	-	-
--	---	---

Leyendo desde la matriz vertical, dentro de la filosofía anarquista tradicional manifiesta, se piensa que la ética deriva de la subjetividad de aquellos que buscan desmantelar una selección limitada de aparatos de poder (el Estado, la Iglesia, el Patriarcado, etc.), desde un lugar externo de resistencia (Humanidad, Hermandad, Proletariado, etc.), como el deseo latente de desmantelar todos los sistemas de representación y poder (Newman, 2004: 107–26). Políticas de oposición de este tipo tienden a asumir las características del discurso histérico que, comparten una cierta legitimación para la racionalización del discurso del jefe (maestro) (al proporcionar un impulso para el conocimiento en la universidad), puede decirse que sostienen el discurso del jefe. Como ha dicho Bruce Fink:

[L]o histérico va hacia el maestro y le exige que muestre sus dotes, pruebe su temple produciendo algo serio en el camino del conocimiento [...] Lacan [...] sugiere aquí que [el] histérico se excita con el conocimiento. El conocimiento es tal vez erotizado en mayor medida en el discurso de la histeria que en otras partes. En el discurso del maestro, el conocimiento se valora sólo en la medida en que puede producir otra

cosa, sólo en la medida en que puede ponerse a trabajar para el jefe (maestro); sin embargo, el conocimiento mismo permanece inaccesible para el jefe (maestro). En el discurso universitario, el conocimiento no es tanto un fin en sí mismo como aquello que justifica la propia existencia y actividad del académico. [La] histeria proporciona así una configuración única con respecto al conocimiento (1995: 133).

Queda pues el problema persistente de las concepciones positivas de proceso en el discurso histórico hasta tal punto que el problema del *telos* empieza a asomar de nuevo la cabeza. No es para vencer o transgredir al jefe (encarnado en el Estado, el Patriarca, etc.), que el sujeto de la histeria provoca al amo donde este falla (es decir, en el saber del amo), sino precisamente para mantener una distancia de la responsabilidad que el sujeto tiene que vencer o transgredir –el problema del amo es demasiado difícil de superar para el histórico. Jacques Lacan, dando una conferencia a los estudiantes revolucionarios de París en mayo de 1968, dijo lo siguiente: “Las aspiraciones revolucionarias tienen una sola posibilidad: terminar siempre en el discurso del maestro. La experiencia lo ha demostrado. A lo que aspiran ustedes como revolucionarios es a un jefe o maestro. ¡Tendrán uno! (Lacan en Julien, 1994: 64). Si se tratara simplemente de oponerse a cualquiera de estos nodos independientes de poder desde el punto de vista de cualquier número de identidades, entonces la subjetividad

anarquista manifiesta sería también la subjetividad de aquello a lo que se opone.

Los histéricos, como argumenta Bruce Fink, “se excitan con el conocimiento” (1995: 133), tienen la intención de “empujar al jefe (maestro), encarnado en [el Estado, la Iglesia, el Patriarca, etc.], hasta el punto en que (ellos) pueden encontrar lo que falta en el conocimiento del maestro” (Fink, 1995: 134). El histérico retiene así la respuesta tradicional a la cuestión del lugar, en el sentido de que el sujeto adopta, lo que Lacan ha descrito como 'falso ser', una fantasía de ser que es una imagen que se le otorga a través de su servicio al deseo del jefe (amo), así como la respuesta tradicional a la cuestión del proceso, en el sentido de que el sujeto no se ha reconciliado con lo que le falta a su propio conocimiento o deseos: “[El] histérico mantiene la primacía de la división subjetiva, la contradicción entre consciente e inconsciente, y de ahí la naturaleza conflictiva, o autocontradictoria, del deseo mismo” (Finks, 1995: 133). Por lo tanto, el sujeto solo ha pospuesto en lugar de aceptar los efectos traumatizantes que resultan de la ruptura inevitable de la frágil formación del yo imaginario.

Todd May define aún más el problema manifiesto del anarquismo:

[Dentro de la tradición anarquista, el concepto de política y el campo político es más amplio de lo que es dentro del marxismo o del liberalismo [...] Para Bakunin,

los dos arreglos de poder fundamentales contra los que se luchaba (junto con el capitalismo) eran, como su obra principal indica, el Estado y la Iglesia [...] A estos, los anarquistas posteriores han agregado los gerentes de planta, el patriarcado y la institución del matrimonio, las prisiones, la psicoterapia y una miríada de otras opresiones (Todd May, 1989: 168–9).

Sin duda, hay momentos en los que uno lee a Bakunin con atención a las manifestaciones particulares de su ética, como en el caso de sus escritos sobre el Estado y la Iglesia: “[la Iglesia, en la autoridad de todos los sacerdotes y la mayoría de los políticos, es esencial para el debido cuidado de los hijos del pueblo; y el Estado es indispensable, a su juicio, para el adecuado mantenimiento de la paz, el orden y la justicia [...] [y] los doctrinarios de todas las escuelas exclaman a coro: 'sin Iglesia ni Gobierno, el progreso y la civilización son imposibles ’” (Bakunin, 1867/1871). Pero también hay momentos en que la lectura latente de la tradición se ha manifestado más claramente como un impulso que actúa a través del contenido manifiesto de los textos anarquistas tradicionales. Como he escrito en otro lugar, a veces la fuerza latente destella como un relámpago a través del lenguaje manifiesto. Lo vislumbramos el tiempo suficiente para preguntarnos si, debajo de todas las apariencias, hay un agente secreto entre nosotros.

Debe decirse que algunos posanarquistas, como Reiner Schurmann y Daniel Colson, hasta ahora han fusionado lo explícito con lo implícito, incluso cuando, en escritos selectos, la representación y el poder están en el centro de la discusión (como en muchos de los escritos de Bakunin). Colson, por ejemplo, ha argumentado que la subjetividad anarquista siempre se ha distinguido de la subjetividad modern(ista) de la siguiente manera:

[E]l sujeto moderno es unificado, continuo y homogéneo. Existe en una sola forma, duplicada por tantas copias como individuos. Por el contrario, el sujeto anarquista es múltiple, cambiante y heterogéneo. Sus formas varían constantemente en tamaño y calidad. La mayoría de las veces es colectiva incluso cuando es individual, y considera al individuo, en el sentido común, como una figura en gran parte ilusoria en sus muchas metamorfosis (Colson, 1996).

La lectura de Colson, al igual que la de Schurmann, proviene de una mezcla de ética anarquista con fuentes externas, incluidos Heidegger, Kierkegaard, Bruno Latour, etc. Al buscar descubrir el impulso anarquista implícito inherente a estas obras exteriores, atribuye erróneamente el impulso antiautoritario latente del anarquismo como el manifiesto más prominente, ofuscando así la distinción entre lo latente y lo manifiesto. Este problema, creo, tiene que ver con situar el pensamiento anarquista tradicional

fuera de los confines del pensamiento moderno, especialmente con respecto a su respuesta tradicional a la cuestión del lugar y el proceso. La modernidad, que se entiende con mayor precisión como un paradigma de pensamiento que se distingue del modernismo como un contramovimiento en el pensamiento, implica que también hay un anarquismo moderno y este es el problema que tiene Colson en su teoría. Hay una forma de anarquismo que responde de diversas formas al paradigma de la modernidad y luego están los que parten de las presunciones inherentes al paradigma moderno. Schurmann también se equivocó en su descripción de la subjetividad anarquista foucaultiana, pero al hacerlo describió bastante bien cómo podría comenzar a ser un marco metaético derivado de los deseos anarquistas latentes:

Foucault se ha constituido a sí mismo como sujeto anarquista al desplazar las líneas fronterizas tácitamente dadas por sentadas, como entre lo normal y lo patológico o entre inocente y culpable. Su anarquismo a través de la intervención discursiva habla de lo que es posible hoy, pero no de lo que es obligatorio; no un 'debería'. “La búsqueda de una forma de moralidad aceptable para todos en el sentido de que todos tendrían que someterse a ella me parece catastrófica” (Schurmann, 1985: 546).



Si bien el énfasis ha estado en el individuo como actor ético, como lo expresó Todd May, aquí yace el *a priori* del anarquismo tradicional: la confianza en el individuo [...], el anarquismo se ha fundado, [desde] su inicio, en una fe en el individuo para realizar moral y eficazmente su poder de decisión” (May, 1989: 172) –esta ética subjetivista (que, irónicamente, May no acaba refrendando en su libro) ha llegado al precio de una gran contradicción:

En el anarquismo, como hemos visto, hay una antítesis esencial entre el lugar puro e incontaminado de la resistencia –constituido por la subjetividad humana esencial y la sociedad humana natural– y el lugar del poder [...] La lógica maniquea es, por tanto, la lógica del lugar: debe haber un lugar esencial de poder y un lugar esencial de resistencia [...] ¿No podemos ver, entonces, que en el discurso anarquista el Estado es esencial para la existencia del sujeto revolucionario, así como el sujeto revolucionario es esencial para la existencia del Estado? [...] La pureza de la identidad revolucionaria sólo se define en contraste con la impureza del poder político (Newman, 2007: 47–8).<sup>25</sup>

Se hace evidente que el lugar implícito del que se cree que deriva la ética en la filosofía anarquista tradicional se refiere también al lugar explícito del que se piensa que la ética

---

25 Debo decir que esto no es necesariamente cierto para los “movimientos sociales más nuevos” (Day, 2005).

deriva en gran parte de la filosofía posanarquista: cada uno comparte una elaboración de la ética como lugar y cada uno presupone un rechazo ético de la esencia o identidad como representación o autoridad; es decir, cada uno rechaza el esencialismo ontológico. En este sentido, los anarquistas tradicionales entendieron que, en algún nivel, estaban en contra del poder y la representación, pero rara vez lo expresaron fuera del marco estrecho de un conjunto limitado de derivados utilizando los conjuntos de herramientas epistemológicas y ontológicas del paradigma sociohistórico dado. Por otro lado, es dentro de la lectura latente del lugar en la literatura posanarquista donde se ha afianzado una reescritura de la ontología manifiesta del anarquismo tradicional: una reconstitución del lugar como constitutivamente vacío.

La contribución de Georges Bataille ha sido la de extender la lectura latente, aun manteniéndose fiel a su potencialidad, hacia una concepción radical del ser como no-ser que persevera en lo que su filosofía se proponía. Bataille no podía ser más explícito en este punto, su objetivo era describir los principios del no lugar fuera del marco del sujeto a través de su reescritura de la filosofía materialista. Bataille argumentó que “[cuando la palabra materialismo se utiliza, es hora de designar la interpretación directa, excluyendo todo el idealismo de los fenómenos en bruto, y no un sistema fundado en los elementos fragmentarios de un análisis ideológico, elaborado bajo el signo de las

relaciones religiosas” (1985: 16). Bataille quería un materialismo que permaneciera desquiciado de todos los sistemas idealistas, un materialismo indescriptible que siempre estuviera fuera de alcance, y nunca fuera revelado en las epistemologías de la filosofía. Así, a través de Bataille no sólo rechazamos el problema del esencialismo ontológico, como hacemos tras la intervención posanarquista, sino también el problema del fundacionalismo epistemológico.

Es en el nivel del proceso, que las nociones éticas de lugar se codifican retroactivamente con significado. Por ejemplo, dentro de la esfera latente del lugar en la filosofía posanarquista (que en realidad no es otra cosa que el 'post-' o el 'meta-' mismo), el proceso latente de lo que, en aras de la utilidad, llamaré heterogeneidad (un término utilizado por Bataille; este término se desarrollará más en una próxima sección), se introduce para combatir la homogeneidad de la subjetividad maniquea tradicional. Dentro de los códigos de la filosofía anarquista tradicional, se encuentra un compromiso negativo latente para combatir todas las formas de poder y representación, incluido el poder sobre la movilidad encerrado en la noción aislada de lugar. Sin embargo, las descripciones de lugar manifiesto en la filosofía anarquista tradicional han prefigurado un movimiento de homogeneidad en el concepto de lugar. Los posanarquistas han corregido esto al implicar y promulgar el principio de heterogeneidad de

varias maneras y, al hacerlo, ajustándose al proceso descrito por Georges Bataille. De esta manera, tanto el anarquismo tradicional como el posanarquismo parecen ser discursos metaéticos desequilibrados (cada uno de ellos desequilibrado en los extremos opuestos de la alineación entre los ejes de lugar y proceso). La filosofía de Georges Bataille, por otro lado, logra un equilibrio y cumple retroactivamente el mandato ético latente inherente al anarquismo tradicional. La filosofía de Bataille llena la fila que obviamente falta en mi elaboración de la relación entre lugar y proceso.

Recientemente, Benjamin Franks ha argumentado que, dentro de la metaética anarquista, ha habido tendencias en competencia entre anarquismos "individualistas o 'filosóficos' [que] a menudo se basan en teorías deontológicas, que privilegian un discurso de 'derechos' y 'autonomía individual' [y] los anarquismos sociales [que] a menudo son consecuencialistas [...] y, por lo tanto, priorizan los buenos resultados sociales, o prefigurativos [...] y, como tales, son más consistentes con la ética de la virtud basada en la práctica" (2008b: 135).<sup>26</sup>

---

26 Al explorar esta distinción, parece como si Franks sólo hubiera replanteado la problemática explicación del 'estilo de vida versus el 'anarquismo social' que Bob Black ha criticado en su libro *Anarchy After Leftism* (1997) y también en su libro más reciente *Nightmare of Reason* (2010).

Aquí, como mi respuesta preliminar, hay otras dos opciones: (1) una ética del subjetivismo básico, en oposición a un modelo puramente subjetivista, y (2) una ética del materialismo básico, en oposición a un modelo puramente materialista. En lugar de seleccionar una sobre la otra, aunque sostengo que el último es la realización de la ética inherente al primero, me gustaría permanecer indeciso entre los dos.

“La Ética”, dijo John D. Caputo, “entrega mapas que nos hacen creer que el camino está terminado y hay supercarreteras en el camino” (Caputo, 1993: 4). Ahora estoy tentado de cambiar la línea de Caputo a esta: 'La ética produce el ser donde hay una negación del no ser, y luego reparte mapas discursivos que nos llevan a creer que el camino al cielo está terminado y que hay supercarreteras a lo largo del mismo'. Caputo continuó: “La deconstrucción advierte que el camino aún está en construcción, que hay voladuras y peligro de caída de rocas” (Caputo, 1993: 4): la tradición anarquista advierte que no hay camino, solo pantano y una naturaleza humana salvaje. Massimo Passamani, un anarquista insurreccional, resaltó este punto: “Frente a un mundo que presenta la ética como el espacio de la autoridad y la ley, creo que no hay dimensión ética excepto en la revuelta, en el riesgo, en el sueño” (Passamani, [2010]). El anarquismo, como ética de lo real, rechaza los sueños de los otros imaginarios y, al hacerlo, rechaza todas las concepciones positivas de la ética. El posanarquismo es

la manifestación de una negación que el anarquismo tradicional puso en marcha mucho antes como metaética. El posanarquismo es la realización de este rechazo metaético de los discursos éticos en la filosofía anarquista tradicional.

Al escribir esto, vuelvo a un artículo titulado “Sobre la metaética: una ensoñación” (1996) de un conocido metaético llamado Francis Sparshott. Sparshott atribuyó una relación kuhniana al desarrollo de los fundamentos y sistemas metaéticos: “un período de confusión [en el que] la ciencia normal [es] desplazada por la ciencia revolucionaria, en el que uno o todos los elementos del antiguo consenso son rechazados a favor de nuevos reclamantes; y esta ciencia revolucionaria, si logra ganar aceptación, se endurece en un nuevo paradigma dentro del cual se establece un nuevo tipo de ciencia normal” (Sparshott, 1996: 35). Podemos decir que el anarquismo tradicional como filosofía manifiesta es la ciencia normal del anarquismo mientras que el posanarquismo es la ciencia revolucionaria que nunca se asienta. Sólo con la separación del post-anarquismo del anarquismo clásico se ha abierto la posibilidad del matrimonio y ha sido posible el asentamiento del posanarquismo en el anarquismo clásico. Además, sólo con este matrimonio posterior del posanarquismo y el anarquismo clásico es posible el desplazamiento del matrimonio y la inauguración del nuevo posanarquismo: el pospost-anarquismo como posanarquismo.

Sparshott continuó: “Los paradigmas nuevos y viejos son estrictamente inconmensurables, en el sentido de que ninguno acepta los estándares por los cuales el otro lo condenaría; pero el desplazamiento histórico es irreversible, ya que las fuerzas que hicieron triunfar la revolución como ciencia deben ser reales, aunque ningún paradigma pueda contenerlas” (Sparshott, 1996: 35). Estrictamente hablando, estos son los efectos de lo que he llamado anarquía, el tema elusivo de la filosofía anarquista después del posanarquismo. Sin embargo, el objetivo de Sparshott era traducir la teoría kuhniana en una metáfora filosófica de la novedad: “La filosofía pública o radical ataca todo lo que pueda parecer un problema intelectual apremiante sin una consideración sistemática de lo que están haciendo los departamentos de filosofía, incluidas las convenciones académicas sobre lo radical” (Sparshott, 1996: 35). Aquí estoy tentado de describir el posanarquismo como un ataque al sistema de conocimiento que es a la vez la racionalización de la voluntad del jefe (maestro) desde fuera de la academia y también el imperativo de la racionalización del maestro a través de la producción de conocimiento desde dentro de la academia. El modelo de Sparshott constituye una ruptura con la epistemología como tal y pone en marcha un sistema radical de no-saber. El problema de la racionalización constituye un rechazo del deseo como fuerza irracional de la especie, una traición a la fuente fundamental; cualquier movimiento ético es al final ilusorio, una fantasía, al igual que “una revolución científica al final

es exitosa o ilusoria, al igual que una revolución política descubre que tiene que hacerse cargo o reemplazar la burocracia existente y de alguna manera hacer todo o la mayor parte de lo que hizo” (Sparshott, 1996: 36).

Es en este sentido que el posanarquismo es 'insurreccional' más que 'revolucionario'. Por revolucionario, me refiero a las revoluciones políticas más que a las revoluciones epistemológicas. Stirner describió la diferencia entre insurrección y revolución:

Revolución e insurrección no deben ser consideradas como sinónimos. La primera consiste en un vuelco de las condiciones o estatus establecido, del Estado o de la sociedad, y es por tanto un acto político o social; la última tiene ciertamente como consecuencia ineludible una transformación de las circunstancias, pero no parte de ellas sino del descontento de los hombres consigo mismos [...] La Revolución apunta a nuevos arreglos; la insurrección nos lleva no a dejarnos arreglar, sino a arreglarnos, y no pone esperanzas brillantes en las 'instituciones' (Stirner, 1907).

El problema es la reproducción en forma aún más pura de la alienación de la especie a manos de cualquier número de manifestaciones particulares de poder. Al servir a la academia, uno corre el riesgo de alimentarla precisamente con lo que simultáneamente rechaza e interioriza como su sustento:



La filosofía no tiene justificación a menos que sea la 'búsqueda de la sabiduría', la constante rectificación del entendimiento y la eliminación de fuentes sistemáticas de error. La filosofía 'normal' admite la posibilidad de la filosofía 'revolucionaria' no sólo en principio sino como su parte más fundamental; cualquier cosa que proponga una filosofía radical resulta ser algo que la disciplina académica simplemente ha dejado en suspenso, en lugar de rechazar. Sin embargo, como en la mayoría de las profesiones, los movimientos más profundamente subversivos se aceptan sólo si son realizados por portadores autorizados del paradigma, con un tono de voz adecuado (Sparshott, 1996: 36).

En este sentido el anarquismo admite la posibilidad del post-anarquismo como su parte más fundamental y, además, el post-anarquismo admite la posibilidad del post-post-anarquismo como su parte más fundamental. Así, el posanarquismo es anarquismo de segundo orden, rechazo a la racionalización de la voluntad del jefe (amo) y, en consecuencia, es filosofía revolucionaria (o lo que he denominado filosofía 'insurreccional'): “en su forma no disimulada [es] intolerable para quienes se dedican vocacionalmente a la filosofía normal, porque arroja por la borda todos los logros reales que la reflexión ha logrado en una historia evolutiva coherente” (Sparshott, 1996: 36). El post-anarquismo, como la filosofía radical, ocurre “fuera de las áreas limitadas donde se lleva a cabo la ciencia normal

[o el anarquismo], [donde] reina un caos fructífero [todavía], donde no hay paradigmas acordados” (Sparshott, 1996: 36). El postanarquismo es, por lo tanto, la metaética por excelencia del anarquismo, porque es el hogar de la metaética misma, la política que la metaética buscaba, así como la metaética es el refugio que la política postanarquista ha estado tratando de describir durante tanto tiempo. La filosofía metaética se entiende como la puesta en tela de juicio de los supuestos paradigmas de la filosofía normal sin predicarla necesariamente desde el punto de vista de la crítica (cf., Sparshott, 1996: 38–9). La promesa del postanarquismo es el desarrollo de nuevas formas de pensar sobre viejas ideas en el sujeto del anarquismo, recirculando significantes congelados, dejando un poco de anarquía en la mezcla.

## POST-ANARQUISMO: UN CASO A FAVOR DE LA CENTRALIDAD DE LA ÉTICA

Este capítulo sirve para presentar el cuerpo de literatura del post-anarquismo mientras se destaca la base ética latente que comparte con la filosofía anarquista tradicional. Lo primero debe entenderse provisionalmente como el retorno de la ética anarquista tal como se realiza en el asalto ético al esencialismo ontológico. Post-anarquistas, como Saul Newman, han argumentado, de diversas formas, que “[el problema del esencialismo es el problema político de nuestro tiempo” (Newman, [2001] 2007: 4). Ya he argumentado que este es un problema que comienza desde dentro de la base y el sistema de la metaética, y que el esencialismo es, por lo tanto, una posición metaética. Si estas proposiciones son correctas, entonces se vuelve aún más posible describir el post-anarquismo como la nueva forma de anarquismo que descubre una de las muchas

manifestaciones posibles del impulso latente inherente al pensamiento anarquista tradicional. En este sentido, el posanarquismo describe lo que es nuevo en el anarquismo tradicional de hoy, pero no abandona, al menos solo según este estándar, lo que es viejo en el anarquismo tradicional. El posanarquismo debe entenderse como un paradigma discursivo, es decir, como un ensamblaje suelto de (las a menudo contradictorias) afirmaciones éticas.

El posanarquismo, como respuesta metaética a la filosofía anarquista tradicional, tiene como punto de partida uno de los dos *a priori* no éticos: el epistemológico y el ontológico. En adelante, debemos distinguir tres puntos de partida para la filosofía anarquista: epistemológico, ontológico y, finalmente, metaético (como una extraña síntesis entre los dominios filosóficos anteriores). Así, partir de un lugar de ética no excluye una defensa epistemológica del anarquismo ni prohíbe la defensa ontológica, simplemente las subsume bajo el *a priori* meta-ético. Esta ha sido siempre la preocupación latente, y a veces también bastante explícita, de la filosofía política anarquista tradicional, pero la consecuencia de esta preocupación –un ataque al esencialismo, un abrazo de lo accidental– aún no se ha realizado plenamente. El significado de su realización se ha descubierto antes de que se haya realizado el significado de su descubrimiento. Revisaré brevemente parte de la literatura para resaltar los diferentes puntos de partida filosóficos.

Algunos posanarquistas, como Andrew Koch y Todd May, han argumentado que cualquier concepción ontológica de la naturaleza humana o de la comunidad tiene implicaciones autoritarias: “[el posanarquismo] desafía la idea de que es posible crear una base ontológica estable para la creación de afirmaciones sobre la naturaleza humana [...] y afirma [que] ha sido utilizada para legitimar el ejercicio del poder” (Koch, [1993] 2011: 24). Curiosamente, Koch, aquí, da a entender que lo que se necesita es un discurso relativista. Todd May ha argumentado de manera similar que las concepciones de poder arraigadas ontológicamente en la filosofía marxista tradicional (lo que él llamó una "filosofía política estratégica", es decir, la idea de que el poder emana de una ubicación central, operando unidireccionalmente, para reprimir una naturaleza humana esencialmente creativa) han servido para legitimar las intervenciones vanguardistas en la política: “si el sitio fundamental de la opresión está en la economía [o, como en el caso de la filosofía anarquista, en el Estado; es decir, en cualquier (serie de) ubicación(es) central(es)], tal vez les corresponda a aquellos que son expertos en el análisis económico [o estatal, etc.], asumir la tarea de dirigir la revolución” (May, 2008c: 80). Si tomamos, como punto de partida, una ontología esencialista del sujeto, como en la filosofía humanista, “se socava así de un plumazo la transparencia, el voluntarismo y la autoconstitución del sujeto” (May, 2008c: 80) y se brinda amplio apoyo a la constitución del sujeto por vastos aparatos de poder. En resumen, May argumentó que

volvemos a caer en el crudo estructuralismo como precursor de una forma de determinismo filosófico. Baste decir que May creía Baste decir que May creía que la negación de la constitución posanarquista del yo del sujeto es también la promoción de un régimen autoritario. Asimismo, si partimos de una ontología esencialista del objeto (Estado, patriarcado, iglesia, etc.), reducimos mucho el campo político y abrazamos una relación opuesta de dependencia que constituye mutuamente el sujeto anarquista y el objeto anarquista (Newman, 2001: 47–8). Richard JF Day ha argumentado que el enfoque de May es preciso en su crítica (y novedoso en su combinación de filosofía anarquista y posestructuralista), pero reemplaza un marco filosófico problemático por otro igualmente problemático basado en la racionalidad intersubjetiva habermasiana: “El problema fatal [...] es que [él] no puede imaginar cómo se puede compartir un compromiso de lucha contra la dominación sin recurrir a la razón intersubjetiva universal [...] En el peor de los casos, corre el riesgo de volver a caer en la trampa humanista de la Ilustración de responder con 'razonable' y 'justificada' violencia a todos los que se niegan a jugar según sus reglas” (Day, 2001: 26). El marco metaético de May fracasa así en su insistencia en proporcionar “reglas de conducta vinculantes” para el sujeto (Day, 2001: 24–6).

Daniel Colson argumentó que la subjetividad anarquista está reñida con el paradigma dominante (a lo que él se refiere como 'el paradigma moderno'): “El sujeto anarquista

es múltiple, cambiante y heterogéneo” (Colson, 1996). En esencia, según Colson, el sujeto anarquista es antiautoritario, resistente a las premisas universalistas y totalizadoras de la ética modernista. Colson se centró en la dimensión ontológica al reconfigurar el *cogito ergo sum* de la filosofía política tradicional anarquista y humanista de una manera importante, pero no basó adecuadamente este enfoque en ningún marco metaético. En cambio, describió un punto de partida ontológico: el sujeto anarquista antimodernista como una especie de máquina deleuziana. Asimismo, Saul Newman ofreció un punto de partida radicalmente ontológico para los rechazos posanarquistas del esencialismo ontológico. Describió al sujeto anarquista como compuesto por una 'falta radical' en el corazón de su ser:

Esta falta o vacío que constituye el sujeto no es, sin embargo, una plenitud o una esencia. Es, por el contrario, una ausencia, un vacío, una carencia radical [...] es un no lugar que se resiste a la esencia porque no permite que surja una identidad estable.

El sujeto nunca puede formar una identidad completa o plena (2001: 140–2).

Si bien no rechazo esta ontología, de hecho, creo que proporciona un ingrediente importante para el tipo de enfoque que estoy tratando de promover; no elabora la ética antiautoritaria como la condición primordial que

motiva la crítica anarquista del esencialismo, e incluso si comenzara a esbozar tal sistema ético, inevitablemente fracasaría debido a su rechazo a priori del universalismo en favor de un crudo relativismo postestructuralista. La ontología de Newman no describió las condiciones motivadoras que lo llevaron a atacar las concepciones tradicionales del ser y el conocimiento. Se arriesga así a rechazar el discurso anarquista tradicional en su totalidad (y, como veremos, este componente ético es lo que constituye el núcleo único de su discurso entre una cadena de equivalencias políticas). Un lacaniano puede describir la ética como el *factor c*<sup>27</sup> de la filosofía política anarquista. Como dijo Lacan, [e]n el orden simbólico, en primer lugar, no se puede descuidar la importancia del factor c que, como señalé en el Congreso de Psiquiatría de 1950, es una constante característica de una determinada cultura” (Lacan, 2006b: 204). En una palabra, el factor c describe lo que es central y consistente en cualquier medio. En

---

27 Lacan acuñó el término "factor c" en un congreso de psiquiatría en 1950. El factor c es "la característica constante de cualquier medio cultural dado": es un intento de designar esa parte del orden simbólico que marca los rasgos particulares de una cultura en comparación con otra ( c significa cultura ). Lacan sólo da un ejemplo del factor c: el ahistoricismo, sostiene, es el factor c de la cultura de los Estados Unidos. Lacan considera el factor c de la cultura estadounidense como particularmente antitético al psicoanálisis, y lo considera en gran medida responsable de los errores que han acosado a la teoría psicoanalítica en los Estados Unidos (como la psicología del yo). [N. d. T.]



cualquier caso, Newman era consciente de esta limitación y apuntaba hacia futuras investigaciones en el área:

Si bien se ha creado la posibilidad, entonces, de una política no esencialista de resistencia a la dominación, sigue siendo una posibilidad vacía. Si va a tener alguna moneda política en absoluto [...] debe tener un marco ético de algún tipo, algún tipo de manera de determinar qué tipo de acción política es defendible y cuál no. [...]

¿Es posible liberar a la ética de estas nociones esencialistas conservando su valor crítico y su actualidad política? Esta es la cuestión que ahora debe abordar el programa antiautoritario (2001: 160–1).

Creo que Newman tenía razón, esta es la pregunta fundamental para los postanarquistas, y es una que no ha sido abordada adecuadamente por ninguno de los escritores postanarquistas destacados.

En cambio, encontramos un punto de partida epistemológico en el trabajo de Andrew Koch ([1993] 2011) y Todd May (2011), puntos de partida epistemológicos y ontológicos en el trabajo de Saul Newman (2009, [2001] 2007, 2004) y un punto de partida ontológico en el trabajo de Daniel Colson (1996), Hakim Bey (1993) y Reiner Schurmann (1986, 1985). Será importante expresar aún más el rechazo de los enfoques epistemológicos y desarrollar aún más una base metaética para los enfoques ontológicos,

pero antes de hacerlo debo hacer alguna mención a la crítica dirigida hacia el posanarquismo como un nuevo discurso sobre el anarquismo tradicional.

## **El nuevo anarquismo y la reducción de la tradición clásica**

El nuevo paradigma de la filosofía anarquista, que es lo que muchos de nosotros llamamos posanarquismo (cf., Evren en Rousselle & Evren, 2011; Call, 2010; Call en Rousselle & Evren, 2011; Call, 2002: 65), se alimenta por un mandato ético general contra las fantasías de representación inherentes a los proyectos contruidos sobre fundamentos ontológicos positivos. Ahora se debe hacer el reclamo: si la filosofía social anarquista sigue siendo relevante hoy, los anarquistas deberán abrazar lo que históricamente ha distinguido su tradición de otras tradiciones sociales y políticas: el anarquismo siempre se ha distinguido de otras tradiciones políticas, especialmente marxista y liberal (para este argumento ver Day, 2005: 14, 127; May, 1994: 57), sobre la base de su compromiso con un

ethos antiautoritario; en una palabra, los anarquistas necesitarán reconstituir el anarquismo como un discurso ético relevante para el mundo contemporáneo al volver a adherirse a su propio imperativo ético latente y, al mismo tiempo, actualizar su contenido manifiesto en la estela del desarrollo de la sociedad posmoderna. Lewis Call, describiendo un anarquismo adecuado para el mundo contemporáneo, argumentó que “[s]e está volviendo cada vez más evidente que la política anarquista no puede darse el lujo de permanecer dentro del mundo moderno. Las políticas de Proudhon, Bakunin y Kropotkin, vibrantes y significativas, tal vez, para sus audiencias del siglo XIX, se han vuelto peligrosamente inaccesibles para los lectores de finales del siglo XX” (Call, 2002: 117). La escritura anarquista debe adaptarse a las complejidades del posmodernismo.

He sugerido que el posanarquismo presenta una nueva lectura del discurso anarquista tradicional. Se pensaba que el desarrollo de una filosofía claramente posanarquista había surgido de lo que David Graeber ha llamado "nuevo anarquismo" (Evrenin Rousselle & Evren, 2011). Cualquier cordón umbilical que alguna vez unió a David Graeber (2002) con el término 'nuevo anarquismo' ahora se ha cortado. En una correspondencia por correo electrónico, Graeber insistió:

Si termino siendo considerado la fuente de algo como el 'nuevo anarquismo' (ni siquiera una frase que inventé,

ya que fue inventada por el editor de NLR [New Left Review], ya que nunca puedes inventar tus propios títulos en revistas así), ¡eso sería un desastre total! (Graeber, 2010).

Debemos repensar la novedad del posanarquismo. La supuesta novedad del posanarquismo ha sido cuestionada por al menos tres razones interrelacionadas: en primer lugar, está el problema del abandono del discurso anarquista tradicional en favor de algún discurso redentor 'fresco' y 'contemporáneo'; la implicación es que la filosofía anarquista tradicional es reemplazada por la filosofía política postestructuralista. Esto, por ejemplo, es probablemente lo que Todd May quiso decir cuando argumentó que “la teoría posestructuralista es de hecho anarquista [...] De hecho, es más consistentemente anarquista de lo que ha demostrado ser la teoría anarquista tradicional” (May, en Rousselle & Evren, 2011). En segundo lugar, está el problema de la apariencia de trascendencia del discurso postanarquista con respecto al discurso tradicional: “no es suficiente que el anarquismo haya sido abandonado sino que ahora los postestructuralistas creen que su discurso es superior al discurso anarquista tradicional”. Finalmente, existe la creencia de que el posanarquismo representa una 'novedad' que no se puede descubrir desde dentro del discurso tradicional tal como se lee hoy (como han argumentado Jesse Cohn y Shawn Wilbur, de manera deconstructiva, “[aquí está casi completa la falta de atención

a los márgenes de los textos 'clásicos', sin mencionar los márgenes de la tradición [...] Teóricos 'menores' como Gustav Landauer, Voltairine de Cleyre, Josiah Warren, Emma Goldman y Paul Goodman, por nombrar solo algunos de los excluidos, parecerían merecer alguna consideración, particularmente si el proyecto es un replanteamiento del 'anarquismo normal'" (Cohn & Wilbur, 2003). Por supuesto, debe plantearse la cuestión de qué/quién constituye el canon anarquista y en qué punto se puede decir que es representativo de tal tradición (abordaré esta cuestión en breve). Abordaré estos conceptos erróneos a lo largo de esta sección, pero por ahora sugeriré que el posanarquismo es simplemente la realización contemporánea de lo que hizo del anarquismo tradicional un cuerpo discursivo único y que esto es principalmente lo que constituye su novedad. Otros han descrito esta nueva forma de anarquismo como un "cambio de paradigma dentro del anarquismo" (Purkis & Bowen, 2004: 5; ver también Evren en Rousselle & Evren, 2011: 4). ¿Podemos admitir al menos provisionalmente que el anarquismo no es una tradición de pensadores canónicos sino de prácticas canónicas basadas en una selección de premisas éticas? El discurso anarquista, como 'post-anarquismo', permitió la realización y elucidación del componente ético de la filosofía anarquista tradicional.

En otro lugar he argumentado (como Saint Schmidt, [2007] 2008) que los críticos del posanarquismo (en particular: Antliff, 2007; Cohn & Wilbur, 2003; Cohn, 2002;

Day, 2005; Franks, 2007; Kuhn, 2009; Sasha K, 2004; Zabalaza, 2003)<sup>28</sup>, si al dirigir su crítica exclusivamente contra el prefijo del postanarquismo (la supuesta 'novedad') o al dirigirla hacia la reducción del postanarquismo a la tradición anarquista clásica, han seguido líneas problemáticas de crítica. Con respecto a la primera maniobra, las críticas han fluctuado entre dos argumentos mutuamente excluyentes, el primero de los cuales fue que el postanarquismo representaba un intento de rescatar las supuestas insuficiencias de una ortodoxia cada vez más rancia (Cohn & Wilbur, 2003). Esta crítica se centró en la afirmación implícita de que el postanarquismo ha representado un intento de abandonar el anarquismo clásico o tradicional mientras que, al mismo tiempo, y bastante irónicamente, la crítica se centró en la afirmación implícita de que el postanarquismo representaba un intento de rescatar el anarquismo tradicional de su propia desaparición. La pregunta obvia que uno debería hacerle a los críticos es: ¿qué es, abandonar o rescatar?

Con respecto a la segunda maniobra, algunos críticos han cuestionado lo que vieron como los elementos reduccionistas que se encontraron en el centro de la narrativa postanarquista. Cabe señalar que la mayoría de

---

28 La relación entre críticos, defensores y partidarios ambiguos del postanarquismo es complicada. Los críticos también demuestran apoyo a veces y viceversa. Existe la complicación adicional de que el postanarquismo es un discurso que muchos adoptan simplemente escribiendo desde dentro del paradigma actual.

estas críticas se han dirigido directamente a Saul Newman (y en particular a su libro *De Bakunin a Lacan*, véase Newman, 2001) en lugar de a los posanarquistas en general, excluyendo, por ejemplo, a los no post-anarquistas anglófonos de España, Alemania y Turquía (ver mis entrevistas con Silreyyya Evren de Turquía, Jurgen Mumken de Alemania y Anton Fernandez de Rota de España, 2011 en *Anarchist Developments in Cultural Studies*, llamado "A Virtual Post-Anarchism Roundtable"). Por lo tanto, una palabra de precaución es necesaria: reducir el posanarquismo solo a lo que ha sido expresado por Saul Newman, o solo a los posanarquistas anglófonos, es ser víctima precisamente de la actitud que Newman buscaba evitar. También está el problema más obvio del reduccionismo como la condición misma de las metaexploraciones de la tradición anarquista. Para explorar un discurso, uno debe inevitablemente rastrear sus contornos. Esta práctica no es inusual para los anarquistas: como he afirmado en el prefacio de mi libro sobre el postanarquismo, "los críticos deben ser conscientes de su propia reducción del cuerpo de pensamiento postanarquista" (Rousselle en Rousselle & Evren, 2011: VIII). A pesar de todo esto, como ha señalado Silreyyya Evren:

Existía un 'canon anarquista' antes de los intentos posanarquistas de 'salvarlo'. Y parece una tarea importante decodificar los sesgos que afectan la información sobre qué es el anarquismo, qué representa

el anarquismo y el canon anarquista. ¿Cómo funcionan las exclusiones dentro de los procesos de producción de conocimiento sobre el anarquismo? ¿Cuáles son los supuestos estructurales detrás de la canonización del anarquismo? La mayoría de los trabajos conocidos sobre el postanarquismo en inglés, que fueron fundamentalmente desaprobados por los anarquistas por tergiversar el anarquismo, de hecho, daban por sentadas las historias dadas sobre el anarquismo. Las nociones cliché del anarquismo clásico no fueron una invención de post-anarquistas entusiastas de construir argumentos testafierros a partir de reducciones en el canon y el discurso tradicionales. En lugar de acusar a algunos post-anarquistas por emplear concepciones problemáticas del anarquismo, me gustaría preguntar de dónde provienen esas concepciones en primer lugar (Evren en Rousselle & Evren, 2011: 10–11).

El argumento de Evren es que la reducción de la tradición clásica a cualquier número de representantes o lecturas seleccionados ya está presente en los textos clásicos. Que esté fuera la base del período introductorio del postanarquismo no descarta de ninguna manera la crítica posterior del esencialismo y el reduccionismo por parte del postanarquismo, incluso cuando es representativo de tal tendencia.



De hecho, esta tendencia continúa dentro del propio medio de los 'estudios anarquistas'. En *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy* (Amster et al., 2009), por ejemplo, los editores delinean tres formas de anarquismo en la introducción del libro, como la base misma del libro: “anarquismo clásico” (Amster et al., 2009), et al., 2009: 2–4), “anarquismo de las décadas de 1960 y 1970” (Amster et al., 2009: 4), y “anarquismo contemporáneo” (Amster et al., 2009: 4–5). ¿Por qué, la reducción del anarquismo clásico a un todo monolítico fundado dentro de un linaje de tiempo particular o como la reducción del anarquismo clásico a una selección de escritores (aquí, se seleccionan los escritores habituales, incluidos Proudhon, Bakunin y Kropotkin), indiscutible como la problemática de los estudios anarquistas contemporáneos? La versión del anarquismo de las décadas de 1960 y 1970 amplió los compromisos éticos de los anarquistas, según la introducción de este libro, ya que “comenzaron a abrirse en abanico en nuevas [sic?] direcciones como resultado de compromisos teóricos con antirracismo(s) radical(es) y feminismo(s), situacionismo [sic], desarrollos en el marxismo, y similares [...] Los anarquistas comenzaron a generar críticas del 'trabajo' en sí mismo, desafiando la lógica asumida de la política clásica de la clase obrera” (Amster et al., 2009: 4–5). Finalmente, lo que describen los editores como “anarquismo contemporáneo”, una versión del anarquismo post–Seattle, parece ser otra forma de describir el “post–anarquismo”

(quizás podamos decir que los anarquistas simplemente sienten ansiedad por el prefijo 'post-'): “Algunos anarquistas han continuado desarrollando críticas generales al izquierdismo, la organización formal, el esencialismo, las políticas de identidad, la civilización, la jerarquía y el capitalismo, por poner solo algunos ejemplos” (Amster et al., 2009: 5). Pero estos ejemplos, tomados en conjunto, describen la tendencia general del discurso posanarquista. A pesar de la reducción del anarquismo clásico y el canon anarquista, los editores no cuestionan la crítica, hecha por Gabriel Kuhn, de que “gran parte de la crítica [post-anarquista] del anarquismo 'tradicional/clásico' parece centrarse en una efigie más bien que en un movimiento histórico vibrante y diverso” (Kuhn, 2009: 21). Me sorprende que Evren tenga razón: la estrategia seguida por los posanarquistas ya estaba en nuestros libros de historia anarquista, y pasará mucho tiempo antes de que este problema desaparezca. Este es el problema que el posanarquismo planteó.

De lo que debemos tomar nota es que los propios críticos sospechan de las estrategias reduccionistas y esencialistas por parte de los post-anarquistas. Muchos de los críticos han extraído tendencias posanarquistas de la tradición clásica sin atreverse a llamar posanarquista a ese enfoque. Quizás un ejemplo de esta tendencia es Jesse Cohn, quien recientemente argumentó que “los anarquistas casi siempre han estado interesados y activamente teorizando e

investigando el tipo de cosas que ahora se llaman 'estudios culturales'" (Cohn, nd). Este enfoque es interesante porque la disciplina que ahora llamamos Estudios Culturales es una nueva construcción de la universidad y entonces lo que expresa Cohn es una nueva forma de leer las viejas tradiciones. Por lo tanto, esto destaca la forma en que los posanarquistas utilizan el discurso contemporáneo para revigorar los dilemas clásicos. En cualquier caso, los tradicionalistas, por lo tanto, sólo han expuesto hasta qué punto compartían la actitud definitoria del posanarquismo. Lejos de una mera transformación de la noche a la mañana de las prioridades anarquistas e incluso más allá de un rechazo o reemplazo del anarquismo tradicional, el posanarquismo ha sido más simplemente un concepto utilizado para describir lo que siempre ha estado sucediendo dentro del movimiento anarquista<sup>29</sup> (Purkis & Bowen, 2004; especialmente págs. 15–17).

Kuhn, por ejemplo, argumentó que “[hay [una] dificultad con la etiqueta postanarquista, a saber, la sugerencia de que las uniones del anarquismo y el postestructuralismo/posmodernidad tal como las establece Newman [...] son nuevos, cuando en realidad no lo son” (Kuhn, 2009: 21). Lo que he argumentado es que esta

---

29 Hay un problema de clasificación de la asamblea anarquista –¿somos un movimiento?, ¿somos un nosotros?, ¿un movimiento de movimientos?, ¿un medio? Para esta tesis he optado por utilizar el término 'movimiento anarquista' para señalar una relación con la cuestión del proceso.

novedad nunca es, de hecho, completamente nueva *sensu stricto*, sino más bien una redefinición de algo que antes se consideraba sin importancia u oculto entre lo antiguo. Es ingenuo, en el mejor de los casos, argumentar que los postanarquistas se han movido más allá del anarquismo tradicional. Así, podemos encontrar lecturas post-anarquistas en los márgenes de este o aquel escritor, pero la pregunta que debemos hacernos es una que Siireyya Evren ya se ha hecho: '¿por qué encontramos ahora estas lecturas y no ayer?' (Evren, en Rousselle & Evren, 2011: 10–11) y '¿por qué, después del surgimiento de estas nuevas lecturas hoy, los anarquistas continúan definiendo selectivamente el anarquismo tradicional según una perspectiva limitada?' Lo que molestó a Kuhn, al parecer, fue la audacia de crear una nueva etiqueta (incluso cuando representa un regreso al anarquismo tradicional) y que Newman se atreva a llamar original a su enfoque cuando otros ya habían descubierto esas líneas de fuga en otros lugares. Sin embargo, si el destino del posanarquismo depende exclusivamente de la vigencia de su etiqueta, no debemos temer, porque el posanarquismo no es más que el anarquismo replegado sobre sí mismo, y si la tradición anarquista demuestra en alguna medida un deseo de reflexionar sobre sí misma con la misma cantidad de esfuerzo, seremos mucho mejores por ello.

El posanarquismo describe el movimiento lento de esta tendencia durante el período contemporáneo. Sin embargo,

creo que siempre sentiremos la necesidad de definir un discurso anarquista tradicional y un discurso anarquista que investigue su propia tradición: el primero es la promulgación del anarquismo en el mundo no anarquista, mientras que el segundo es la promulgación del anarquismo contra sí mismo. No obstante, ciertamente hay algo de verdad en el argumento de Kuhn. El postanarquista alemán Jürgen Mumken ha coincidido: “las diferentes consideraciones teóricas (anarquismo postestructuralista, anarquismo postmoderno, etc.) que hoy en día se resumen como 'postanarquismo' son más antiguas que el término mismo”. (2005: 11). Por lo tanto, no hay nada intrínsecamente 'malo' en el llamado de Ruth Kinna y Alex Prichard a los anarquistas a regresar al pasado en lugar de aceptar lo nuevo y lo que se filtra a través de la lente europea (2009: 280–9). De esto trata el posanarquismo, de reescribir y releer el pasado, encontrar cosas que nos perdimos en el camino y resaltar cosas que leímos/escribimos mal durante tanto tiempo. Nuestros textos, al igual que nuestras prácticas (y pronto agregaremos con cierta confianza, 'al igual que nuestra ética') son un sistema de posibilidad.

Podemos decir que los críticos en su mayoría respondían al período introductorio del posanarquismo, y eran parte vital de él, como lo describe Evren:

[T]endemos a ver que el posanarquismo actual se encuentra en un período introductorio. Por ejemplo,

todas las [...] obras posanarquistas operan con una excusa; se comportan como si se necesitara una justificación para poner en diálogo la filosofía anarquista y la posestructuralista. Explican su motivación para constituir el posanarquismo como un área distinta de especialización recurriendo a su creencia de que su área de estudio se considera irrelevante tanto para los círculos académicos como anarquistas. Se considera necesaria la legitimación de la necesidad de identificarse con un anarquismo posestructuralista/posmoderno antes de continuar con la investigación (Evren, en Rousselle & Evren, 2011: 12).

Este período introductorio estuvo marcado por una comparación aparentemente problemática con la teoría marxista. Evren argumentó que “[May, Call, Newman] legitiman el posanarquismo al tratar primero de mostrar que la teoría marxista se ha derrumbado o ha fallado o que era demasiado problemática para confiar en ella [...] Esto significa que se presuponía que la teoría marxista era la norma, la base para la comparación” (Evren, en Rousselle & Evren, 2011: 12.). Simon Choat, de acuerdo con Evren, también ha argumentado que “[s]i vamos a atribuir algún tipo de unidad al posanarquismo, entonces debemos buscar otros factores, uno de los cuales, sostengo, es una oposición común al marxismo” (Choat, 2010: 54). Creo que la calificación antimarxista del posanarquismo se deriva de su proyecto ético implícito más que de su necesidad de

definirse a sí mismo aparte de otro discurso político. Así como los actores éticos reflexionan sobre su ética de segundo orden, los anarquistas pueden reflexionar sobre su anarquismo de segundo orden. Como he argumentado, el anarquismo ha sido para la ética lo que el marxismo ha sido para la estrategia. Quizás, entonces, el sentimiento antimarxista en el período introductorio del posanarquismo se deriva no especialmente de su necesidad de una tradición opuesta sobre la cual fundamentar y defender la propia, sino precisamente de la expresión de su dimensión latente no realizada, la ética. ¿Cómo calificar mejor la singularidad de un proyecto sino comparándolo con una tendencia que difiere fundamentalmente de la suya? Esto no descalifica la unicidad de la tradición de la que surge la comparación, pero permite la realización del núcleo único que constituye a cada uno como distinto de todos los demás.

Es el punto de vista ético el que ha sido reprimido por la tradición anarquista (y el posanarquismo diremos que es un retorno de lo reprimido). La confianza anarquista en la ética tiene el estatus de un absurdo, en el sentido freudiano, y, a decir verdad, se presenta como una broma absurda. La naturaleza de este tipo de broma se revela en el siguiente remate:

Dos judíos se encuentran en un vagón de tren en una estación de Galicia. '¿Adónde viajas?' pregunta el uno. "A Cracovia", viene la respuesta. ¡Mira que eres

mentiroso!, protesta el otro. Cuando dices que vas a Cracovia, quieres que crea que vas a Lemberg. Pero sé que realmente vas a Cracovia. Entonces, ¿por qué mientes? (Freud, [1905] 2002: 110).

La problemática es, pues, que la verdad es inherente a la realización de la mentira: “¿Es verdad”, preguntó Freud (Freud [1905] 2002: 110), “cuando describimos las cosas como son, sin preocuparnos de cómo nuestro oyente entenderá lo que hemos dicho?” El punto aquí es que el oyente, basado en encuentros previos con su interlocutor, asumió que su pregunta sería respondida con una mentira (de la cual deduciría la verdad), y así cuando se le dijo lo que en realidad consideraba que era la verdad, su suposición se volvió absurda. Freud no estaba argumentando a favor de un hermeneutismo ingenuo, sino más bien de la función absurda de la verdad inherente a la mentira: “según la afirmación no contradicha del primer [judío], el segundo miente cuando dice la verdad, y dice la verdad por medio de una mentira” (Freud [1905] 2002: 111). Podemos decir que el punto de vista ético de la filosofía anarquista tradicional tiene el estatus absurdo de una broma y constituye el núcleo único dentro del cual marca su factor c. A los anarquistas contemporáneos nunca les ha importado mucho desarrollar su filosofía metaética y, sin embargo, se han ocupado de describirla como una filosofía ética; por lo tanto, cuando los anarquistas nos dicen que son una tradición ética, por obvia y trillada que parezca esta presuposición de inmediato, ¿qué



razón tenemos para tomarlos en serio? Es en este sentido que llamo a la ética absurda del anarquismo su centro ausente: es la mentira que sustenta la creencia en la estabilidad del discurso y de la tradición.

Como he argumentado (y como argumentaré con mayor profundidad en breve), existe un presunto consenso entre los autores anarquistas de que "el anarquismo es a la ética lo que el marxismo es a la estrategia", pero uno podría preguntarse por qué los anarquistas han presumido su ética en lugar de desarrollarla en un marco metaético sobre el cual construir su estrategia (una pregunta planteada inicialmente por Todd May, 1994: 64). Sin duda, este es un trabajo importante y difícil –volver al núcleo ético de la tradición anarquista a la luz de los problemas contemporáneos– y muy pocos anarquistas han comenzado esta exploración con algún grado de explicitud (aunque Benjamin Franks está logrando avances reales en esta área; cf., Franks, 2011, 2008a, 2008b y 2007; véase también el libro *Anarchism and Moral Philosophy*, Franks & Wilson, 2010), esta investigación es fundamental para nuestra tradición y, sin embargo, sigue sin desarrollarse en gran medida: ¿qué constituye la metaética anarquista tradicional? Al menos parece que los anarquistas simplemente han adoptado la metaética de Petr Kropotkin como propia, recreando el discurso de la 'ayuda mutua'.

## **Kropotkin y el centro ausente de la filosofía política anarquista tradicional**

Se ha afirmado *ad infinitum* que el anarquismo es principalmente una tradición ética<sup>30</sup>. Sobre este punto ha habido muy pocas respuestas claras a la cuestión del marco metaético de la filosofía anarquista tradicional. En cambio, la mayoría de las respuestas han tendido a asumir una ética de la práctica (Berkman, 1929: Chapter 28 et passim; Franks, 2008a, 2008b; Graeber, 2004; Guerin, 1970; May, 1994: 121–55 et passim). Pero los anarquistas han asumido más a menudo el fundamento y sistema de su ética en lugar de desarrollarla en una forma coherente (May, 1994: 64), y por lo tanto, como trataré de mostrar, tienen una deuda real que pagar con los escritos del anarquista ruso Piotr Kropotkin de finales del siglo XIX.

El autor anarquista Herbert Read ha argumentado que, “nunca se ha escrito una mejor historia de la ética que la de Kropotkin” (como se cita en Woodcock & Avakumovic, 1971: 420). Kropotkin, de quien podemos decir que es el iniciador

---

30 Algunos ejemplos, entre muchos, incluyen: Anónimo, 2009; Antliff, 2007; ¡Aragorn!, 2009a, 2009b; Berkman, 1929: Capítulo 28 et passim; Bookchin, 2006; Bookchin, 1998; Bookchin, 1994; Bookchin, 1987: 129; Llamada, 2007; Critchley, [2007] 2008: 93.125; Critchley, sin fecha: 24; francos, 2011; Graeber, 2004: 5, 12, 14, 49; Graeber, 2007: 254; Grubacic y Graeber, 2004; Kropotkin, 1922,1910,1902; Rockero, 2009; Tucker, 1973.

de la tendencia de la ética práctica, ha descrito una ética de la "ayuda mutua" como la condición general y la organización de la supervivencia de la especie. De acuerdo con Kropotkin, puede descubrirse, debajo de la estructura destructiva manifiesta del Estado, una organización de la vida que debería poder florecer o, al menos, ser reflejada o protegida. Esta forma de naturalismo ostensiblemente "elimina la ética de la esfera de lo especulativo y metafísico, y devuelve la conducta humana y la enseñanza ética a su entorno natural: las prácticas éticas de los hombres en sus preocupaciones cotidianas" (ver el "Prefacio del traductor" en Kropotkin, 1922). Ha demostrado ser importante para el desarrollo de una concepción exclusiva de la ética como práctica, positiva y ordenada dentro del discurso anarquista tradicional. La influencia de Kropotkin es de gran alcance y sus ideas han proyectado una sombra larga e inexpugnable sobre el discurso anarquista tradicional. ¿Podría sugerir, como ha hecho Lacan con su trabajo sobre 'Kant avec Sade', que el trabajo de Kropotkin puede leerse como el mandato moral que permite que ocurra un momento stirneriano en la filosofía anarquista?: *Kropotkin avec Stirner*.

Kropotkin abordaría dos cuestiones fundamentales en su *Ética* y, por esta razón, su libro se subdividiría en las dos partes correspondientes (ver "Introducción del editor ruso", en Kropotkin, 1922). Primero propuso responder a la cuestión del lugar: su pregunta central era "¿dónde se originan las concepciones morales del hombre?" (Kropotkin,

1922), y esto motivó la redacción de su primer volumen antes de su muerte. Kropotkin instó a sus lectores a “considerar la cuestión del origen y el desarrollo histórico de la moralidad” (Kropotkin, 1922). Esta última pregunta, sobre el desarrollo histórico de la moralidad está relacionada con la cuestión del proceso: su pregunta central es “¿cuál es el objetivo de las normas y prescripciones morales?” (Kropotkin, 1922), lo que fue la motivación para su intento de escribir un segundo volumen. Este último libro quedaría sin escribir. El editor ruso nos informa que “Kropotkin planeó dedicar [su último libro a] la exposición de las bases de la ética realista y sus objetivos” y que quería producir un libro que se comprometiera con las filosofías radicales populares de su época (Kropotkin, 1922). Desafortunadamente, esta aventura fue interrumpida por su muerte.

Kropotkin postuló un fundamento universal, descubrible a través del método empírico, como base para la vida moral de la especie. La problemática de la metaética positiva en su obra aparece así a través de dos registros principales: primero, está el problema general del universalismo, y; segundo, está el problema del empirismo. El primer problema revela una respuesta a la cuestión del lugar, mientras que el segundo revela una respuesta al problema del proceso. Si, al continuar con mi argumento, la ética de Kropotkin ha sido el centro ausente del discurso anarquista tradicional, entonces se mostrará que esto no significa

necesariamente que la ética de Kropotkin fuera universal y/o empírica en sus determinaciones latentes. Así como mi enfoque rechaza la reducción subjetivista de la verdad al sujeto ético, también rechazo la verdad manifiesta aparente en las lecturas hermenéuticas de los textos éticos. Hay al menos dos formas de responder (y estas respuestas no son mutuamente excluyentes) a la ética de Kropotkin hoy: se puede rechazar la ética manifiesta de Kropotkin y/o se pueden reconstruir los escritos éticos de Kropotkin revelando sus determinaciones latentes. El último enfoque involucra al primero. Seguiré este último camino 'post-kropotkiniano' de acuerdo con la lectura latente de la tradición anarquista que he ido desenterrando hasta este punto.

John Slatter ha argumentado que el trabajo de Kropotkin, especialmente su "Morale Anarchiste" (escrita en 1890, en lo sucesivo denominada "Moralidad anarquista"), fue "principalmente [...] un feroz ataque a los sistemas morales existentes, todos los cuales se consideran justificaciones esencialmente egoístas para la distribución existente del poder y la riqueza" (Slatter, 1996: 261). Por lo tanto, hay espacio para sugerir que el trabajo de Kropotkin ahora revelaba una dimensión latente, así como una dimensión manifiesta tradicional. Si se puede demostrar que el sistema de 'ayuda mutua' de Kropotkin también requería la restricción del libre movimiento del individuo, entonces también se puede argumentar que su trabajo, como gran

parte de la filosofía anarquista tradicional, siempre estuvo en guerra consigo mismo. Slatter le tomó la palabra a Kropotkin cuando argumentó que “[los anarquistas] no deben doblar la rodilla ante ninguna autoridad, por respetada que sea [...] no aceptar ningún principio mientras no esté establecido por la razón” (Kropotkin citado en Slatter, 1996: 261). Aquí, sin embargo, se mantuvo el racionalismo de Kropotkin, pero solo para revelar un paralelo útil: “La apelación a la razón en lugar de a la tradición o la costumbre en asuntos morales se hizo anteriormente en la historia intelectual rusa por parte de los llamados 'nihilistas'” (Slatter, 1996: 261). Al igual que Kropotkin, los 'nihilistas' rusos (o “El Pueblo Nuevo”, como se les llamaba)<sup>31</sup> adoptaron un discurso racionalista/positivista como una forma de lograr una distancia de la autoridad de la iglesia y, en consecuencia, de las filosofías metafísicas. La metaética de la obra de Kropotkin (no su ética de primer orden) revela así, no una 'ayuda mutua', sino una negatividad incansable afín al espíritu de los nihilistas rusos: “[según Kropotkin, el anarquista debe] luchar contra la sociedad existente con su moralidad al revés y esperamos con ansias el día en que ésta dejará de existir” (Kropotkin citado por Slatter, 1996: 261).

El epítome de este gesto poskropotkiniano es quizás la lectura que hace Allan Antliff de la metaética de Kropotkin.

---

31 ¡Gracias a Aragorn! por ponerme al día sobre la historia de los nihilistas rusos.

Según Antliff, Emma Goldman (a quien Hilton Bertalan ha considerado una de las principales postanarquistas; cf., su ensayo “Emma Goldman and 'Post-anarchism'” en Rousselle & Evren, 2011: 208–30) “contaba a [...] Kropotkin [...] entre sus influencias más importantes, por lo que es apropiado recurrir a él para obtener más información” (Antliff, 2007; también en Rousselle & Evren, 2011: 161). Sin embargo, dado esto, debemos preguntarnos hasta qué punto la influencia kropotkiniana en su pensamiento permitió la tendencia stirneriana/nietzscheana y viceversa –de qué lado de la línea divisoria realmente podemos ubicarla, ya que es difícil consolidar puntos de vista a menos queelijamos el polo Stirneriano: el polo Stirneriano no necesariamente rechaza la utilidad de la ética de primer orden para el ego, pero el polo Kropotkiniano no permite la autonomía del ego. Uno puede ser subjetivista y sacrificarse a sí mismo por cualquier número de sistemas morales, pero lo contrario no se sostiene.

La fuente de la metaética de Kropotkin, según Antliff, es “la negativa libertaria a 'modelar a los individuos de acuerdo con una idea abstracta' o 'mutilarlos mediante la religión, la ley o el gobierno' [y así permitir] florecer un tipo de moralidad específicamente anarquista.” (Antliff, en Rousselle & Evren, 2011: 161). Antliff, por lo tanto, lee más allá de la interpretación restrictiva de la ética manifiesta de Kropotkin y encuentra algo enterrado debajo de la tela. Por ejemplo, la rebelión contra la 'idea abstracta' era similar a la

rebelión contra los sistemas morales abstractos en el trabajo de Stirner (cf., Newman, 2004c). Lo que es más, hay una referencia tangencial a formas de ética específicamente nihilistas en el ensayo de Antliff: “su moralidad implicaba el cuestionamiento incesante de las normas sociales existentes, en reconocimiento de que la moral es una construcción social y que no hay absolutos que guíen el comportamiento ético”. (Antliff, en Rousselle & Evren, 2011: 161). Curiosamente, Antliff ve esto como el lado nietzscheano de Kropotkin (ibíd.). ¿Podríamos considerar a Goldman, entonces, una post-anarquista propiamente dicha en el sentido de que eligió la dimensión Stirneriana para consolidar sus puntos de vista sobre la ética de Kropotkin?

Todavía hay más evidencia provista para una interpretación postkropotkiniana. El editor ruso de *Ética* de Kropotkin ha argumentado:

Muchos esperan que la *Ética* de Kropotkin sea una especie de ética específicamente 'revolucionaria' o 'anarquista', etc. Cada vez que se le planteó este tema al propio Kropotkin, invariablemente respondió que su intención era escribir una ética *puramente humana* (a veces usaba la expresión 'realista') (cursiva en el original) “Introducción del editor ruso”, en Kropotkin, 1922).

Deberíamos considerar completamente esta distinción entre ética 'humana' y ética 'anarquista'; a pesar de que los



anarquistas a menudo nos llevan a creer que la ética de Kropotkin era 'anarquista', ¿no vamos a creer ahora que Kropotkin estaba principalmente preocupado por delinear un sistema ético que respondiera a la filosofía no religiosa dominante de la época? La ética de Kropotkin era una ética humanista de la evolución (la ayuda mutua, se nos decía, es un factor de la evolución), pero esta ética no debía reducirse a esta interpretación excluyente. De acuerdo con el marco poskropotkiniano, Jesse Cohn & Shawn Wilbur (2003) y Benjamin Franks (2008a) han sugerido, cada uno a su manera, que el trabajo de Kropotkin sobre ética fue un intento de “abrir un espacio para la benevolencia”, una acción social contra los darwinistas sociales conservadores, que sostenían que la batalla por la supervivencia determinaba todo comportamiento social” (Franks, 2008a: np). Brian Morris, quien ha sido considerado uno de los principales estudiosos de Kropotkin, también apoyó este punto de vista y argumentó que: “El naturalismo evolutivo de Darwin formó la base y la inspiración de la propia teoría ética de Kropotkin” (Morris, 2002: 427). En este sentido, Kropotkin no estaba tanto derribando la corriente darwiniana de su época sino reformulándola en una cosmovisión más anarquista: estaba negando lo que él sentía que era la dimensión autoritaria de la tesis de Darwin (el modelo de competencia). Así, si se pretende trabajar desde el interior de la obra de Kropotkin (cualesquiera que sean sus limitaciones), como en la metaética post-kropotkinista, en lugar de abandonar por completo su

premisa, tal vez se pueda empezar por reinterpretar el concepto de 'socialidad' como tal que fue utilizado por Kropotkin. Morris ha hecho grandes avances en esta área:

[“Socialidad”, en los escritos de Kropotkin,] no implicaba que la naturaleza humana y la subjetividad humana expresaran o fueran manifestaciones de alguna 'esencia' inmutable. De hecho, la combinación, por parte de los eruditos posmodernistas, de la 'naturaleza' humana tal como la expresan los teóricos evolutivos como Kropotkin, con la metafísica de Platón y su concepto de 'esencia' (*Eidos*) es bastante falaz. Para Kropotkin como para evolucionistas contemporáneos [...] los humanos se caracterizan no por una esencia platónica eterna y supranatural (benigna o no), sino por una naturaleza humana en evolución que exhibe niveles crecientes tanto de sociabilidad como de individualidad (Morris, 2002: 431).

La redefinición de 'socialidad' lleva la ética al dominio de la sociología y los estudios culturales, pero no necesariamente elimina la especulación del dominio de las ciencias empíricas. Por eso la reinterpretación de Morris queda ligada exclusivamente al contenido manifiesto. La interpretación de Morris encuentra a Kropotkin como un empirista flagrante. Cualquier interpretación futura tendrá que encontrar nuevas estrategias ingeniosas para superar el problema del empirismo en la obra de Kropotkin. En todo

caso, el problema de la reducción de la metafísica de Kropotkin al humanismo es concomitante con el problema de la reducción de la ciencia al empirismo, como les ha gustado señalar a los lacanianos. Por lo tanto, uno podría encontrar que el cientificismo de Kropotkin era una voz mucho más fuerte que su empirismo. Las ciencias empíricas operan desde dentro del orden imaginario y por tanto fomentan imaginarios manifiestos como el del ser humano benigno, al tiempo que constituyen éste como una grosera reducción de la verdad. Como ha dicho Dylan Evans:

Lacan tiene una desconfianza cartesiana de la imaginación como herramienta cognitiva. Insiste, como Descartes, en la supremacía de la intelección pura, sin dependencia de las imágenes, como única vía para llegar al conocimiento cierto. [...] Esta desconfianza hacia la imaginación y el sentido coloca a Lacan firmemente del lado del racionalismo más que del empirismo (Evans, 1996: 85).

Por lo tanto, el problema de la ética kropotkiniana debería superponerse a un orden superior de abstracción. Podemos decir que nuestra lectura poskropotkiniana nos brinda la ventaja de que la metaética de Kropotkin no trataba necesariamente sobre el humanismo ni sobre el empirismo; estas eran simplemente estrategias adoptadas contra un paradigma de pensamiento altamente sospechoso y que emergía rápidamente. La adopción del empirismo por parte

de Kropotkin fue estrictamente un medio para distanciarse, a través de la ciencia, de la autoridad religiosa. Morris describió lo que he denominado la metaética de Kropotkin (o, si se prefiere, la ética latente): “Como naturalista evolutivo, Kropotkin daba por sentado que los conceptos morales eran extremadamente variados y se desarrollaban continuamente” (Evans, 1996: 428). La lectura que hace Morris de Kropotkin es que su ética era hasta cierto punto flexible y abierta a la contingencia. Morris continuaba: “Kropotkin nunca vio los principios morales como portadores de verdades absolutas, sólo como 'guías' para ayudarnos a vivir una vida ética” (Evans, 1996: 437). En este sentido, ya sea como guías o como metáforas, la metaética de Kropotkin revela un ataque a todos los principios morales que finalmente libera al individuo para vivir una vida ética. Hay razones para creer que la ética de Kropotkin osciló entre dos momentos de la verdad: por un lado, se sintió compelido a responder, reformar y/o revolucionar el paradigma dominante de la época y esta fue su ética de primer orden (una actuación de su último sistema meta-ético), y por otro lado se sintió obligado a subrayar que su ética manifiesta no estaba grabada en piedra, que era simplemente una promulgación de una cierta pasión por lo negativo.

Por lo tanto, es una conclusión segura insistir en que la ética manifiesta de Kropotkin no debe necesariamente reducirse a la ética anarquista por al menos tres razones:

primero, el mismo Kropotkin argumentó que su trabajo sobre ética era 'humanista' en lugar de 'anarquista' y esta distinción puede ser leída dentro del espectro de la distinción latente/manifiesta en lugar de la interpretación banal de la ética anarquista como la realización de lo que nos hace 'humanos'. En segundo lugar, la ética de Kropotkin es un producto de la época y el contexto en el que la tesis de la competencia de Darwin ganaba terreno. Al respecto, Franks (2011) ha afirmado que “las respuestas racionalistas, naturalistas y en menor medida intuicionistas, fueron adoptadas por los anarquistas clásicos [...] porque proporcionaban una alternativa a las enseñanzas morales jerárquicas y estatistas justificadas por la iglesia.” Finalmente, dada mi segunda afirmación de que la ética de Kropotkin estaba situada únicamente dentro de un contexto, he de decir que la ética de Kropotkin era solo una posible manifestación de un ataque a los fundamentos y sistemas autoritarios que han estado influyendo en la sociedad; otros ataques anarquistas también estuvieron presentes durante este paradigma, incluyendo, por ejemplo, la metaética inventiva de Max Stirner (a cuya obra alude varias veces Kropotkin en su *Ética*).

Sin embargo, sabemos muy bien que la ética específicamente anarquista fue una vez una preocupación para Kropotkin, al menos mientras escribía y publicaba los capítulos individuales de su libro *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902), una época en la que, antes de publicarla

en forma de libro, estaba feliz de llamar a su enfoque anarquista. En uno de esos ensayos, "Moralidad anarquista" (1897), comenzó a describir una comprensión adecuada de la ética latente que no necesariamente debería reducirse al resto del texto:

La historia del pensamiento humano recuerda el balanceo de un péndulo que tarda siglos en mecerse. Después de un largo período de sueño llega un momento de despertar. Entonces el pensamiento se libera de las cadenas con las que los interesados gobiernan; abogados, clérigos [¿nos atrevemos a decir, moralistas?] lo han envuelto cuidadosamente. Ella rompe las cadenas. Somete a severa crítica todo lo que se le ha enseñado y pone al desnudo el vacío de los prejuicios religiosos, políticos, legales y sociales en medio de los cuales ha vegetado. Inicia la investigación en nuevos caminos, enriquece nuestro conocimiento con nuevos descubrimientos, crea nuevas ciencias (Kropotkin, 1897).

Sin embargo, esta lectura se opone a la propia visión de Kropotkin de que no reconocía ninguna ética separada; él [Kropotkin] sostuvo que "la ética debe ser una y la misma para todos los hombres" (Kropotkin, 1897). La metaética nihilista latente de Kropotkin entró así en conflicto con su ética universalista manifiesta. Kropotkin no quería adoptar la respuesta subjetivista/relativista a la cuestión del proceso

en la metaética. Pero hemos aprendido de los postanarquistas que el discurso universal es más bien un discurso particular inscrito como hegemónico, y así, con esto, Kropotkin quizás tenía en mente mayores ambiciones que la simple búsqueda egoísta de la felicidad: quería subvertir el paradigma dominante en su totalidad, reemplazándolo con una ética más suave, más anarquista, que fuera alimentada por el impulso negativo. La trayectoria de la filosofía anarquista exige que continuemos a través de este movimiento kropotkiniano y lo visualicemos como una encarnación particular de una tendencia más amplia. La ética anarquista, guiada por su núcleo metaético, también exige que reconozcamos la ética de Kropotkin como un nodo en un linaje histórico de lucha en lugar de como el nodo sobre el que se sustenta toda nuestra tradición, incluso si este nodo es inestable y está destinado a fallar. Durante futuras lecturas metaéticas de la ética de Kropotkin debemos guiarnos por la siguiente pregunta: ¿cuál es la fuente de su moral anarquista? Esta pregunta, creo, revela respuestas que son mucho más interesantes que la línea de investigación prevista por Kropotkin (es decir, '¿cuál es la fuente de la moralidad humana?'). Aquí, la confusión es con el impulso latente de su escritura dentro del linaje del pensamiento anarquista y la moralidad manifiesta consignada a su nombre.

Vale la pena resaltar la dimensión autoritaria de la ética manifiesta de Kropotkin, porque Kropotkin le ha pedido al

individuo que sacrifique su propio ser, a las reglas vinculantes de conducta en el principio de 'ayuda mutua'. Las críticas metaéticas de su obra, que datan de 1925, se han centrado en el esencialismo de Kropotkin y su desprecio por la libertad del individuo. La crítica de George Boas es quizás el (primer) ejemplo de esta tendencia: “[Kropotkin] está más interesado en la especie que en el individuo. La ayuda mutua, la justicia, el autosacrificio son, por definición, de gran valor para la especie. Incluso pueden aprobar la aniquilación del individuo” (Boas, 1925: 245). Boas continuó destacando el esencialismo inherente a la obra de Kropotkin, “[e]s importante leer *La Ética* de Kropotkin, aunque sólo sea para ver cómo pone en relieve esa patética fe en los seres humanos y la naturaleza que endulzó la vida de nuestros padres” (Boas, 1925: 248). Boas llegó incluso a argumentar que el trabajo de Kropotkin ignoraba la dimensión latente del hombre [sic] como una criatura que por naturaleza entra en una relación social con un 'otro' dentro de sí mismo (en el sentido kierkegaardiano/freudiano del inconsciente) (Boas, 1925: 248). La primera crítica de Boas es instructiva pero no sigue su propia premisa: Boas no logró resaltar lo que aparecía en el inconsciente de la escritura de Kropotkin, restringió su lectura a una verdad objetiva, al 'síntoma'. Al hacerlo, Boas y otros han producido relatos inadecuados del trabajo de Kropotkin. Lo que sigue es la revelación de esta lectura problemática como relato del texto manifiesto. Veremos que la noción ética del sacrificio de Kropotkin es bastante



diferente de la noción metaética del sacrificio que se encuentra en los escritos de Georges Bataille.

Kropotkin argumentó, en “La moral anarquista” (1897), que “lo que la humanidad admira en un hombre verdaderamente moral es su energía, la exuberancia de la vida que lo insta a dar su inteligencia, su sentimiento, su acción, sin pedir nada a cambio” (Kropotkin, 1897). Esta es ciertamente una respuesta ética (dar 'sin retorno' desde el fondo del propio ser) y, sin embargo, la dimensión autoritaria del imperativo de Kropotkin, –personificado, de alguna manera, en la "ética de la responsabilidad" levinasiana (cf., Zizek, 2005)– se revela en la noción de autosacrificio. ¿De qué otra manera instigar la moralidad anarquista si no es por la fuerza y la coerción, sino por la auto-represión y el auto-sacrificio? Porque, por un lado, el egoísta stirneriano sacrifica las cosas que posee, pero no por eso sacrifica su 'propiedad': como Stirner dijo:

Puedo negarme innumerables cosas para la mejora de su placer, y puedo arriesgar por él lo que sin él fuera lo más querido para mí, mi vida, mi bienestar, mi libertad [...] Pues, constituye mi placer y mi felicidad para refrescarme con su felicidad y su placer [...] Pero yo mismo, mi propio yo, no me sacrifico a él, sino que sigo siendo un egoísta y lo disfruto (Stirner, 1907).

El mutualista kropotkiniano sacrifica su 'propiedad' a cambio de su libertad al igual que el académico sacrifica su

ser a cambio de su conocimiento, y si no lo hace se piensa que es un "monstruo" (cf., Kropotkin, 1922), que es un 'no-hombre'<sup>32</sup>. El problema con el fundamento esencialista, al igual que el problema con el proceso fundacionalista, es el problema de la incapacidad de contener este excremento derrochador, lo negativo que brota de todos los intentos de ocultarlo en el conocimiento. Pero también está la problemática lógica del altruismo tal como lo describe John L. Mackie: “[el desinterés] toma la forma de lo que Broad llamó altruismo autorreferencial, no para los demás, sino para los que tienen una conexión especial con uno mismo; hijos, padres, amigos, compañeros de trabajo, vecinos en el sentido literal, no metafóricamente extendido, [...es mucho más fácil, y más común, mostrar un amor abnegado por algunos de nuestros semejantes si uno puede combinar esto con la hostilidad hacia los otros” (Mackie, 1977: 132).

En “The One Where Phoebe Hates PBS” (PBS. El único a quien Phoebe odia), un episodio de *Friends*, Phoebe plantea la pregunta: ¿existe tal cosa como un acto verdaderamente desinteresado? Phoebe cree que hay actos desinteresados, por lo que deja que una abeja la pique "para que la abeja se sienta genial ante sus amigas abejas". Desafortunadamente, la abeja murió poco después de picar a Phoebe. Según

---

32 Como ha dicho Stirner: “El liberalismo en su conjunto tiene un enemigo mortal, un opuesto invencible, como Dios tiene al diablo: al lado del hombre está siempre el no-hombre, el individuo, el egoísta. Estado, sociedad, humanidad, no dominéis a este demonio” (1907).

Mackie, el altruismo, el sacrificio de uno mismo en favor del otro, siempre puede convertirse en un acto egoísta, pero no al revés. Paradójicamente, cada vez que actuamos en nombre de otro, en algún lugar muere una abejita.

La ética anarquista manifiesta de Kropotkin, por lo tanto, solo puede implementarse a través del imperativo ético; sin duda, un imperativo ético que se sustenta en el explosivo egoísmo de individuos únicos. Pero uno no se sacrifica libremente, según Kropotkin: uno debe sacrificarse libremente. Por el contrario, ¿podemos decir ahora que el sacrificio ético, según la metaética nihilista, es el que no se filosofa? ¿Es el sujeto ético el que no se sacrifica verdaderamente al saber como racionalización y justificación del Estado? ¿Es el sacrificio el que no se codifica en las leyes del orden simbólico (una verdadera 'ética de lo real')? Según Kropotkin, los actos éticos se “expresan a través del altruismo y el sacrificio personal” (Morris, 2002: 425) y esta actitud se “ejemplifica en el impulso de una persona que se sumerge en un río para salvar a otra persona de ahogarse, sin ningún pensamiento de seguridad personal o recompensa” (ibid., 432). El autoritarismo velado de esta lógica, cuando se convierte del ámbito de la ética descriptiva a la ética prescriptiva, como inevitablemente será (y ha sido), se revela en la esclava metafórica que renuncia a su propia vida para hacer la vida del otro mucho más rica. En el artículo de Morris sobre la ética de Kropotkin, escribe: “Él [Kropotkin], por lo tanto, no estaba preocupado por la

semántica, por el *significado* de los conceptos morales, temas que fascinan a los filósofos contemporáneos y los llevan a enfatizar lo que es claramente evidente, a saber, que los juicios morales son prescriptivos, dando lugar a la teoría ética o prescriptivismo” (cursivas en el original; 2002: 425). El punto a tomar aquí es que Morris, en su respaldo a Kropotkin y su crítica de los filósofos metaéticos semánticos, confiesa una verdad fundamental del naturalismo: lo descriptivo inevitablemente se derrumba en lo prescriptivo. Phillips también ha argumentado que “Kropotkin transfiere sus observaciones naturalistas a una receta para la sociedad humana” (2003: 143), por lo que mi tesis aquí no carece de fundamento. Es más, Phillips sugiere que “el naturalismo de Kropotkin, como el de los darwinistas sociales, radica no en describir la naturaleza, sino en crear una metáfora para guiar el comportamiento humano” (ibid.). Este es el problema con la extrapolación prescriptiva. El problema de este descriptivismo es la reducción de los atributos accidentales de la especie: nuestra especie no solo va a la guerra, ni la especie simplemente se delata; también cagamos y meamos, nos masturbamos y follamos,..., y, al final, el futuro de nuestra especie queda sin escribir porque la lógica ética que nos impulsa también nos sigue fallando.

A pesar de los problemas inherentes a la ética manifiesta de Kropotkin, su obra sigue influyendo en la filosofía anarquista actual. Uno solo tiene que investigar el linaje más reciente de publicaciones anarquistas para obtener esta

influencia. El libro de Colin Ward *Anarchy in Action* comenzaba con la siguiente provocación: ¿Cómo te sentirías si descubrieras que la sociedad en la que realmente te gustaría vivir ya está aquí, aparte de algunas pequeñas dificultades locales como la explotación, la guerra, la dictadura y el hambre? [...] [L]a sociedad anarquista, una sociedad que se organiza sin autoridad, existe siempre, como una semilla debajo de la nieve [...] [El anarquismo [es] la actualización y reconstitución de algo que siempre ha existido, estado presente, que existe junto al Estado, aunque enterrado y devastado (Ward, 1973: 11).

La provocación de Ward estaba impregnada de la retórica del naturalismo universal y tenía una gran deuda con la ética de Kropotkin. Ward continuó con este motivo subyacente hasta su última entrevista (titulada “La práctica de la libertad”) antes de su muerte (cf., Ward, 2010).

De manera similar, Uri Gordon, en su libro *Anarchy Alive!: Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory* (¡Anarquía viva!: La política antiautoritaria de la teoría a la práctica, 2008), describió el anarquismo como una fuerza en el mundo que se puede ubicar en el activismo de base cotidiano. Su crítica al posanarquismo es que no tiene relevancia 'práctica' para el anarquismo contemporáneo: “Debe enfatizarse que el anarquismo posestructuralista sigue siendo una preocupación intelectual limitada a un puñado de escritores en lugar de ser una expresión genuina

o una influencia sobre el pensamiento de base y el discurso de las masas de activistas” (Gordon, 2008: 42–3). Uno se siente tentado a plantear la cuestión del significado de las preocupaciones intelectuales: ¿qué significa eso? ¿No podría argumentarse que el libro de Gordon también era principalmente una preocupación intelectual? Si Gordon pretendía sugerir (como creo que hacía) que el post-anarquismo no habla ni influye en el pensamiento de base, esto supone que el pensamiento de base es importante (una afirmación que tendría que ser fundamentada o elaborada para su aclaración)<sup>33</sup>. Por otro lado, hemos visto que esta afirmación no tiene fundamento y que los post-anarquistas han escrito sobre estos puntos (para una revisión de esta literatura ver la “Introducción” de Siireyyya Evren en Rousselle & Evren, 2011). Espontáneamente, me vienen a la mente una serie de respuestas posanarquistas: el intento de Richard JF Day de describir el posanarquismo de los “movimientos sociales más nuevos”, el intento de Tadzio Mueller de definir un contraataque posestructuralista, la antihegemonía y la historia de los movimientos sociales anarquistas posmodernos de Antón Fernández de Rota parecen responder de manera importante a este punto. Sin embargo, hay un lado de los escritos de Gordon que soy menos propenso a rechazar: si, como he estado tratando de afirmar, gran parte del anarquismo contemporáneo es un

---

33 No sorprende que el libro haya sido descrito como “un manual de usuario para el activismo anarquista” (Prichard, 2008).

posanarquismo, entonces se seguiría que el libro de Gordon también es posanarquista. Esto explica la relevancia del capítulo del libro de Gordon, llamado “Anarquismo Recargado”, que refleja un atributo post-anarquista clave: el cuestionamiento de la filosofía anarquista tradicional. Con cierta ironía, el posanarquista español Antón Fernández de Rota también ha escrito un ensayo con el mismo nombre (cf., Fernández de Rota, en Rousselle & Evren, 2011). También hemos descrito la tercera sección de nuestro volumen *Post-anarquismo: una lección de "Anarquismo clásico recargado"*. Gordon explicó: “[las ideas anarquistas se reformulan y recodifican constantemente en respuesta a los acontecimientos mundiales, las alianzas políticas y las tendencias” (Gordon, 2008: 28), y este capítulo de su libro pretende describir “las tendencias y los desarrollos en la actividad de los movimientos sociales en las últimas décadas que han llevado al renacimiento y redefinición del anarquismo en su forma actual” (Gordon, 2008: 29). Puede que intente salir de ello, pero Uri Gordon es un posanarquista.

Sin embargo, hay más problemas con la reducción del anarquismo a "activismo" o movimiento "socialista". Aragorn ha argumentado que “[n]o solo son las políticas de movimiento una construcción explícitamente europea (con todo lo que eso implica), sino la creencia de que como resultado de una victoria específica (incluso si esa victoria es al final de una larga campaña) [que] consigamos un mundo

que refleje nuestros valores es utópico en el mejor de los casos” (Aragorn, sf). Por razones similares, Richard JF Day ha argumentado que las corrientes anarquistas de los movimientos sociales 'más nuevos' "no son en absoluto lo que los sociólogos llamarían movimientos sociales [...] Por lo tanto, hay cierta ironía en mi uso de este término, una ironía que tiene la intención de resaltar el alejamiento de los 'movimientos' orientados hegemónicamente” (Day, 2005: 8). Finalmente, en un artículo ampliamente polémico titulado “Renunciar al activismo”, Andrew X ha argumentado que “[históricamente, aquellos movimientos sociales que han estado más cerca de desestabilizar, eliminar o ir más allá del capitalismo no han tomado en absoluto la forma de activismo. El activismo es esencialmente una forma política y un método de operar adecuado al reformismo liberal [...] El papel activista en sí mismo debe ser problemático para aquellos que desean la revolución social” (Andrew X, nd). En el trabajo de Gordon, el problema no es el contenido de la presuposición sino la presuposición que no se ha desarrollado y se ha asumido: que el activismo de base es de lo que trata el anarquismo.

*Anarchy Works* (2010) de Peter Gelderloos tomó “ejemplos de todo el mundo, seleccionados a través de la historia y la antropología, mostrando que las personas, de diferentes maneras y en diferentes momentos, han demostrado ayuda mutua, autoorganización, autonomía, toma de decisiones horizontal, etc., los principios sobre los



que se basa la anarquía” (*Little Black Cart*, 2010)). De manera similar, *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (Gramsci ha muerto: corrientes anarquistas en los movimientos sociales más recientes) de Richard Day tiene como objetivo describir las prácticas de los movimientos sociales más nuevos que “abren nuevas posibilidades para un cambio social radical que no se puede imaginar desde dentro de los paradigmas existentes”. A través de “una orientación hacia la acción directa y la construcción de alternativas a las formas estatales y corporativas” (Day, 2005: 18). El posanarquismo de Day no conduce necesariamente a un ethos kropotkiniano, pero ciertamente, a través de su enfoque empírico de la escritura “de la práctica a la teoría”, se presta a esta interpretación incluso cuando aparentemente reacciona contra ella. Y, para dar un ejemplo más, el cantante principal de la banda Bad Religion, Greg Graffin, ha publicado un nuevo libro llamado *Anarchy Evolution* (2010) que adopta una posición naturalista frente a las explicaciones darwinistas y teológicas del desarrollo de la especie humana.

Además, Purkis & Bowen, en su colección editada *Changing Anarchism* (2004), escribieron que su “intención ha sido aprovechar una serie de indicadores valiosos que existen en el trabajo de los clásicos anarquistas, así como una serie de sus principios perdurables, y enmarcarlos en nuevas formas” (Purkis & Bowen, 2004: 6). Sin duda, esto hace que su trabajo esté firmemente dentro del paradigma

del post-anarquismo pero, sin embargo, lleva consigo cierto bagaje: “Aunque las opiniones de Kropotkin sobre la naturaleza humana como algo naturalmente benigno y cooperativo podrían tener dificultades para resistir la prueba del tiempo [...] todavía hay algunos motivos para afirmar que Kropotkin es el 'anarquista clásico' más digno de atención continua” (Purkis & Bowen, 2004: 7). La preocupación de los anarquistas es que si eliminan el trabajo canónico de Kropotkin (particularmente la interpretación obvia de su trabajo), se verán confrontados con la pregunta que los anarquistas siempre han dejado de lado, una pregunta que ha sido el centro ausente de su trabajo tal vez, ya no podrán ignorar el marco de la metaética imaginaria que ha proporcionado el eje de su discurso. Para cerrar el punto, podemos ver que la influencia de Kropotkin permanece, como una corriente opuesta, incluso dentro del discurso post-anarquista.

Podemos entonces describir el posanarquismo como un discurso, entre otros, que ha aflorado en los últimos 25 años. El posanarquismo es simplemente un concepto que hemos utilizado para describir esta corriente radical. En su introducción a la antología *New Perspectives on Anarchism* (2010), Todd May argumentó:

Ya sea como un modo de organizar la resistencia, como un modelo para las relaciones interpersonales, o una forma de pensar sobre la política específicamente y

nuestro mundo en general, el pensamiento anarquista se ha convertido una vez más en una piedra de toque [...] Uno podría querer llamar a esto la tercera ola desde finales del siglo XIX y principios del XX y las inflexiones anarquistas de los años sesenta” (May, 2010: 1). Pero, ¿no podemos pensar en el pensamiento anarquista contemporáneo como en una relación con alguna noción de un 'afuera' (cuyos polos se explicarán momentáneamente) en lugar de como la organización de la resistencia, las relaciones personales y la política dentro de espacios preestablecidos de la historia? El anarquismo de tercera ola se refiere también, por lo tanto, al posanarquismo: el posanarquismo es anarquismo de tercera ola.

Creo que se me puede permitir la reducción menor de describir el discurso que rodea a la ética anarquista como kropotkiniano y la fuerza real de la anarquía 'ya existente' como la ética latente dentro de este discurso. Por lo tanto, tenemos que distinguir entre la 'ética del discurso' y su opuesto: la ruptura ética del discurso. Los anarquistas continúan apropiándose de la ética de Kropotkin, incluso cuando malinterpretan su ética por su metaética. Esta abreviatura libera a los anarquistas del difícil trabajo de tener que explicar o explorar su propia relación con el discurso ético. Como dijo Todd May:

[Podemos] reconocer que la visión naturalista del anarquismo de los seres humanos juega un papel ético en su teoría política [...] Además, la justificación naturalista permite a los anarquistas asumir su ética en lugar de tener que defenderla.

Si la esencia humana ya es benigna, entonces no hay necesidad de articular qué tipos de actividad humana son buenos y cuáles son malos (May, 1994: 64).

Me sorprende que esto es precisamente lo que hace que el anarquismo evite las cuestiones metaéticas de manera tan relevante: es a la vez una evitación y, sin embargo, también es crucial una apertura o flexibilidad a todos los fundamentos y sistemas éticos. Como ha dicho Saul Newman: [El] anarquismo es, fundamentalmente, una crítica ética de la autoridad, considerando casi un deber ético cuestionar y resistir la dominación en todas sus formas. En este sentido, puede leerse contra sí mismo: su crítica implícita a la autoridad puede usarse contra las corrientes autoritarias que recorren su discurso clásico. En otras palabras, este 'núcleo' ético del anarquismo quizás pueda ser rescatado, a través de la lógica ya esbozada, de su contexto clásico del siglo XIX. Por ejemplo, como ya he indicado, la crítica de la autoridad puede ampliarse para incluir otras luchas además de la lucha contra la dominación estatal. [...] Quizá el anarquismo deba leerse como una serie de posibles contradicciones que pueden usarse unas contra

otras y que pueden producir nuevas posibilidades. Kropotkin argumenta que "la contradicción interna es la condición misma de la ética". Para que algo sea ético nunca puede ser absoluto. El postestructuralismo rechaza la moralidad porque es un discurso absolutista intolerante a la diferencia: este es el punto en el que la moralidad se vuelve poco ética (Newman, [2001] 2007: 166–7).

Esta ostensible 'ética de la contradicción interna' va en contra del proyecto de la filosofía anarquista manifiesta y, sin embargo, en cierto sentido es su garante. ¿No podemos, al menos provisionalmente, suponer que, para el anarquismo, el mandato ético contra la autoridad en todas sus formas implica un cierto grado de flexibilidad con respecto a los modos apropiados de conducta en diferentes contextos? Además, ¿no implica, si se lleva al límite, la ausencia de lugar y proceso, el fundamento negativo y el sistema inherente a la metaética? El rechazo del metamarco ético sobre el que se ha construido la tradición, o la evitación de la cuestión, es la ética propiamente dicha, una negación de la autoridad de la moralidad, grande o pequeña, en todas sus formas. Por respetuoso que sea, del deber a la virtud, el anarquismo es una fuente inagotable de posibilidades porque se asienta sobre el fundamento inestable y el sistema de la nada. Este es el núcleo no absolutista que es (y siempre ha sido) el anarquismo tradicional. Es este núcleo el que el posanarquismo intenta rescatar de la ética manifiesta.

Podemos imaginar una ética que nunca se asiente en ninguna de las principales tendencias de la filosofía metaética. Puede decirse que esta conformidad con la trayectoria de una fuerza ética negativa surge como una posible respuesta al problema de la reificación de las identidades anarquistas y la creciente lista de compras de las opresiones: el sujeto anarquista ético que permanece en el umbral de la ética latente no será tan proclive como otros sujetos a la reducción de la práctica anarquista, la identidad y las estructuras de poder, a manifestaciones selectas. En definitiva, asegurará la vida del anarquismo como discurso. Antes de volver a las tendencias de la filosofía posanarquista, me gustaría hacer dos breves desvíos a través de las filosofías metaéticas del 'anarquismo de la virtud' y el 'utilitarismo anarquista'. Argumento que la ética de la virtud es un marco metaético inadecuado para el anarquismo tradicional porque parte de una incapacidad para concebir las acciones no virtuosas como respuestas propiamente éticas a situaciones dadas. El utilitarismo, por otro lado, sacrifica los medios por los fines de las acciones éticas y, por lo tanto, plantea una interpretación más obviamente inadecuada de la metaética anarquista tradicional.

## **Virtud post anarquista**

La respuesta de Benjamin Franks al posanarquismo fue que resultó en una forma de relativismo metaético que, en última instancia, es indefendible debido a su orientación subjetivista (Franks, 2008a, 2008b). En otro lugar, Franks ha argumentado que el posanarquismo tiene un núcleo autoritario, basado en este marco subjetivista: “Priorizar universalmente las prácticas del posanarquismo sería recrear vanguardias y jerarquías, estructuras que tanto el posanarquismo como el anarquismo más tradicional rechazan” (Franks, 2011: 177). Debemos suspender temporalmente nuestro juicio sobre la lectura contradictoria de Franks del post-anarquismo como, en primer lugar, un crudo relativismo subjetivista y luego, en su conclusión, un extraño universalismo, para exponer la prescripción subyacente de Franks: “Hoy, la versión más modesta de post-anarquismo requiere anarquismo: uno que se ve a sí mismo como (una) modificación del anarquismo, más pertinente para unos contextos sociales y culturales particulares, pero menos en otros, más que una supresión categórica” (Franks, 2011: 176).

Volveré al problema de leer el posanarquismo como una supresión categórica del anarquismo tradicional en breve (y ya he argumentado que el posanarquismo ya es “otra modificación del anarquismo [que es] más pertinente para contextos sociales y culturales particulares” (Franks, 2011:

176)). Como remedio al problemático fundamento ético del posanarquismo, Franks describió lo que él pensaba que era una forma de ética tradicionalmente anarquista basada en las prácticas sociales de los agentes éticos, lo que llamó 'ética de la virtud'.

Franks describió un anarquismo prefigurativo basado en una práctica social virtuosa que se basaba en el trabajo de Alasdair MacIntyre<sup>34</sup>. En esta lectura, Franks se mantuvo comprometido con la metaética kropotkiniana que “identifica [lo] bueno como inherente a las prácticas sociales, que tienen sus propias reglas, que son negociables y se modifican con el tiempo” (Franks, 2008b: 147). Esto, una vez más, es lo que Kropotkin llamó 'sociabilidad'. Franks compartía la actitud crítica del posanarquismo frente al universalismo y, de hecho, estaba de acuerdo con los posanarquistas cuando argumentaba que la ética consecuencialista, utilitaria y deontológica no tiene cabida en ningún discurso anarquista. Sin embargo, restringió su propio sistema ético a un medio subordinado a un fin, incluso cuando proclamó hacer otra cosa:

Los elementos de una teoría de la virtud se pueden observar en el principio tantas veces repetido dentro del anarquismo de que los medios tienen que estar de

---

34 Thomas Swann ha argumentado que el enfoque de Franks puede contradecir la trayectoria general del propio marco ético de Alasdair MacIntyre (cf., Swann, 2010).



acuerdo con (o prefigurar) los fines. Bakunin, por ejemplo, criticó a Nechaev precisamente porque este último no podía "reconciliar los medios con los fines". La prefiguración evita la distinción fines/medios de la ética consecuencialista basada en derechos y; en cambio, se supone que los medios utilizados encapsulan los valores deseados en sus objetivos preferidos (Franks, 2011).

El problema es que cualquier concreción a priori de la ética, ya sea en términos de virtud o de flexibilidad laxa, logra una coherencia de medios a través de fines. Esencialmente, este es el argumento de Zygmunt Bauman contra ciertos sistemas metaéticos positivos:

La larga búsqueda de fundamentos seguros [o estables] de conducta moral aquí cierra el círculo. Desconfiados de los sentimientos declarados a priori como volubles, los buscadores de fundamentos apuestan por el decisor racional que se proponen sacar del caparazón de las emociones erráticas. Este cambio de la apuesta pretendía ser el acto de liberación: seguir las emociones se definió como falta de libertad [...] cambiando la dependencia de la acción de los sentimientos [irracionales] por su dependencia de la razón. La razón esta, por definición, guiada por reglas; actuar razonablemente significa seguir ciertas reglas. [...]

Al final del día, la persona moral ha sido desenganchada de los lazos de las emociones autónomas solo para ser

puesta en el arnés de las reglas heterónomas. La búsqueda que parte de la incredulidad en la capacidad moral del yo termina en la negación del derecho del yo al juicio moral (Bauman, 1993: 69).

Lo que se escapa del alcance de la razón es la materia misma de la ética y no existe un marco metaético positivo que pueda, en ningún momento, describir o alentar acciones éticas a través del discurso de la positividad. Me arriesgaría a cambiar la afirmación de Franks de que el subjetivismo posanarquista pasa al dominio del autoritarismo por la afirmación de que la ética práctica virtuosa, como manifestación racional del tomador de decisiones razonador que decide en qué consisten precisamente estas virtudes, subvierte la virtud de autonomía sostenida por muchos teóricos anarquistas de la virtud. Como todos los sistemas metaéticos positivos, promueven su propio fracaso. Las virtudes son, después de todo, subjetivas, pero no podemos decir también que el subjetivismo es en sí mismo una virtud. El problema es que Franks se mostró reacio a definir qué listas de prácticas deben considerarse "buenas". Sobre esta cuestión, sólo se nos instruye que la política prefigurativa está en consonancia con la ética de la virtud. Pero esto sólo pospone la pregunta. La pregunta inevitable que uno debería hacerle a Benjamin Franks es: ¿por qué esta evitación de la manifestación de estas virtudes, cuáles son las virtudes anarquistas? La respuesta vendrá de que, al rechazar el

universalismo en favor de la ética local, distintas culturas y grupos sociales pueden definir estas virtudes utilizando sus propias limitaciones/construcciones discursivas. Esta es la dimensión utópica del proyecto de Franks, como sabemos, los lugares siempre tendrán líderes que serán desarraigados por sujetos antiautoritarios y es precisamente por eso que filosofamos sobre la política prefigurativa: la prefiguración es principalmente un método abierto de experimentación. No sabemos cómo responder a la pregunta del proceso, es decir, cómo será la sociedad futura y cómo llegar a ella. La prefiguración es la certeza de que los principios éticos nunca se asientan objetivamente, de que sujetos únicos son capaces de ordenar su propia ética en medio de una batalla cotidiana. Sobre este tema, Cindy Milstein ha argumentado, esencialmente, que la prefiguración, como práctica ética, es una fuerza negativa:

“el anarquismo como filosofía política sobresale [...] en su continua sospecha de todos los fenómenos como posibles formas de dominación, y su creencia simultánea en relaciones y organizaciones sociales no jerárquicas. Este impulso ético [...] de vivir todos los días como un crítico social y un visionario social [...] ciertamente infunde la retórica anarquista” (Milstein, 2007), y como base para la ética manifiesta: “También subraya todos esos valores que los anarquistas generalmente comparten: ayuda mutua, solidaridad, asociación voluntaria, etcétera” (Milstein, 2007).

Quizá, para llevar este argumento a su conclusión, la virtud de la prefiguración finalmente se derrumba en el tipo de espíritu nihilista que estoy describiendo como el sistema del anarquismo tradicional.

Existe el problema adicional de la sustitución del lugar del humano esencial por el lugar del anarquista virtuoso. Porque, si se puede decir que actúa virtuosamente, uno debe necesariamente construir otra categorización que supera con creces, incluso escapa, a la lógica de la virtud: el vicio. John L. Mackie, en su obra atemporal sobre metaética, ha usado esta lógica para atacar la ética de la virtud:

No puede haber duda de que [...] el coraje es en general ventajoso para su poseedor, más ventajoso que una tendencia a calcular la ventaja.

En la medida en que uno puede elegir sus propias disposiciones, digamos cultivándolas, esto es algo que sería racional elegir, incluso sobre bases puramente egoístas. Es cierto que habrá ocasiones particulares en las que se recompensará la temeridad y otras en las que sólo sobrevivirá el cobarde. Pero es difícil calcular cuáles son y casi imposible activar y desactivar las disposiciones en consecuencia. Para ser cobarde en la única ocasión en que el coraje es fatal, habría que ser cobarde en muchas otras ocasiones en que sería mucho mejor ser valiente (Mackie, 1977: 189).

Así, cuando Franks argumentó que “las reglas del ajedrez, que son diferentes a las del fútbol o el póquer, no están obligadas a imponerse a los jugadores; los participantes simplemente deben compartir y acatar estos principios para obtener los beneficios del juego, como mejorar la concentración y la paciencia” (Franks, 2011), me inclino a imaginar al anarquista que perturba todo el tablero de ajedrez, pateo al árbitro, altera el reloj y grita "¡Puedo jugar más juegos de los que puedas imaginar!"

## **Utilitarismo anarquista: un desvío menor**

Según Malatesta, “hemos hablado muy mal de la máxima de que el fin justifica los medios [...] En realidad, es la guía universal de la conducta [...] Hay que buscar al final la moralidad; el medio está [sic] fatalmente determinado” (Malatesta, [2010]). A través de esto, hemos llegado al principio subyacente del utilitarismo: la utilidad de los medios se valora por las consecuencias logradas; desde dentro de la tensión, en toda metaética utilitaria hay una

combinación de medios y fines. No quiero dedicar mucho tiempo a escribir sobre el utilitarismo anarquista porque creo que su valor real para los anarquistas es evidente (es decir, la mayoría de los anarquistas son plenamente conscientes de las limitaciones del utilitarismo ético). En lugar de eso, repasaré brevemente una porción ciertamente pequeña (extremadamente pequeña) de la literatura para llegar a una comprensión del valor del utilitarismo para la política posanarquista. Este concepto será importante para una sección posterior, que explora el argumento de que la filosofía de Bataille no pretendía consolidar los fines con los medios, como pretende hacer gran parte de la filosofía anarquista contemporánea, sino que su filosofía pretendía describir una ética sin medios y sin fines. No me referiré a ninguno de los anarquistas utilitaristas tradicionales (es decir, William Godwin y otros), sino que restringiré mi enfoque a la crítica del utilitarismo de Benjamin Franks para profundizar en este punto.

El inconveniente es bastante obvio. Como ha argumentado Frank: “El [...] problema es [que] al priorizar los fines sobre los medios, los individuos quedan reducidos a meros instrumentos, y son despojados de autonomía y dignidad” (Franks, 2008a). Pero este problema alcanza un nuevo nivel de complejidad bajo el posmodernismo, ya que la preocupación por los fines ya no es sostenible. Como dijo Bauman, durante el período contemporáneo “[l]os problemas no tienen soluciones predeterminadas” (1993:

32) y esto hace que todos los intentos de prefigurar los medios con los que lograr la máxima consecuencia/utilización sean, en el mejor de los casos, ingenuos. ¿Cómo, por ejemplo, atender una solución que prohíba la manifestación de sí mismo como un problema? De manera similar, hoy ya no sabemos cómo distinguir entre causa y síntoma, como ha argumentado Lewis Call: “El anarquista posmoderno ve el capitalismo y el estatismo no como causas sino como efectos, no como enfermedades sino como síntomas” (Call, 2002: 117) –y los síntomas ahora han tomado el lugar de la enfermedad. Como consecuencia logramos un sentido en el que “la verdad del asunto es opuesta a la que nos han dicho [...] Es la sociedad, su existencia continua y su bienestar, lo que se hace posible por la competencia moral de sus miembros, no al revés” (Bauman, 1993: 32). El nuestro es un tiempo en el que la utilidad sólo sirve para oscurecer la verdad del origen y del proceso ético, el vacío del que han surgido estos procesos:

En la medida en que la obsesión moderna por el propósito y la utilidad y la sospecha igualmente obsesiva de que todas las cosas autotélicas (es decir, que afirman ser sus propios fines y no medios para algo más que ellos mismos) se desvanezcan, la moralidad tiene la oportunidad de finalmente llegar. En sí mismo [...] ningún impulso moral puede sobrevivir, y mucho menos salir ileso, de la prueba de fuego de la utilidad o el beneficio, dado que toda inmoralidad comienza con

exigir tal prueba del sujeto moral, o del objeto de su impulso moral, o de ambos (Bauman, 1993: 36).

El fracaso de la utilidad, y más ampliamente el fracaso de la metaética positiva, ocurre como si se presupusiera, irónicamente, desde dentro del sistema metaético. El concepto de utilidad se derrumba sobre sí mismo. La crítica de esta metaética toma su penúltima desviación en la proclamación de Bauman de que:

No hay principios duros y rápidos que uno pueda aprender, memorizar y desplegar para escapar de situaciones sin un buen resultado y evitarse el regusto amargo (llámese escrúpulos, conciencia culpable o pecado) que viene no solicitado en la estela de las decisiones tomadas y cumplidas. La realidad humana es desordenada y ambigua, por lo que las decisiones morales, a diferencia de los principios éticos abstractos, son ambivalentes. Es en este tipo de mundo en el que debemos vivir; y sin embargo, como desafiando a los preocupados filósofos que no pueden concebir una moral "sin principios", una moral sin fundamentos, demostramos día a día que podemos vivir, o aprender a vivir, o llegar a vivir en un mundo así, aunque pocos de nosotros estaríamos dispuestos a explicar, si se nos preguntara, cuáles son los principios que nos guían, y menos aún habríamos oído hablar de los 'fundamentos' de los que supuestamente no podemos prescindir para



ser buenos y amables unos con otros [...] Sabiendo que esto, en verdad [...] es ser posmoderno (Bauman, 1993: 36).

A propósito de la afirmación de Bauman de que vivimos día a día sin la capacidad de detallar los principios que nos guían, me gustaría dar un ejemplo básico. Comparto clase en la universidad con algunos anarquistas y muchos no anarquistas. Fuera de clase, nos organizamos. Durante nuestras reuniones fuera del aula nos encontramos preocupados por el establecimiento de ciertas prácticas democráticas de consenso: debemos usar una lista de oradores, todos debemos llegar a un acuerdo sobre qué tipos de comportamientos son inaceptables, hostiles, etc. Realmente nunca hacemos nada, pasamos semanas planeando cómo organizarnos y, como resultado, nunca pasa nada. Un evento que planeamos involucró a un disertante invitado, una conferencia pública para la comunidad. Todos estaban presentes, incluso dos no académicos. De estos dos no académicos, uno no tenía hogar y el otro era un orador 'ruidoso' y provocador. Cada uno interrumpió la presentación por turno: el uno interrumpió para pedir una aclaración ya que nuestro parloteo académico no tenía sentido para él y el otro interrumpió precisamente para interrumpir este proceso de aclaración, para complicar aún más las cosas. Estos intercambios hicieron que todos en la sala se agitaran notablemente, casi al borde de la excitación. Los anarquistas

hablaron sobre la interrupción durante semanas y sobre cómo evitar que algo así volviera a suceder. Decidieron implementar una lista de oradores, y así sucesivamente. La pregunta para mí es: ¿por qué, cuando asistimos a clase todas las semanas como estudiantes, no necesitamos una lista de oradores? ¿Por qué toleramos las interrupciones en el aula? ¿Por qué funciona en el aula y no en la calle?

Me arriesgo a la conjetura de que los anarquistas contemporáneos se han vuelto hacia la ética de la virtud y la filosofía prefigurativa como una forma de crear un sistema metaético más flexible. No les sorprende que tal vez la respuesta al lugar y al proceso merezca una respuesta más simple y obvia: la moralidad sin principios que emerge de la nada en particular es el combustible que sustenta este monstruo que llamamos vida social. Esto es lo que el posanarquismo recuerda a los anarquistas tradicionales: dejar de ser seducidos por el discurso del poder. Es decir, parafraseando y apropiando las palabras de Bauman, el posanarquismo trata del rechazo de los principios estrictos que uno puede aprender, memorizar y promulgar (como práctica virtuosa). Nuestra realidad es desordenada, al igual que nuestro marco metaético. En definitiva, rechazamos los principios éticos positivos, las abstracciones de la vida, en favor de una ética sin fundamentos ni sistemas positivos y, como buenos postkropotkinianos, demostramos día a día que podemos vivir en un mundo así. Abandonamos así el marco metaético positivo en la filosofía y hacemos obsoleta

en la práctica la reducción de la acción a los libros de reglas manifiestas tradicionales. La política del aula es una política que espera la erupción de la calle pero que nunca puede simbolizarla en el libro de reglas del consenso y las listas de oradores.

## **Tendencias en el posanarquismo**

El posanarquismo se ha asociado más comúnmente con una de dos tendencias en las últimas dos décadas: en primer lugar, y de manera más popular, se ha referido a la extensión de la filosofía anarquista tradicional a través de intervenciones en/desde la filosofía posestructuralista y/o posmoderna, o; segundo, y más predominantemente en el mundo no anglófono, el posanarquismo ha sido entendido como un intento de explorar nuevas conexiones entre la filosofía anarquista tradicional y la filosofía radical no anarquista sin por ello reducir estas exploraciones a desarrollos de ningún grupo filosófico en particular. Según los seguidores de esta segunda tendencia en la filosofía posanarquista, se piensa que el posanarquismo es la descripción de un conjunto de relaciones entre el anarquismo y el mundo exterior. Ha habido dos formas relacionadas de entender la ubicación de este exterior

radical, cada una de las cuales se distingue además según la dirección de su influencia.

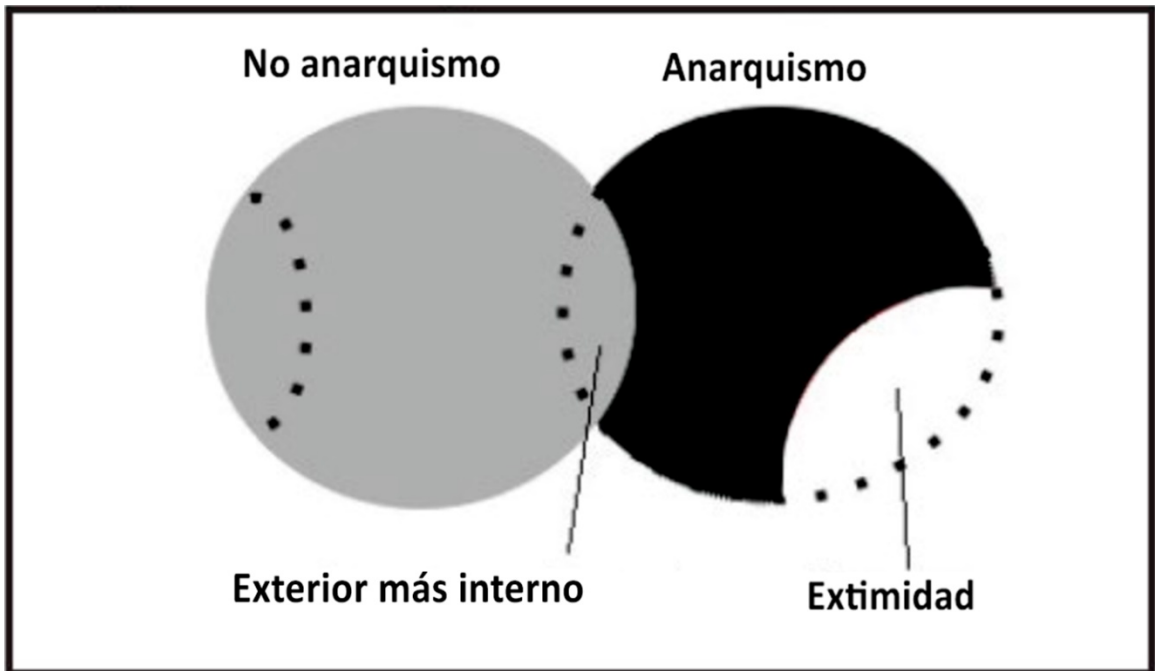


Figura 2.0 – El Orden Simbólico del Anarquismo

En primer lugar, está el exterior evidente, cuya influencia se siente que procede del «exterior más interno» de la tradición anarquista; este es el exterior no anarquista que se descubre al relacionar el anarquismo con disciplinas fuera del estrecho campo de la sociología política (incluyendo el cine, la música, la geografía y otras; esto es lo que ha descrito la revista posanarquista *Anarchist Developments in Cultural Studies* como su *modus operandi*<sup>35</sup>. Esto también se refiere de manera más general al 'exterior más interno' de la tradición anarquista, lo que muchos han sentido la necesidad de definir como 'anarquista' para describir algo

35 Ver <http://www.anarchist-developments.org>

que es casi anarquista, como el marxismo situacionista, la anti-civilización del pensamiento primitivista, el zapatismo, etc. Pero también está el afuera cuyos efectos se sienten desde el 'intimo afuera' de la tradición anarquista (es decir, la 'extimidad'<sup>36</sup> del discurso anarquista tradicional), que me siento impulsado a llamar (y he estado llamando, a lo largo de este ensayo) anarquía. La fase inicial o “período introductorio” (Evren, en Evren & Rousselle, 2011) del posanarquismo es la exploración de esta segunda relación mal definida con un 'exterior intimo'; la manifestación de esta extimidad ha provocado el cuestionamiento de la tradición anarquista desde adentro a través, en el mundo anglófono, de un cuestionamiento de las interpretaciones manifiestas de la filosofía anarquista clásica. En este sentido, el posanarquismo no debe reducirse a una crítica contra el esencialismo del anarquismo clásico porque describe solo una de las relaciones que los posanarquistas buscan elaborar (aunque probablemente esta sea la relación más fuerte).

---

36 Jacques-Alain Miller ha argumentado que el uso que hace Lacan del término 'extimidad' “es necesario para escapar de los desvaríos comunes sobre un psiquismo supuestamente ubicado en una división entre interior y exterior” (Miller, 2008). [El término “extimidad”, traducción al inglés del neologismo francés (extimité) acuñada por el psicoanalista Jacques Lacan (1959-1960), puede ser utilizada en psicología crítica con el fin de problematizar, cuestionar, desafiar e incluso rechazar y superar la tradicional distinción psicológica entre exterioridad e interioridad psíquica o intimidad. David Pavón-Cuéllar]

Hay algunas similitudes entre la tipología que he esbozado para describir el exterior que el postanarquismo busca explorar y la tipología tripartita esbozada por Benjamin Franks en su artículo “Postanarquismo y metaética” (2007). Franks ha argumentado que hay tres tendencias principales dentro de la teoría post-anarquista: (1) el “anarquismo que rechaza las preocupaciones anarquistas tradicionales” (Franks, 2007: 8), (2) el “post-anarquismo redentor que busca la adopción en el anarquismo de la teoría postestructural para enriquecer y animar las prácticas existentes” (Franks, 2007: 8), y (3) las “relaciones posmodernas del postanarquismo [que] se concentran en las características anarquistas de fenómenos relativamente recientes” (Franks, 2007: 8–9). Es cierto que las tres tendencias que describe Franks son beneficiosas para descubrir temas manifiestos en la literatura posanarquista, pero no esbozan ni buscan descubrir temas implícitos que hayan sido suficientemente insinuados por los posanarquistas ni aclaran si estas tendencias son mutuamente excluyentes con respecto a sus manifestaciones particulares o si se derivan en algunos casos de un movimiento común (por ejemplo, el trabajo de Lewis Call, que ha sido parte de dos de estas tendencias en lugar de solo una). Además, Franks sutura el sistema discursivo del posanarquismo, deteniéndolo así. Lo hace cerrando el sistema simbólico (en lugar de redirigirlo hacia caminos nuevos e implícitos) al producir una sola imagen para el consumo del lector. El problema es que Franks ha

Llevado a cabo su crítica contra el postanarquismo desde dentro del orden imaginario: su imagen preconcebida de los postanarquistas y su discurso refleja y recalca aún más la tradición que Franks cree estar defendiendo (Vanheule et al, 2003: 324) en lugar de dentro del dominio del orden simbólico por el cual, en un giro irónico, una vez más estaría trabajando desde dentro del paradigma posanarquista incluso mientras reacciona contra él. El posanarquismo siempre ha abrazado un discurso constitutivamente abierto que no puede reducirse a estrictas representaciones imaginarias.

Una mujer apuntó con un arma a la cara de un hombre. El hombre levantó las manos y le pidió a la mujer un momento para que le explicara. Él dijo: “Tú no me conoces, y yo no te he hecho nada. ¿Puedes por favor darme un momento para reflexionar sobre mi vida antes de que me dispires?”. La mujer asintió y en un instante ella misma recibió un disparo. El hombre, mirando a la mujer, le preguntó si tenía alguna última reflexión. Ella respondió: “He perdido la fe en los demás”. ¿No perfila esto el problema al que se enfrentan hoy los críticos del posanarquismo? Han perdido la fe en el posanarquismo debido a su cruda reducción de la tradición anarquista clásica, pero, al mismo tiempo, solo pueden decir esto después de proporcionar primero una cruda reducción del posanarquismo. Algunos críticos del posanarquismo (Antliff, 2007; Cohn & Wilbur, 2003; Cohn, 2002; Day, 2005; Franks, 2011; Sasha K, 2004; Zabalaza, 2003) han rechazado

el posanarquismo sobre la base problemática de su carácter introductorio, fase en la que se presenta una caricatura de las complejidades del anarquismo clásico, pero lo han hecho en el espíritu del posanarquismo a través del rechazo de las mismas prácticas y condiciones (esencialismo, reduccionismo) sobre las que el posanarquismo ha definido su oposición. En este sentido, muchos de los críticos del posanarquismo trabajan en gran medida dentro de una época de posanarquismo. Trabajar desde dentro del orden simbólico (en lugar de desde dentro de la totalidad del orden imaginario) implica una reescritura de los fundamentos y sistemas que se han mostrado problemáticos o gravosos en primer lugar (cf., Vanheule et al., 2003; a los lacanianos les gusta llamar a este proceso “dialectizar el síntoma”, un proceso de discursos en relaciones siempre nuevas con otros discursos y significantes).

Un examen del contenido latente, así como del contenido manifiesto, revela vínculos importantes entre el anarquismo posterior y el tradicional. Me gustaría tomarme en serio la afirmación hecha por Benjamin Franks: “[el posanarquismo] considera que ciertas formas de posanarquismo son consistentes con las formas más coherentes de anarquismo 'clásico' práctico” (Franks, 2007). La reducción de una tradición política diacrónica a sus manifestaciones sincrónicas arriesga precisamente esta lectura problemática: Franks asume que la tradición



anarquista es una tradición 'práctica' ante todo, más que un imperativo ético negativo (por lo que este 'imperativo' no debería reducirse a un imperativo ético deontológico) animado por su impulso latente. El compromiso ético se ha manifestado a través de diferentes combinaciones de respuestas al lugar y al proceso y, por lo tanto, no debe reducirse a la ética basada en la práctica. La mayoría de los post-anarquistas han argumentado que sus filosofías están firmemente enraizadas en el anarquismo tradicional (cf., Saint Schmidt, 2008) y el error de reducir el anarquismo clásico a una caricatura de sus profundas complejidades es precisamente el error de un persistente anarquismo clásico manifiesto.

Con respecto a la primera tendencia que describí (la extensión de la filosofía anarquista tradicional a través de intervenciones en/desde la filosofía posestructuralista y/o posmoderna), ha habido otras dos subdivisiones. En primer lugar, ha habido aquellos anarquistas cuyo interés en el postestructuralismo ha sido extender el dominio del filosofar anarquista a través de la inclusión de desarrollos recientes en la filosofía postestructuralista o postmoderna. El otro enfoque ha sido en la dirección opuesta, comenzando desde el punto de vista del postestructuralismo y jugando con las ideas de la tradición anarquista para ampliar el alcance de la filosofía postestructuralista (este argumento también ha sido presentado por Sureyyya Evren en Rousselle & Evren, 2011).

Algunos posanarquistas, como Gabriel Kuhn (quien probablemente rechazaría esta etiqueta), han encontrado sospechoso este enfoque: “Un compromiso anarquista con el posestructuralismo consistiría, por lo tanto, en una evaluación anarquista de la utilidad de la teoría posestructuralista para los objetivos del anarquismo” (Kuhn, 2009: 19)<sup>37</sup>. Según Kuhn, los anarquistas necesitarán absorber lo que es bueno en el discurso postestructuralista en el suyo propio (probablemente un discurso ético) o de lo contrario se arriesgarán a perder u oscurecer lo que es central en la filosofía anarquista.

Todd May, uno de los posanarquistas anglófonos más destacados, llegó al anarquismo a través de su exploración del posestructuralismo, como argumentó Sureyyya Evren: “May trabaja predominantemente en la política del posestructuralismo mientras obtiene algunas ideas del anarquismo para crear unas políticas postestructuralistas más efectivas [...] El postanarquismo se entiende mejor [...] como una teoría anarquista ante todo que como una teoría postestructuralista” (Sureyyya Evren en Rousselle & Evren, 2011). A fines de la década de 1980, May se encontró en un tren que se dirigía a las reuniones de la División Este de la Asociación Filosófica Estadounidense y se tomó el tiempo

---

37 Este mismo sentimiento se reformula para la posmodernidad: “Un compromiso anarquista con la posmodernidad consistiría, por lo tanto, en un análisis anarquista de esta condición, ayudando potencialmente a los anarquistas a comprender la dinámica sociocultural de los tiempos posmodernos” (Kuhn, 2009: 18).

para entablar una conversación sobre la teoría política postestructuralista con Mark Lance (Director General del Instituto de Estudios Anarquistas):

Estaba tratando de explicarle a un amigo, Mark Lance, de qué trataba la teoría política del posestructuralismo. Escuchó con más paciencia de lo que debería y luego dijo: 'Me suena a anarquismo'. Ese comentario fue la semilla de un artículo, “¿Es anarquista la teoría política postestructuralista?”, que apareció en *Filosofía y Crítica Social* en 1989, y finalmente del presente trabajo [...] Y Mark Lance, a lo largo de los años, me ha proporcionado riquezas intelectuales que superan con creces mi capacidad para darles un buen uso (May, 1994: ix-x).

El encuentro casual con Mark Lance parece haber dado forma al núcleo ético de la filosofía anarquista postestructuralista de Todd May (y tal vez fue la semilla de un libro sobre ética postestructuralista, ahora con el calificativo omitido de anarquismo, en 2004), pero el anarquismo no ha sido su principal compromiso. Uno puede suponer de su lista de publicaciones principales: *Entre la genealogía y la epistemología* (1993), *La filosofía política del anarquismo posestructuralista* (1994), *Reconsiderando la diferencia* (1997), *Nuestras prácticas, nosotros mismos o lo que significa ser humano* (2001), *Operación Escudo Defensivo* (2003), *La Teoría Moral del Postestructuralismo* (2004), *Gilles Deleuze* (2005), *(La) Filosofía de Foucault*

(2006), *El Pensamiento Político de Jacques Ranciere: Creando Igualdad* (2008 a), *Death* (2008b), que el breve desvío de May a través de la filosofía política anarquista fue solo parte integral para mantener el proyecto del postestructuralismo. Lo que necesitaba el posestructuralismo, lo que no era capaz de definir desde sus propios parámetros discursivos, fue su ética antiautoritaria. May ha eliminado la tradición anarquista de lo que, por implicación, no se ha realizado desde dentro de sus propios límites discursivos y luego retuvo el compromiso ético antiautoritario (traducido en una crítica del humanismo y el naturalismo) con otro nombre: *Todd May, el autoritario anarquista*. May ha expresado este asunto de la manera más elocuente:

[L]a teoría posestructuralista es de hecho anarquista. En realidad, es más consistentemente anarquista de lo que ha demostrado ser la teoría anarquista tradicional. La fuente teórica del anarquismo, el rechazo de la representación por medios políticos o conceptuales para lograr la autodeterminación a lo largo de una variedad de registros y en diferentes niveles locales, encuentra sus fundamentos articulados con mayor precisión en los teóricos políticos postestructuralistas (Todd May, en Evren & Rousselle, 2011: 44).

Uno podría cuestionar la tesis de que “la teoría postestructuralista es [...] más consistentemente anarquista

de lo que ha demostrado ser la teoría anarquista tradicional” (Todd May, en Evren & Rousselle, 2011: 44) sobre la base de que la preocupación de May por el postestructuralismo se ha fundado en el latente código ético del anarquismo tradicional, mientras que la filosofía política postestructuralista, aunque muy a menudo demuestra evidencia en contrario, no implica inherentemente el mandato antiautoritario. De hecho, después de una inspección más profunda, se vuelve difícil definir qué significa exactamente el término 'posestructuralismo' (especialmente considerando que muchos de los individuos más típicamente asociados con el posestructuralismo no han aceptado la distinción), como Simon Choat lo expresa:

¿[Q]ué se entiende por 'posestructuralismo'[...]? No es insignificante que los principales representantes del [posanarquismo] le hayan dado a [su proyecto] un nombre diferente: Saul Newman se refiere al posanarquismo, Todd May al anarquismo posestructuralista y Lewis Call al anarquismo posmoderno. Estas diferentes etiquetas reflejan en parte el desacuerdo sobre a quién se le puede llamar 'posestructuralista' (Choat, 2011: 53).

Si bien ciertamente hay una lectura anarquista de autores postestructuralistas selectos, también hay al menos otra lectura posible de la ética postestructuralista (desde Levinas hasta Derrida) que revela una dimensión que es mucho más

parecida a una cruda ética liberal democrática a diferencia de una apasionada ética antiautoritaria de la confrontación fundada en el impulso del "modelo de guerra" ontoético<sup>38</sup>, es decir, a un ethos antiautoritario. Uno normalmente solo puede hacer esto primero logrando una distancia del lenguaje del antiautoritarismo: el lenguaje del postestructuralismo no es claro en sí mismo con respecto a su anarquismo y esta es la razón por la que la relación entre los dos cuerpos de pensamiento está empezando a vislumbrarse ahora. Si fuera aparente y obvio, no debería haber suscitado la pregunta ética que May ha tratado de responder en el Capítulo 6 de su libro sobre el anarquismo postestructuralista:

“Dos preguntas han acechado el discurso postestructuralista desde sus inicios: ¿Es epistémicamente coherente? y ¿Se puede fundamentar éticamente?”. (1994: 121).

May tenía razón al escribir, entonces, que “los postestructuralistas siempre han evitado [una] discusión abierta sobre ética” (May, 1994: 15) pero donde no ha sido sincero, según mi lectura, es con respecto a su privilegio del post-estructuralismo, es decir de la filosofía política estructuralista a expensas de la anarquista. En ocasiones,

---

38 Para una explicación del modelo de guerra ver Newman ([2001] 2007: 50–1, 80–1). Para una gran explicación de los problemas del estatismo inherentes a la trayectoria ética levinasiana/derrideana, véase “Smashing the Neighbor's Face” de Slavoj Zizek (2005).

May validó abiertamente mi tesis: el naturalismo del anarquismo, al postular una esencia humana, contiene una idea, aunque no naturalista, que resultará crucial para comprender la filosofía política postestructuralista. [...]

Se verá que la perspectiva postestructuralista requiere precisamente este tipo de discurso ético para realizar su teoría política, aunque, como sucede con la teoría política en general, una ética postestructuralista no funda por sí misma la teoría sino que, más bien, interactúa con la teoría política en un contexto social para codeterminarla. [...] (May, 1994: 40–1).

En base a esto, hay fundamentos suficientes para la crítica formulada contra Todd May por Siireyyya Evren (Evren en Rousselle & Evren, 2011)<sup>39</sup>.

También ha habido dos puntos principales de partida para las críticas posanarquistas de la filosofía política anarquista tradicional: epistemológica y ontológica. El punto a destacar es que la crítica contra la filosofía anarquista tradicional proviene de una de las dos posiciones, epistemológica u ontológica, más que de una mezcla de las posibilidades que

---

39 Otra línea de cuestionamiento contra May podría incluir su crítica tanto del anarquismo tradicional como de la filosofía política postestructuralista por carecer de expresión ética, manteniendo que ambos afirman ser tradiciones éticas. En este sentido, ¿por qué elegir el posestructuralismo como tradición verdaderamente ética frente al anarquismo? ¿Qué está en juego en esta elección?

pueden realizarse combinando las dos áreas (como he intentado hacer en este libro a través de la metaética). Al evaluar las afirmaciones de verdad inherentes a la filosofía anarquista tradicional (por sus pretensiones universalistas), la mayoría de los posanarquistas han adoptado un ataque epistemológicamente fundamentado a la ontología esencialista que ha tendido a asumir las características de un respaldo a las posiciones relativistas filosóficas y pluralistas democráticas. También ha habido quienes –el más prometedor de los dos enfoques– han desarrollado fundamentos ontológicos alternativos basados en el modelo de subjetividad esquizofrénica (Newman, [2001] 2007: 103; Pérez, 1990) o bien en el modelo lacaniano/stineriano de subjetividad vacía (Newman, [2001] 2007). Con respecto a las dos corrientes del filosofar posanarquista, ninguna ha elaborado adecuadamente la ética anarquista que ha motivado su antiesencialismo: ninguna ha descrito el posanarquismo como una metaética del anarquismo tradicional. Sin esta elaboración de la ética, se nos lleva a creer que el filosofar post-anarquista comienza desde el punto de partida epistemológico u ontológico, –al que actualmente se parecen–, en lugar de como una consecuencia de un fundamento y sistema ético explícito que apela a respuestas nihilistas (es decir, que tienen que ver con la anarquía) del lugar y el proceso.

Los filósofos posanarquistas se han preocupado por esbozar una variante antiesencialista de la filosofía política



anarquista, pero hasta ahora se han basado en enfoques epistemológicos relativistas. Por ejemplo, Andrew Koch ha argumentado que, en contraste con una defensa ontológica del anarquismo, una teoría del anarquismo con base epistemológica cuestiona los procesos a partir de los cuales se produce una 'caracterización' del individuo (Koch, en Rousselle & Evren, 2011: 26). Si se puede cuestionar la validez de la representación de las pretensiones de verdad, entonces las estructuras políticas que descansan sobre estos cimientos también deben ser sospechosas (ibid.). Esta defensa epistemológica del posanarquismo cae inevitablemente en una forma de relativismo pero no necesariamente rechaza la respuesta positiva a la cuestión metaética del proceso. Para Koch, este enfoque recibió su voz política en el “pluralismo democrático” (ibid., 38).

Desafortunadamente, este enfoque impide un compromiso político significativo, ya que el anarquismo se convierte en solo un enfoque entre muchos sin la relevancia universal requerida para cualquier discurso revolucionario. Por el contrario, partir de un lugar de ética supone la posibilidad de compromiso político y compromiso revolucionario. Si el post-anarquismo se eleva por encima de las críticas que se le hacen, de que es “post-revolucionario” (cf., Sasha K, 2004), los post-anarquistas tendrán que permanecer firmemente dentro del marco universalista en lugar del relativista actualmente en boga entre radicales; o bien deben

proporcionar una elaboración, como he estado tratando de hacer aquí, de la metaética anarquista en la dimensión negativa. Por cierto, estoy hablando de una ética universalista que toma el chiste del absurdo como verdad. El truco está en pasar de un posanarquismo que rechaza la dimensión universal de la ética a favor de lo relativista, hacia un posanarquismo basado en un materialismo no idealista, en un materialismo de base, en las fuerzas de la economía de base.

En el próximo capítulo trataré de demostrar que el enfoque de la ética de Bataille –su comienzo desde el lugar de la metaética más que desde la epistemología o la ontología– le permite describir un lugar de pura exterioridad hasta ahora no realizado ni por los anarquismos tradicionales ni por los posanarquistas. Al respecto, Georges Bataille ha escrito, “[l]a extensión del crecimiento económico en sí requiere el derrocamiento de los principios económicos, el derrocamiento de la ética que los fundamenta” (1991: 25). Aquí vemos que mientras el posanarquismo fue una desestabilización de la positividad de las respuestas metaéticas a la cuestión del lugar, el materialismo de base de Bataille es una desestabilización de la metaética positiva que responde a la cuestión del proceso. Si el posanarquismo ha sido un relativismo paradójico basado en el marco metaético subjetivista de base latente, entonces el posanarquismo después de

Bataille será un universalismo paradójico basado en el marco metaético materialista de base.

## HACIA UNA ÉTICA DE LO EXTERIOR

Tres afirmaciones principales me han llevado a esta sección sobre la metaética de Georges Bataille. En primer lugar, he argumentado que el factor c de la filosofía anarquista tradicional es la 'ética' y que ha pasado a primer plano a través del discurso posanarquista. En segundo lugar, a propósito de la primera tesis, he argumentado que el posanarquismo se ha convertido en uno de los discursos metaéticos contemporáneos más válidos sobre la filosofía anarquista tradicional. En este sentido, el posanarquismo ha emprendido una crítica a la ética anarquista manifiesta que se ha centrado en la exposición de un reverso a su fundamento metaético reprimido. Hemos visto que este lado oculto también ha sido teorizado contemporáneamente por la escuela dominante de nihilistas dentro del discurso metaético. Finalmente, he argumentado que el posanarquismo, como discurso (entre

los discursos), ha asumido en gran medida una respuesta subjetivista de base a las cuestiones metaéticas. Esto no plantea necesariamente un problema para los filósofos posanarquistas, pero de acuerdo con la trayectoria ética de su atributo negativo, hay dos áreas en las que los posanarquistas podrían beneficiarse potencialmente: podrían adoptar una respuesta negativa, en lugar de relativista al problema del universalismo dentro de la cuestión del proceso, y podrían rechazar al sujeto como la categoría central de agencia ética. Argumentaré que existe aún otra respuesta a las cuestiones metaéticas de lugar y proceso: uno puede responder negativamente al problema epistemológico del universalismo rechazando todas las pretensiones de verdad y uno puede igualmente llevar la problemática ontológica del no ser a su límite y rechazar al sujeto como el lugar de la agencia ética. Al hacerlo, los post-anarquistas podrían llevar a buen término el factor c del anarquismo tradicional. Esta última posición es correlativa a la posición metaética de Georges Bataille.

En primer lugar, defenderé un método no hermenéutico de lectura de la obra de Bataille como la única forma posible de desenterrar la verdad inherente al discurso inestable de Bataille. También me arriesgaré a la conjetura preliminar de que la relación de Bataille con la filosofía postestructuralista era irónica: superó de inmediato las limitaciones de la filosofía postestructuralista (específicamente, el problema del relativismo) y, sin embargo, también presupuso la

filosofía postestructuralista (en términos generales), la desestabilización del universalismo) –la ironía de esta afirmación se revela por el hecho de que los escritos de Bataille son anteriores al advenimiento del estructuralismo como filosofía general. Por lo tanto, es igualmente probable que el postanarquismo después de Georges Bataille, haya revelado una verdad retroactiva inherente al discurso anarquista tradicional. Si puede afirmarse que la filosofía de Bataille es también filosofía posestructuralista, aunque trasciende el problema del postestructuralismo convencional (el relativismo como respuesta positiva a la crítica del universalismo), también podría afirmarse que el postanarquismo ha revelado retroactivamente la verdad del anarquismo tradicional. ¿Podemos decir también que el postanarquismo después de que Bataille haya revelado una verdad sobre la dirección en la que la filosofía anarquista tradicional puede estar moviéndose ahora para revelar la verdad futura del anarquismo tradicional?

Destacaré algunos de los conceptos que me parecen de primera utilidad para este proyecto que me he planteado: economía general, heterogeneidad, materialismo de base, soberanía, abyección, comunidad acéfala, sacrificio y silencio. Utilizo cada concepto como un trampolín hacia el concepto final, trazando un movimiento desde la metaética de Bataille hasta su aún más paradójica ética del sacrificio de primer orden. También estoy afirmando que los primeros conceptos tienen mucha más autoridad en los escritos de

Bataille que los últimos conceptos<sup>40</sup>. Además, cada uno de estos conceptos es proporcional taxonómicamente pero cada uno tiene un punto de partida único dentro de la economía de su discurso. En este sentido, este capítulo introduce múltiples puntos de entrada para pensar el posanarquismo después de Bataille. Estos conceptos también nos ayudan a descubrir la dimensión oculta en la obra de Bataille, a saber, la lógica anarquista del 'estado general', mi propio neologismo. En la medida en que el marxismo influyó en la noción de economía general de Bataille, también podemos decir que la lectura latente del texto de Bataille revela una lógica anarquista del Estado específicamente "sin dirección". En el trabajo de Bataille sobre economía política, el concepto metafísico básico del estado general ha descrito la ley a partir de la cual la economía general obtiene su riqueza. Oportunamente, estoy trazando dos caminos a modo de diálogo entre cada filosofía. Por un lado, proporcionaré puntos de entrada o intervenciones en el discurso de Bataille desde la posición de la filosofía anarquista y, por otro lado, proporcionaré puntos de entrada o intervenciones en el discurso anarquista desde la posición del exterior más interno de la filosofía anarquista (discurso de Bataille). Cierro esta sección describiendo una ética del sacrificio sin fundamento. Según

---

40 Esta afirmación ha sido realizada por Benjamin Noys de varias formas (Noys, 2000: *passim*). Por esta razón, no debería sorprender que haya citado en gran medida varios de los trabajos de Noys a lo largo de toda esta sección.

Bataille, el acto ético es aquel que no se codifica en el orden simbólico, esto, sostengo, es sacrificio leído a la carta.

## El fracaso de la lectura de Bataille

Cualquier investigación sobre la naturaleza de la problemática relación de Georges Bataille con el marxismo me parece una cuestión de banalidad. En cualquier caso, esta irritante relación es ahora una cuestión de conocimiento común (cf., Grindon, 2010; Richardson, 1994: 1–4; Shershow, 2001; Hutnyk, 2003. Para una descripción de la inconmensurabilidad del marxismo y la filosofía de Bataille, véase Botting & Wilson, 1991: 9–10; Hollier, 1990) y su elaboración resulta trivial si uno está interesado en realizar por escrito (y exponer a través de la teoría) la verdad inherente a la obra de Bataille<sup>41</sup>. Del mismo modo, los intentos recientes de situar a Bataille como la figura paterna *ex post facto* de un linaje claramente posestructuralista/posmodernista no se han encontrado con plumas ociosas. (cf., Dorfman, 2002: aquí y allá, Jay,

---

41 Me conmueve la insistencia de Lacan en el predominio del estilo de escribir. En la frase inicial de la edición de 2006 de *Ecrits* de Bruce Fink se cita a Lacan: “El estilo es el hombre mismo” (Lacan, 2006c: 3). Como dijo un bloguero: “Lacan está increíblemente preocupado por el estilo, cómo la persona se revela a través de su lenguaje, y [él] parece increíblemente cuidadoso con el suyo” (La Relation d'Objet, 2009).



2005: 361–400, et passim, Lechte, 1994: 108–36, et passim, Noys, 2000: 1, 16–17, 100–2, 130–5, 168, et passim). Por ejemplo, no mucho después de la muerte de Bataille, *Tel Quel*, una revista literaria de vanguardia que operaba en París en ese momento, le había otorgado a Bataille una distinción apropiada, cuya ironía quedó expuesta cuando el hecho precedió a la popularización del pensamiento estructuralista mismo (Botting & Wilson, 1991; 5–7, especialmente página 6). Lo que queda por excavar de los textos de Bataille es la naturaleza de su compromiso con ese orgulloso adversario del pensamiento marxista, el anarquismo.

Esta empresa se resuelve en una problemática central: uno no puede adherir a Bataille a ninguna filosofía política mientras quiera permanecer fiel a la verdad de su obra y, sin embargo, mi afirmación es que hay algo dentro de la obra de Bataille que se presta a una interpretación anarquista.

He argumentado en la primera sección de este libro que la tradición psicoanalítica ha revelado una dimensión oculta dentro de cada discurso. Hay un lado que aparece objetivamente a la vista (el contenido manifiesto) pero también hay un lado que permanece para siempre fuera de la vista (el contenido latente). Si bien hay una verdad que se da a través de las apariencias, esta verdad siempre se ve interrumpida por una verdad engrandecida que se niega a ser contenida sólo por las apariencias. Esta última fuerza es

la verdad propiamente dicha –es la fuente de la verdad– porque sostiene temporalmente la cohesión prometida por la apariencia: “[La apariencia constituye un límite [pero] lo que verdaderamente existe es una disolución” (Bataille, 2004: 173)<sup>42</sup>. Hay, pues, verdades aparentes y también verdades que eluden las apariencias. Para llevar esta metáfora de la apariencia a su pleno efecto, Bataille argumentó que “[e]s la apertura que abre la posibilidad de la visión pero que la visión no puede comprender visualmente” (Noys, 2000: 30). La verdad propiamente dicha, como la abertura, es la fuente de la apariencia que a la vez sostiene y elude la apariencia.

El descubrimiento de este campo ocurrió a propósito de Lacan como una réplica al fracaso del psicoanálisis analítico posterior a la década de 1920 y su incapacidad para sofocar la resistencia del analizando a la interpretación psicoanalítica. Las metodologías psicoanalíticas convencionales demostraron una incapacidad para predecir y superar la integración de su discurso en el conocimiento común del público. La resistencia del analizando al análisis provino así de la previsibilidad del significado atribuido a su síntoma por el analista. En una palabra, los analizandos ya no sucumbían al impacto del análisis porque este impacto fue reemplazado por la previsibilidad ubicua. Lacan creía

---

42 En este sentido, la palabra “disolución” significa “frivolidad, laxitud moral, vida disoluta” (alrededor de finales del 14c; extraído de etymonline.com el 28 de enero de 2011).

que el acceso a la verdad no derivaba del significado sino del impacto del tratamiento mismo. Para combatir la resistencia del analizando a la interpretación, Lacan propuso que los analistas reformularan las metodologías ceremoniosas de la psicoterapia freudiana. De hecho, Lacan releyó las verdades de la tradición freudiana. A partir de entonces, la escuela de psicoanálisis lacaniana llamó a los analistas a alejarse de la metodología seductora de la interpretación –en la que el analista descodificaba el contenido manifiesto para revelar un contenido latente objetivamente observable– y avanzar hacia la interrupción del proceso mismo de producción de significado (cf., nosubject.com, 2011).

Lacan nos informa lúcidamente que “el análisis revela la verdad [...] haciendo agujeros en el sentido de los determinantes de su discurso” (Lacan, [1960] 2006d: 678). Sin embargo, la producción de significado durante el análisis siempre fue una consecuencia inmanente del tratamiento: como analista, uno no puede sentarse en silencio y esperar que el analizando supere su neurosis o perversión milagrosamente; de manera similar, uno no puede intervenir en la totalidad de las declaraciones del analizando. En cambio, las interpretaciones posteriores a Lacan apuntarían hacia la producción de 'efectos' que pueden o no corresponder a los hechos aparentes del discurso, estos efectos proporcionarían puntos de partida para repensar el simbolismo (o la recirculación de los significantes) del discurso (nosubject.com, 2011).

Bataille compartía la desconfianza de Lacan en los procesos de producción de significado: toda la obra de Bataille dependía fundamentalmente de esta distinción entre la verdad latente y las verdades manifiestas: “[tú] debes saber, antes que nada, que todo lo que tiene un lado manifiesto también tiene un lado oculto. Tu rostro es bastante noble, hay una verdad en tus ojos con la que captas el mundo, pero tus partes peludas debajo de tu vestido no son menos verdad que tu boca” (Bataille, 1997). Es decir, toda la exposición de Bataille pretendía producir efectos de conciencia en el propio discurso del lector, pero también en el discurso con el que Bataille transmitía este significado. La verdad latente atraviesa así todos los discursos precisamente allí donde carecen de conocimiento. No es, pues, a nivel de las apariencias donde convergen el anarquismo y el discurso de Bataille (o que el uno se apropie de las verdades del otro), sino más bien en su ruptura mutua del orden de las apariencias desde dentro de un discurso latente que se permite dentro cualquiera de los dos sistemas filosóficos. Mientras que la filosofía anarquista ha teorizado una verdad que ocurre fuera de la lógica de la forma–estado, la filosofía de Bataille ha teorizado una verdad que ocurre fuera de la lógica de la homogeneidad<sup>43</sup>.

---

43 La homogeneidad, en contraste con la heterogeneidad, ha sido descrita por Richardson como “una sociedad organizada basada en leyes inflexibles y cohesión” (Richardson, 1994: 35).

Sin embargo, el uso que hace Bataille del concepto es mucho más una descripción de una forma manifiesta de pensar: Bataille estaba describiendo un arreglo discursivo particular o un estado mental particular que se manifiesta política y socialmente. Bataille argumentó que “[h]omogeneidad significa [...] la conmensurabilidad de los elementos y la conciencia de esta conmensurabilidad: las relaciones humanas se sustentan en una reducción a reglas fijas basadas en la conciencia de la posible identidad de personas y situaciones delineables; en principio, toda violencia está excluida de este curso de existencia” (1985: 137–8). Esto implica que los arreglos sociales homogéneos se sustentan, en primer lugar, en la metaética, según la cual la reducción de Bataille a 'personas' responde positivamente a la cuestión del lugar y su reducción a 'situaciones' responde positivamente a la cuestión del proceso. A propósito de esta descripción de la lógica de la homogeneidad, en “La estructura psicológica del fascismo”, Bataille describió sin darse cuenta esa característica de la forma de Estado que antes tenían los anarquistas. La forma estatal restrictiva, según Bataille, es una manifestación de la lógica homogénea de la autopreservación, siempre sirve a los intereses de quienes están en el poder, por lo que el Estado “debe ser protegido constantemente de los diversos elementos indisciplinados que no se benefician de la producción”. (Bataille, 1985: 139).

El desperdicio de los procesos productivos se ha manifestado en varias identidades de resistencia a lo largo de los años, incluyendo, clásicamente, el proletariado y, más recientemente, la multitud. Recientemente, estas identidades de resistencia han dado paso a una lógica peculiarmente posestructuralista de los movimientos sociales. A través de la descripción de la forma de Estado homogénea, Bataille también describió una lógica peculiar empleada por las porciones heterogéneas de la sociedad que aparentemente se separan de la homogeneidad de la lógica del Estado; en otro lugar, Richard JF Day ha descrito esto como la lógica de la demanda:

Por [la lógica de la demanda] me refiero a acciones orientadas a mejorar las prácticas de los estados, las corporaciones y la vida cotidiana, ya sea mediante la influencia o el uso del poder estatal para lograr efectos de irradiación [...]; se puede cambiar el contenido de las estructuras de dominación pero no se puede cambiar su forma [...] toda demanda, al anticipar una respuesta, perpetúa estas estructuras, que existen precisamente en anticipación de las demandas (Day, en Rousselle & Evren, 2011: 107).

Asimismo, Bataille argumentó que “la función del Estado consiste en un juego de autoridad y adaptación [...] La reducción de las diferencias mediante el compromiso en la práctica parlamentaria indica toda la posible complejidad de

la actividad interna de adaptación requerida por la homogeneidad [...] Pero frente a fuerzas que no se pueden asimilar, el Estado trunca los asuntos con estricta autoridad” (Bataille, 1985: 139).

Mientras que Day encontró una alternativa a la lógica de autoconservación de la forma estatal en las prácticas de los "movimientos sociales más nuevos", cuya autonomía se decía que hacía redundante la lógica estatal<sup>44</sup>, la idea de Bataille de la perspectiva ofrece pocas esperanzas para la actividad ética autónoma porque, sencillamente, no hay lugar desde el cual montar una resistencia (no hay proletariado, ni multitud, ni movimiento social en absoluto). Para Bataille, el Estado depende de toda actividad ética fija: “el Estado deriva la mayor parte de su fuerza de la homogeneidad espontánea, que fija y constituye como regla. [...] [Los individuos aislados se consideran cada vez más como fines frente al Estado” (Bataille, 1985: 139). Por otro lado, la heterogeneidad real no puede definirse en torno a los principios de la teoría del movimiento social porque atraviesa cualquier modelo que pretenda contenerla: la heterogeneidad es el rechazo del discurso como tal (y, sin embargo, también fluye a través del discurso). Como ha dicho Jesse Goldhammer, “[la

---

44 Como ha dicho Day: “[esto] apunta a reducir [la] eficacia [de la lógica estatal] haciéndola redundante. [Él] por lo tanto aparece simultáneamente como una fuerza negativa que trabaja en contra de la colonización de cotidianidad por parte del estado [...] y una fuerza positiva actuando para revertir este proceso” (Day en Rousselle & Evren, 2011: 112).

heterogeneidad] abarca todo lo que es improductivo, irracional, inconmensurable, desestructurado, impredecible y derrochador” (Goldhammer, 2005: 169). En este sentido, la obra de Bataille critica toda identidad radical, rechaza todos los intentos de traducir las verdades negativas en experimentos positivos. Sin duda, es también un reclamo contra la previsibilidad de la imprevisibilidad, como manifestación de la resistencia espontánea o de la experimentación anarquista como ley. El proletariado en la obra de Bataille debe ser considerado como una de sus 'aproximaciones' o 'efectos', más que como el presagio de su verdad.

El rechazo de lo positivo por parte de Bataille también lo llevó a trazar una lógica de dualidad inherente a los movimientos de heterogeneidad. Por ejemplo, Bataille ha distinguido entre una heterogeneidad que se da dentro del contenido 'positivo' de cualquier discurso y una heterogeneidad que se da exclusivamente dentro del contenido 'negativo': “el carácter general positivo de la heterogeneidad [...] no existe en un estado informe y desorientado: por el contrario, tiende constantemente a una estructura escindida; *y cuando los elementos sociales pasan al lado heterogéneo, su acción todavía se encuentra determinada por la estructura real de ese lado*” (cursivas en el original; Bataille, 1985: 141). Por lo tanto, hay una relación determinada sobre los movimientos sociales heterogéneos positivos por la homogeneidad de la lógica estatal. En la



medida en que las declaraciones positivas manifiestas en el discurso de los movimientos sociales intentan desbaratar la lógica estatal, esto ocurre en proclamas anversas, en sus sistemas éticos no traducidos, en secreto. Qué espacio ha concedido Bataille a las formaciones revolucionarias, o más ampliamente a la actividad ética, se resume mejor en su insistencia de que, en los estados democráticos, “es sólo la actitud casi indiferente del proletariado lo que ha permitido a estos países evitar las formaciones fascistas” (Bataille, 1985: 159).

Concluyo que el anarquismo nihilista que me he esforzado en describir converge con estas lecturas de Bataille. Sin embargo, como he insistido en otro lugar, el resultado de esta convergencia resulta paradójico. En el nivel de la metaética, el factor c del anarquismo y la preocupación central de Bataille, hay un paralelo obvio: una ética que rechaza toda autoridad y representación, una ética que se niega a instalarse en el territorio del contenido manifiesto, es en una palabra, una ética de la disrupción. Ambos discursos convergen por sus atributos negativos, por lo que rechazan del mundo.

No obstante, mi argumento es que cualquier afirmación de una convergencia de la filosofía anarquista con la filosofía de Bataille debe ser recibida con sospecha. Debemos tomarnos en serio la cuestión de la apropiación al leer cualquier obra que intente encajar a Bataille en una

tradición política preexistente. Cualquier enfoque que reduzca la complejidad de la obra de Bataille a una categorización política implica una lectura errónea fundamental de la obra (Noys, 2000: 52). También debemos desconfiar de cualquier interpretación de la obra de Bataille. Por ejemplo, las investigaciones hermenéuticas sobre la verdad del texto han tendido a oscilar entre las lecturas del texto objetivo y las interpretaciones del sujeto, sin detenerse nunca en ninguno de los dos polos (cf. Skinner, 2002). Es decir, la verdad se encuentra entre los dos polos más que en cualquier otro lugar –hay, por lo tanto, verdades múltiples/relativas otorgadas a cualquier texto históricamente situado. Por lo tanto, las apropiaciones políticas han eludido la verdad (universal) inherente a las proposiciones antagónicas de Bataille. Pero, como he dicho, la verdad de Bataille también elude toda interpretación positiva (Noys, 2000: 105) y por lo tanto desafía las metodologías hermenéuticas en su presuposición de una dimensión intersubjetiva (o de una 'carta que siempre llega a su destinatario'). El problema de leer a Bataille se reduce a una pregunta central sobre la fe: ¿cómo puede ser que Bataille sea fiel si, al considerar la verdad de su texto 'al pie de la letra', no somos más sabios? La paradoja es que Bataille 'fue' y 'no fue' fiel a nosotros en sus pronunciamientos: “Un libro que nadie espera, que no responde a ninguna pregunta formulada, que el autor no habría escrito si hubiera seguido su lección al pie de la letra”, tal es finalmente la rareza que hoy ofrezco al lector [...] Esto

invita a desconfiar de entrada» (Bataille, 1991: 11). La seducción de las proposiciones en la obra de Bataille entra más por la expresión negativa de la verdad que por sus manifestaciones positivas. Su texto es una descripción de su fracaso y sus proposiciones positivas son metáforas que sólo nos permiten vislumbrar fugazmente su verdad. Por el contrario, los métodos hermenéuticos reducen esta expresión negativa a un documento positivo al convertir las descripciones heterogéneas en enunciados homogéneos (o heterogeneidades positivas). Los hermenéuticos tienen la intención de revelar solo las partes detectables del texto. Noys era muy consciente de la lucha de Bataille por escribir la historia del sistema inacabado del no-saber: El juego de la [heterogeneidad] domina no sólo la escritura de Bataille sino también la de quienes intentan interpretar sus textos. Bataille estaba [...] tratando de describir una [...] economía, una que ninguna escritura, o cualquier otra acción, podría prescindir y nunca podría prever por completo. Esto significa que escribir sobre Bataille es verse obligado a comprometerse con los efectos de [esta] economía que no está dominada ni por Bataille ni por sus lectores. [...] [Esta] economía es una economía de la diferencia que es irreductible a una ley universal o a un contexto particular o, para usar la terminología de la filosofía, no es trascendental ni empírica [...] nunca puede reducirse a la descripción empírica de este juego de fuerzas (Noys, 2000: 123).

En este sentido, la hermenéutica es el examen empírico del contenido manifiesto que toma la forma de una interpretación concluyente: una lectura del otro a través del lenguaje del otro (y, se podría agregar, el otro como una respuesta ontológica al lugar). Como ha dicho Demeterio, “[e]n su sentido más básico, la hermenéutica puede entenderse como una teoría, metodología y praxis de interpretación que está orientada a la recuperación del significado de un texto, o un texto-análogo, que es temporal o culturalmente está lejano, u oscurecido por la ideología y la falsa conciencia” (Demeterio, 2007). Pero Noys se ha esforzado mucho en argumentar que la forma correcta de leer a Bataille es disolverse con una interpretación que apunte hacia cualquier conclusión significativa (Noys, 2000: 126). Noys proporcionó acceso a la verdad de Bataille a través de una paradoja: “Si nunca hubiéramos leído a Bataille, entonces seríamos los mejores lectores de Bataille, pero nunca sabríamos esto a menos que hayamos leído a Bataille” (Noys, 2000: 128).

El problema de llegar a la conclusión significativa incrustada en el contenido manifiesto es también el problema de alcanzar una orientación en relación con el texto. Al igual que las metodologías lacanianas, la epistemología de Bataille apuntaba hacia la desorientación más que hacia la orientación, como ha argumentado Noys: “Bataille comienza a leer en una experiencia de desorientación, de imposibilidad. Después de anunciar en

*Guilty* que leer es imposible y que ha perdido las ganas de leer, Bataille se pone a leer” (Noys, 2000: 128). También notaremos que esta desorientación ocurre en el nivel de la metaética, mientras que la capacidad de leer una verdad manifiesta ocurre en el nivel de la ética; como he dicho en otra parte de este ensayo, una metaética nihilista no excluye la posibilidad de acción ética. Sin duda, no pretendo que esto implique que el acto ético estuviera codificado dentro de su sistema metaético, no lo estaba, era evidente solo como la falla del proceso de codificación en sí mismo, incluso las descripciones de esta falla han conocido el fracaso finalmente. En este punto me gustaría comenzar a plantear la pregunta: a nivel de la política, ¿quién falla mejor que el anarquista?

La escritura de Bataille es un intento de fracaso, pero no podemos ignorar que él también escribe sobre ese fracaso. La lectura del fracaso produce sentido donde no lo hay. Leer a Bataille implica ser “conducido [...] contra aquellas lecturas que intentan apropiarse de un sentido a partir de su heterogeneidad” (Noys, 2000: 117). Bataille no se refería a una verdad inherente a la diferencia del texto en sentido positivo (una heterogeneidad positiva) sino a la verdad del resto del texto; se refería a su porción excrementaria que toma la apariencia del contenido reprimido. La conclusión significativa implícita en la lectura hermenéutica del texto surge como resultado de un intento de apropiación de aquello que expone para siempre una incompletitud de

inestabilidad primordial. Por lo tanto, la hermenéutica sutura la brecha entre la verdad de su texto (su alteridad absoluta) y sus proposiciones positivas como un 'otro'; como mínimo, las interpretaciones de su obra deberían apuntar hacia lo que antes describí como 'efectos'. Una vez más, en este punto el trabajo de Noys ha sido instructivo:

[Incluso] la apropiación más completa está obsesionada por una heterogeneidad que nunca puede absorber por completo. Es este resto el que hace posible la lectura, el que reabre nuevas posibilidades de lectura permaneciendo imposible de leer. La apropiación teórica tiene éxito, pero a costa de reducir el objeto a una cosa muerta, de congelar el juego de la diferencia en un arreglo estable (Noys, 2000: 126).

Este excremento irradia para siempre hacia fuera del discurso, a la espera de la revelación, y sin embargo también impide el cierre de cualquier sistema o fundamento que pretenda avanzar más allá de este fundamento nihilista. Por eso no hay acto ético propiamente dicho sino el que permanece sin codificar. Bataille hizo una metáfora de este gesto ético no codificado a través del criminal moribundo: "Lo que no sirve debe esconderse (bajo una máscara). Dirigiéndose a sí mismo entre la multitud, un criminal moribundo fue el primero en formular este mandamiento: 'Nunca confesar'" (Bataille, 2001: 79). Pero el hecho de que uno realice o no un acto ético no cambia la condición

original, esta condición impulsa a la especie dentro de su red de lenguaje. Cualquier sistema de conocimiento, incluso el más radical, está destinado al fracaso. Noys afirmó que,

El filósofo rebusca entre los desperdicios de lo que queda *después* de la apropiación, y esto es lo que atrae a Bataille hacia la filosofía. Sin embargo, aunque la filosofía no deja nada fuera, incluidos los productos de desecho, el problema es que se apropia de esos desechos como parte de un nuevo sistema intelectual. [...] Después de Nietzsche, Bataille no entenderá más la filosofía como un discurso de la verdad sino como un discurso inestable e impuro (cursivas en el original; Noys, 2000: 39).

El argumento que planteaba Noys, a través de Bataille, se relaciona también con el problema del saber académico (o del discurso de la universidad). Además, se relaciona fundamentalmente con la afirmación hecha en la primera parte de mi ensayo de que los sistemas conceptuales que he elaborado para los propósitos de esta tesis están destinados al fracaso. De esta forma, Noys ha argumentado también, que el trabajo de Bataille no se presta fácilmente a los procesos epistemológicos apropiativos y/o excluyentes de la academia (cf., Noys, 2000: 2), y mucho menos al hermeneutismo ingenuo y reduccionista que apunta hacia conclusiones significativas. Más bien, nos encontramos con dos movimientos problemáticos que ocurren como si fueran

hacia polos opuestos. Por un lado, podemos hablar de la apropiación de la verdad inherente a la obra de Bataille que se produce mediante reducciones brutales en un sistema de escritura heterogéneo, por lo demás negativo. Por otro lado, el rechazo de la verdad inherente a la obra de Bataille se produce a través de una burda represión de la heterogénea fuerza de base que Bataille buscaba describir. Ya sea por apropiación o rechazo, la verdad inherente al texto de Bataille trasciende todas las especulaciones filosóficas que buscan reducir el ser a una presencia más que a su espectro completo de atributos. “Lo que requiere Bataille”, escribió Noys, “es una lectura que respete la heterogeneidad de su pensamiento, un pensamiento que es de y en el límite” (Noys, 2000: 4). Es esta lectura la que guía la escritura de mi ensayo.

## **Debajo de la Economía General, el Estado general**

Bataille distinguió entre dos niveles de economía. Por un lado, describió la economía que ya conocemos, la teorizada por innumerables economistas políticos hasta el día de hoy. Esta economía es la economía de lo particular, su lógica se deriva de la generalización de instancias aislables. Sus leyes



se basan en el cálculo, la rentabilidad y la usabilidad. Pero Bataille insistió en que uno no puede descubrir el movimiento general de la economía con la mente de un mecánico cuyo conocimiento sobre el todo proviene únicamente de su conocimiento de los problemas dentro del automóvil. El problema de la economía convencional ha sido, por tanto, también el problema de la falibilidad de la lógica de la utilidad. Es posible imaginar una economía cuya energía sea impulsada por el despilfarro en lugar de por la ganancia, una economía que perturbe la lógica de la utilidad y, al hacerlo, proporcione el ímpetu para futuros arreglos económicos. En el movimiento de una economía a la otra también se pasa del punto de vista particular al punto de vista general. “Entre [la] producción de automóviles y el movimiento general de la economía”, escribió Bataille, “la interdependencia es bastante clara, pero la economía en su conjunto suele estudiarse como si se tratara de un sistema de funcionamiento aislable”. (Bataille, 1991: 19). Por tanto, la economía restrictiva depende de la lógica de la utilidad dentro de un dominio delimitado de oferta material; la economía restrictiva es, por lo tanto, una economía de escasez. En la filosofía política clásica, esta escasez es la causa de la guerra que a su vez ha proporcionado la necesidad, de la forma estatal; si, por ejemplo, no hay suficientes recursos para compartir, hay razones para creer que aquellos que están mejor capacitados para presentar la apariencia de amenaza sean los más beneficiados con la guerra social de todos contra todos. Por el contrario, Bataille

argumentó que la economía general depende de la lógica del gasto destructivo, del desperdicio inútil, dentro de un dominio ilimitado de suministro material; la economía general es, por tanto, una economía del exceso, una economía de la riqueza. Como ha dicho Bataille, “los problemas [d]el punto de vista *particular*, se plantean *en primera instancia* por una deficiencia de recursos [...] Se plantean *en primera instancia* por un exceso de recursos si uno parte del punto de vista *general*” (cursivas en el original; Bataille, 1993: 39). Adoptar el punto de vista de la economía general es, por lo tanto, partir de la presunción de excedente en lugar de escasez: en general, una sociedad siempre produce más de lo necesario para su supervivencia; tiene un excedente a su disposición” (Bataille, 1993: 106) –y socava así la razón de ser de la forma–estado en la filosofía política liberal. Además, como he dicho, este excedente asegura el crecimiento continuo de determinadas economías de escasez– “[e]l excedente es la causa de la agitación, de los cambios estructurales y de toda la historia de la sociedad” (Bataille, 1993: 106).

El hecho de que las economías particulares se basen en la economía general no implica que sean encarnaciones de esta economía, sino que revelan una verdad completamente diferente por la cual la economía particular adquiere una breve vida propia, independiente de la verdad subyacente de la economía general. A diferencia de la economía particular, la economía general se basa en la incapacidad de

cierre y, por lo tanto, amenaza y supera los límites impuestos por las economías restrictivas. En el tiempo, la economía general es un rechazo de la economía particular pero también es la garantía de la vida y la regeneración de las economías particulares a lo largo del tiempo. Al describir la economía general, Bataille socavó así los axiomas privilegiados y arraigados de la filosofía política y económica convencional y los sometió a una ley y una economía superiores. Expuso hasta qué punto la forma-estado (que emergió como un supuesto árbitro de la guerra social que ostensiblemente ocurría por la escasez) y la forma económica capitalista (que emergió como una supuesta garantía de una vida que se alejaba sin cesar de las necesidades, estaba basada en la economía; cf., Zizek, 2005b) se basaban en la lógica intensiva del contenido latente: dentro de esta lógica no es la adquisición sino el gasto lo que reina. El contenido latente es la parte ingobernable del enunciado, su verdad es revelada por la infinita interrupción de declaraciones manifiestas. Para Bataille, el “Estado restrictivo [...] no puede dar rienda suelta a un movimiento de consumo destructivo” (Bataille, 1993: 160) debe por lo tanto obedecer las leyes del gasto para lograr una apariencia de autoridad durante un período de tiempo con relativo éxito. En este sentido, “el intercambio se presenta a sí mismo como un proceso de gasto, sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición” (Noys, 2000: 108) –hay una reivindicación de verdad primordial: “Para Bataille la economía, y

especialmente la economía restringida moderna en su forma capitalista, es secundaria a la primacía de este proceso de gasto y pérdida” (ibíd.).

Bataille también nos obligó a pensar fuera de la definición estrecha de las economías restrictivas y pensar en la actividad económica como algo que ocurre en una amplia gama de dominios, incluido, probablemente en su nivel más amplio, el discurso (Noys, 2000: 104). Aquí, mi afirmación no carece de justificación: “La parte maldita perturba el discurso que está siendo esbozado” (Noys, 2000: 104). De esta manera, Bataille vio su trabajo como una vergüenza para la economía política tradicional, era interdisciplinario y cuestionaba todos los sistemas discursivos al exponer su incapacidad para sofocar las fuerzas de la economía general: Esto [...] aborda, desde fuera de las disciplinas, un problema que aún no ha sido enmarcado como debe ser; eso puede contener la clave de todos los problemas planteados por cada disciplina relacionada con el movimiento de la energía en la Tierra, desde la geofísica hasta la economía política, pasando por la sociología, la historia y la biología. Además, ni la psicología ni, en general, la filosofía, pueden considerarse libres de esta cuestión primaria de la economía.

Incluso lo que pueda decirse del arte, de la literatura, de la poesía tiene una conexión esencial con el movimiento que estudio (Bataille, 1993: 10).

Podemos decir, con Bataille más que contra él, que la economía general también puso en tela de juicio su discurso. Las lecturas hermenéuticas de Bataille se ven obligadas a centrarse en su discurso restrictivo en lugar de su discurso general, la realización del gesto hermenéutico en sí se opone a la verdad general que circula dentro del discurso restrictivo de Bataille. La hermenéutica pierde la descripción de lo que no se manifiesta dentro de ningún texto, la parte del texto que se conecta con todos los demás discursos en un movimiento común, un (todo) común. Esto, Bataille lo ha llamado La Part Maudite ('La parte maldita'). Esa parte maldita es el producto de desecho del discurso que estalla desde un exterior radicalmente ajeno a todo discurso restrictivo que busca contenerla. Sin embargo, la mala lectura hermenéutica yace latente, como una potencialidad, dentro de cualquier discurso de este tipo: el medio del lenguaje siempre reduce la economía general a un arreglo particular de apariencias:

Esta estrecha conexión entre la economía general y las economías existentes siempre permite reducir la economía general a un conjunto de relaciones económicas. También significa que los datos que utiliza Bataille para proporcionar 'aproximaciones' de la parte maldita son fácilmente reversibles y, en cambio, la parte maldita puede convertirse en otro hecho económico (Noys, 2000: 117).

La parte maldita es la porción no recuperable que existe fuera de toda economía, su promesa es la destrucción inmediata y eventual de cualquier sistema o fundamento que parezca contenerla. Es la corriente anarquista que siempre ha existido con o sin intervención humana, con o sin el sujeto como lugar de la agencia ética. Cualquier 'aproximación' es una traición, una violencia contra las leyes de *La Part Maudite*.

Una vez más, hay una relación aparente entre Bataille y la filosofía política marxista. Al igual que Marx, Bataille trató de describir la lógica del fracaso inherente al capitalismo desde la perspectiva de la economía política. Sin embargo, al hacerlo, Bataille superó con creces la lógica restringida en juego en los propios textos de Marx (y esto muy bien puede deberse a que Marx no elaboró ningún sistema ético o fundamento para su obra). Pero mientras que la filosofía política marxista se ha centrado en su crítica de la economía convencional (aun cuando no rompió por completo con la lógica de la utilidad y, más problemáticamente, con el idealismo)<sup>45</sup>, la filosofía política anarquista se ha centrado en una crítica de la forma-Estado. Sin embargo, se detecta una omisión peculiar en los escritos de Georges Bataille que sin duda proviene de su deseo de mitificar el discurso de la escasez y la productividad sin fin que impregnaba la obra de

---

45 Una crítica implícita del idealismo del marxismo se proporcionó en "Base Materialism" de Bataille, un ensayo disponible en la colección *Visions of Excess*.

los economistas políticos de la época. Si bien era sin duda importante explorar la noción de economía general fundada en los principios metafísicos del exceso y del consumo ilimitado, la obra de Bataille no da un nombre a los principios metafísicos que regulan esta economía. A nivel restrictivo, este problema tiene la analogía que mejor exhibe la crítica anarquista tradicional contra la lógica política de los marxistas.

Los anarquistas del siglo XIX citados con frecuencia (vergonzosamente, limitaré mi enfoque a Mikhail Bakunin y Piotr Kropotkin) se dispusieron a descubrir una divertida lógica política radicalmente diferente que debía distinguirse de la lógica marxista de clase inherente al par sintético base/superestructura. Lo que encontraron fue que el análisis marxista de la opresión política descuidó la lógica independiente y que ésta se perpetuaba a sí misma con el Estado y que, según Bakunin (y del que se han hecho eco innumerables anarquistas hasta el día de hoy), los marxistas “no saben que el despotismo reside no tanto en la forma del Estado sino en el principio mismo del Estado y del poder político” (Bakunin, 1984: 220). Para los anarquistas clásicos, el Estado –como aparato fundamental de poder organizado en la sociedad– representaba la barbarie del traspaso del poder del pueblo (el contenido reprimido) al grupo tiránico. Los anarquistas clásicos argumentaban así que el Estado era el último enigma del poder y, por lo tanto, debía entenderse como el garante de la riqueza de la burguesía.

Con Bataille, podemos llevar aún más lejos los descubrimientos de la lógica anarquista clásica. En el ámbito restrictivo podemos decir lo siguiente: si, para los marxistas clásicos, el dominio de la clase se refería también al dominio de la utilidad, entonces, para los anarquistas, podemos deducir con propiedad que el dominio del Estado se refería también al dominio de la utilidad. Con esta interpretación podríamos comprender de nuevo la conexión que Kropotkin imaginó entre el capitalismo y el Estado cuando proclamó que “el Estado [...] y el capitalismo son hechos y concepciones que no podemos separar uno del otro [...] [e]n el curso de la historia estas instituciones se han desarrollado, apoyándose y reforzándose mutuamente” (Kropotkin, [2005]: 159). El Estado, por tanto, instituyó en el tiempo lógico lo que antes estaba realizado al instante, fuera de la autoridad del tiempo. El instante como movimiento fuera de medios y fines. Así, hemos encontrado que no es la economía restrictiva la que plantea la mayor amenaza a la soberanía, sino el Estado restrictivo: “lo que es soberano en realidad es disfrutar del tiempo presente sin tener otra cosa a la vista que este tiempo presente” (Bataille, 1993: 199). Se trata pues de separar, analíticamente, lo que se manifiesta co-constitutivamente en la economía restrictiva y el Estado restrictivo, donde las lógicas de cada uno se dan o son el germen del otro. Como ha dicho Saul Newman, “el [a]narquismo ve el estado como una institución totalmente autónoma e independiente con su propia lógica de dominación” ([2001] 2007: 21). Bakunin, quizás el



anarquista clásico con más que decir sobre la forma del Estado, lo expresó de manera similar:

El Estado es autoridad, es fuerza, es ostentación y enamoramiento del Poder. No busca congraciarse, conquistar, convertir. Cada vez que interviene, lo hace con especial mala gana. Porque por su propia naturaleza no puede persuadir, sino que debe imponer y ejercer la fuerza. Por mucho que trate de disfrazar esta naturaleza, seguirá siendo el violador legal de la voluntad del hombre y la negación permanente de su libertad (Bakunin, 1953).

El problema de centrarse sólo en los problemas de la economía es también el problema de ignorar la lógica egoísta e independiente de la forma estatal. Los anarquistas han argumentado durante mucho tiempo que al estado le interesa mantener su poder legislativo sobre el pueblo: es miope proporcionar un *telos* de revolución sin tener en cuenta la lógica autónoma y egoísta de la forma estatal.

He mostrado que Bataille ha esbozado un modelo económico general que interviene en el modelo económico capitalista restrictivo, ahora se demostrará que existe una lógica independiente de la forma-Estado que también ocurre desde dentro de la perspectiva general. Así como se puede hablar de asuntos de la economía general, también se puede hablar de asuntos del Estado general. Bataille insinuó suficientemente la lógica del Estado general pero no

le dio un nombre (como lo hizo con la 'economía general'). En el segundo capítulo de *La parte maldita* describió las "Leyes de la economía general" y, por lo tanto, argumentó que la economía general es aquella que está gobernada por una autoridad mucho mayor que la suya propia (Bataille, 1993: 27). Por tanto, en la medida en que el Estado restrictivo, según Bataille, es la homogeneidad y la rutina, el Estado general es la heterogeneidad y la interrupción.

Podemos decir que la lógica de la economía ocurre dentro del rango de respuestas a la cuestión del proceso en la filosofía metaética, mientras que la lógica de la forma-Estado ocurre dentro del rango de respuestas a la cuestión del lugar. Los procesos se dan a modo de economías, son circulaciones y tienen todas las propiedades de movimientos/*telos*. Los lugares ocurren por medio de formas de Estado, son ubicaciones y tienen todas las propiedades de los espacios/categorizaciones. La economía tiene su origen, según Bataille, en un lugar y ese lugar es el sol: "El origen y la esencia de nuestra riqueza se dan en la radiación del sol, que dispensa energía -riqueza- sin retorno. El sol da sin recibir nunca" (Bataille, 1991: 28). Bataille continuó, "el brillo del sol [...] provoca pasión. No es lo que imaginan quienes la han reducido a su *carencia*; [...] lo mínimo que se puede decir es que las formas actuales de riqueza hacen un desastre y una burla humana de aquellos que se creen dueños de ella" (cursivas en el original; Bataille, 1991: 76). Al analizar todo esto, queda claro que, como

mínimo, las economías se preocupan por la producción y el consumo, pero los estados se preocupan por la distribución. En la perspectiva general, hay un Estado que distribuye la materia escasa y hay un Estado solar (aproximadamente), o apertura, que distribuye la riqueza. En este sentido, la economía no emerge de dentro de la circulación de su propia energía sino más bien de un lugar fuera de nuestra esfera de vida, un lugar de pura exterioridad. La economía surge de un lugar extraño que es demasiado caliente para tocar y demasiado brillante para ver. Sólo podemos llegar a conocer el estado general desde lejos, a través de juegos con el lenguaje, a través de aproximaciones, a través del fracaso. Puede que nunca seamos dueños de ese lugar porque no es una entidad objetiva, pero tampoco subjetiva. Es abyecto, corta al sujeto y al objeto desde un lugar de pura intimidad.

Bataille proporcionó varias aproximaciones de la economía general, desde el sacrificio y la guerra hasta el regalo y el potlatch, pero su objetivo era exponer la economía general como un movimiento de puro desperdicio. Sin embargo, como he sugerido, también existe el problema de la distribución en el ámbito restrictivo. Entonces, en sentido restrictivo, podemos decir que existen, en términos generales, formas estatales comunistas, totalitarias y liberales. En la forma encarnan la lógica del Estado, en el contenido varían ampliamente. He descrito antes la lógica de la forma-Estado restrictiva. Ahora podemos agregar que hay formas de Estado anarquistas y

que estas solo pueden ocurrir a través de la perspectiva general.

En la medida en que Bataille esbozaba una epistemología no fundacionalista a través de la respuesta negativa a la cuestión del proceso, también describía una ontología no esencialista y no representativa a través de la respuesta negativa a la cuestión del lugar. Y allí uno puede descubrir su elaboración anarquista de la forma general del Estado. Así como hay una carencia que sustenta la economía de nuestro saber (lenguaje), también existe una carencia que sustenta el estado de nuestro ser. Así, mientras el posanarquismo expuso el lado oculto de la metaética anarquista tradicional como aquello que sostiene su discurso, Bataille expuso toda la gama del marco metaético: el lado oculto de la cuestión del lugar y el proceso. A continuación, trataré de elaborar las implicaciones del Estado general para la realización de la respuesta negativa a la cuestión del lugar.

## **Un sujeto sin Estado**

Argumentar que el trabajo de Bataille fue principalmente sobre ética –ética de segundo orden– puede parecer banal para el lector avanzado de Bataille, pero resultará importante establecer esta afirmación; mi argumento

depende en gran medida de ello. Allan Stoekl ha argumentado que “Bataille [...] ejerce un fuerte atractivo porque [...] parece aferrarse a la posibilidad de una ética” (Stoekl, 1990: 2). En la medida en que esta afirmación es cierta, merece una elaboración considerable, dado que Bataille estaba principalmente interesado en derrocar todos los sistemas éticos:

Simplemente diré, sin esperar más, que la extensión del propio crecimiento económico requiere el derrocamiento de los principios económicos, el derrocamiento de la ética que los fundamenta. Pasar de la perspectiva de la economía *restrictiva* a la de la economía *general* en realidad logra una transformación copernicana: una inversión del pensamiento y de la ética (cursivas en el original; Bataille, 1991: 23).

Pero el proyecto de Bataille no fue una transformación de la filosofía ética. Más bien, fue una interrupción de todas las afirmaciones éticas y un rechazo de la moralidad como tal. Benjamin Noys también respaldó esta interpretación de la obra de Bataille: “Si leemos a Bataille como un pensador ético [...] no estamos cediendo al reciente giro ético en la filosofía continental contemporánea, que rehabilita la teología o las concepciones moralistas del sujeto humano” (Noys, 2005: 125). Por el contrario, con Bataille podemos rechazar con firmeza todas las concepciones éticas del sujeto para “transgredir los límites de la ética, tal como suele

concebirse” (Noys, 2005: 125). En lugar de rechazar los sistemas éticos restrictivos en favor de otras concepciones positivas, Bataille expuso hasta qué punto todos los sistemas éticos han estado subordinados a un poder mayor que el que pretendían describir. Por lo tanto, expuso una parte oculta de los marcos metaéticos.

La afirmación metaética que hizo Bataille, a propósito del Estado general, fue que el sujeto ya no es un lugar desde el cual medir la actividad humana adecuada: está incesantemente subordinado al poder general del Estado. En la medida en que el Estado general existe, existe siempre en otra parte, en una relación de alteridad absoluta con la conciencia. El Estado general nunca puede ser encapsulado dentro del juego de los significantes sino que son las leyes o la gramática de la ruptura de este juego. A diferencia de la metaética lacaniana o posanarquista, si uno se pone o no de acuerdo con este complejo importa poco en el gran esquema de las cosas. Para Bataille, no existe un acto ético propiamente dicho. Por lo tanto, a diferencia de la filosofía anarquista tradicional, el sujeto ya no ocupa el lugar privilegiado de la actividad política, sino que sus acciones siempre están codificadas en su lugar por el enunciado. Incluso considerando esto, ello no deja de ser una inversión de las concepciones deterministas del poder en relación con el Estado restrictivo y el sujeto humanista en la filosofía anarquista tradicional.

A veces parece como si Bataille hubiera adoptado una respuesta subjetivista de base a la pregunta de lugar. Hay una relación paradójica con el Estado general que parece dilucidarse por la actividad ética de la autorreflexión: “Sin duda, es paradójico vincular una verdad tan íntima como la de la *autoconciencia* (el retorno del ser a la soberanía plena e irreductible) a estas determinaciones completamente externas” (cursivas en el original; Bataille, 1991: 189). La autoconciencia es el último recurso del sujeto para superar la ansiedad de ceder el control de un mundo que está mucho más controlado en otra parte y, sin embargo, también es un medio para que el sujeto supere esta ansiedad. Así, la autoconciencia adquiere un significado diferente en la obra de Bataille. Parece que en la obra de Bataille la intimidad del mundo sin la autoridad del sujeto puede ser alcanzada por el sujeto:

Si la *autoconciencia* es esencialmente la plena posesión de la intimidad, debemos volver al hecho de que toda posesión de la intimidad conduce a un engaño. Un sacrificio sólo puede postular una *cosa sagrada*. Lo sagrado exterioriza la intimidad: hace visible por fuera lo que realmente está dentro. Por eso la *autoconciencia* exige finalmente que, en relación con la intimidad, nada más pueda ocurrir. Esto se reduce de hecho, como en la experiencia de los místicos, a la contemplación intelectual, 'sin figura ni forma', frente a las seductoras

apariciones de 'visiones', divinidades y mitos" (cursivas en el original; Bataille, 1991: 189).

La seducción del sujeto como *locus* de la actividad ética, según Bataille, ocurre porque el sujeto es el lugar para la construcción de 'mitos'; por lo tanto, hay un paralelo con la metodología lacaniana. Y, sin embargo, la intimidad se produce "sin forma ni figura" y, por lo tanto, sin mitos. Todos los mitos de Bataille son aproximaciones a la intimidad, sirven sólo como caminos hacia la intimidad o como formas que pretenden seducirnos, a la contemplación intelectual. Todas las elaboraciones positivas sobre la metaética van "contra la conciencia en el sentido de que [intentan] captar algún objeto de adquisición, algo, no la *nada* del puro gasto. Se trata de llegar al momento en que la conciencia deje de ser conciencia de *algo*" (cursivas en el original; Bataille, 1991: 190). Es sólo en la falta de pensar que surge del tema de la intimidad de Bataille.

Bataille estaba interesado en liberar al sujeto de la prisión de su propia subjetividad y esto explica su insistencia en que el sujeto debe apuntar hacia "una conciencia que en adelante no tiene nada como objeto" (cursivas en el original; Bataille, 2001: 190). Aquí, se nos proporciona un punto útil de partida para repensar y extender la metaética subjetivista de base de anarquistas como Max Stirner, Renzo Novatore y otros que argumentaron que "¡Nada es más para mí que yo mismo!" (Stirner, 1907), la proclamación



nietzscheana en Stirner, y, en Novatore, de que hay que moverse “hacia la nada creadora” (Novatore, 1924). Sin embargo, los subjetivistas de base han retenido el sujeto corpóreo como el lugar de la actividad ética. Han proclamado con tanta seguridad: “No soy nada en el sentido de vacío, sino que soy la nada creadora, la nada a partir de la cual yo mismo, como creador, creo todo” (Stirner, 1907). El sujeto soberano de Bataille, en cambio, se funda en una nada de pura exterioridad: “la soberanía es NADA, una nada que es un escape del sujeto [...] Este escape no es secundario porque no le sucede a un sujeto que está seguro o tiene integridad y que en cambio revela el estado inestable del sujeto” (Noys, 2000: 75). Ser soberano no es hacer una elección ética consciente, es reconocer la soberanía del ser que ya existe y entregarse a ella desde el imaginario de la conciencia cotidiana. El sujeto soberano no puede pues reducirse al yo individual (Noys, 2000: 65) sino que es a la vez el movimiento de la conciencia que obliga al sujeto a desbaratar su autoridad sobre su ser, a tomar la proclamación del no ser en serio (Noys, 2000: 65), y es la revelación de este accidentalismo. Hay así un cambio de prioridades en el texto de Renzo Novatore cuando insiste en que es anarquista porque también es nihilista: “Me llamo nihilista porque sé que nihilismo significa negación” (Novatore, 1920), y luego afirmó que “[cuando] me llamo anarquista individualista, iconoclasta y nihilista, es precisamente porque creo que en estos adjetivos está la más alta y completa expresión de mi individualidad

obstinada y temeraria” (Novatore, 1920). Hay un rechazo en las respuestas subjetivistas de base a la cuestión del lugar para pensar más allá de la agencia del sujeto. Para el subjetivista de base, es ella la responsable de la negación y es ella la responsable de la creación que resulta de esta evacuación del lugar. La gran batalla es entre el sujeto del enunciado y el sujeto creador de la nada. Por el contrario, hay una dimensión antiautoritaria en el sistema metaético de Bataille en su subversión de la autoridad del sujeto consciente: “La soberanía es la impugnación de la autoridad, una inversión de nuestros conceptos tradicionales de soberanía” (Noys, 2000: 65). Así como las acciones del sujeto siempre caen dentro de la lógica omnipresente del Estado restrictivo, la (in)actividad del sujeto soberano siempre cae dentro de la lógica omnipresente del estado general.

Ha habido argumentos en contra de esta reducción de la soberanía a una ontología del lugar (cf., Noys, 2000: 66 et passim). El problema es que algunas lecturas de Bataille reducen la soberanía a una ontología del yo. Contra esta compulsión hacia lo ontológico, Derrida ha argumentado que se debe 'leer a Bataille contra Bataille': “esta difusión se resiste a ser condensada en un individuo o en un ser” porque opera “en el límite” del sujeto (Noys, 2000: 66). Sin embargo, queda la pregunta, al avanzar hacia una lectura fiel de Bataille que rechace su verdad manifiesta en favor de su verdad latente, al rechazar la ontología del sujeto, ¿qué

queda? Sin duda, este resto solo puede pensarse dentro del dominio de la metaética porque la escritura heterogénea de Bataille atraviesa los dominios ontológico y epistemológico y expone su constitución mutua como marcos metaéticos. El sujeto está subordinado sólo a la forma-Estado general. Ella sirve a la autoridad del no lugar solar. El argumento de Benjamin Noys de que el sujeto de Bataille sólo puede pensarse como 'un efecto' o 'dique temporal' implica que sólo puede reducirse a la homogeneidad del contenido manifiesto. Es una verdad, pero no la verdad del texto de Bataille. Oportunamente, la aguda descripción de Noys del sujeto de Bataille como 'un efecto' encaja en la lógica del 'efecto' que los psicoanalistas lacanianos se han esforzado por inducir en sus analizandos. El no lugar solar es por lo tanto metaética propiamente dicha: incluye la autoridad y el lugar de donde se origina la ética y el conocimiento y el proceso a través del cual habla esta autoridad. Como dice Noys: “La soberanía no se integra en el saber absoluto, sino que es el no-saber el que lo socava” (Noys, 2000: 79). La soberanía introduce al sujeto, fugazmente, en lo que está fuera de sí mismo, en lo que no es ni 'individual' ni 'social' (Noys, 2005: 128), “ni sujeto ni objeto” (Kristeva, 1982: 1), en lo que horroriza al sujeto y lo lleva a su límite en la muerte. Es precisamente este pensamiento el que desestabiliza la posición subjetivista de base (cf., Noys, 2005: 128 et-passim, sobre el 'sujeto psicoanalítico'). El rechazo del sujeto es en sí mismo una ética de la disrupción y Bataille ha llamado a esta ética 'abyección'.

Queda la pregunta: si, como he intentado demostrar, la metaética de Bataille es nihilista en el sentido estricto del término, entonces, ¿qué podemos decir sobre su ética de primer orden? Se requieren otras dos líneas de pensamiento para desarrollar una respuesta a esta pregunta. En primer lugar, intentaré describir la ética de la abyección de Bataille como el límite del sujeto dentro del dominio del discurso metaético y, en segundo lugar, intentaré demostrar que la noción de 'sacrificio' de Bataille nos ofrece la oportunidad de reformular el desafío de la ética del primer orden.

### **De la abyección al sacrificio. De la vida a la muerte y viceversa**

Queda la pregunta, de si la preocupación del discurso metaético descrito hasta aquí apunta sólo hacia la disrupción de las afirmaciones éticas y si la metaética de Bataille rechaza al sujeto como el lugar de la agencia ética, entonces, vacilo en preguntar, ¿sobre qué puede haber alguna implicación política pertinente? En la medida en que esta pregunta merece una respuesta, daré una basada en las nociones de 'abyección' y 'sacrificio' en la obra de Bataille. Argumentaré que el sacrificio rescata a la ética de la trayectoria destructiva de la metaética. Después del deslizamiento del sujeto en la metaética nihilista, todavía

hay espacio para que uno se comprometa éticamente con el mundo. Sin embargo, la respuesta, una vez más, resultará paradójica.

He argumentado que el Estado general desestabiliza al sujeto como categoría ontológica y, al hacerlo, expone el objeto de la ética propiamente dicha a una ética del exterior que está mitológicamente asociada con el sol. Según Bataille, la actividad ética no es algo que realiza el sujeto, sino algo realizado sobre (y contra) el sujeto por fuerzas de una naturaleza externa. Podemos decir que lo abyecto es el objeto de la indagación metaética de Bataille y que atraviesa concepciones positivas de lugar y proceso. La abyección es el efecto de la economía general sobre las nociones positivas de lugar: “Lo que se abre en esta ruptura, en este desmoronamiento del sujeto, son esos estados de abyección [...] Incluyen la muerte, las excreciones, los objetos de horror, el goce extático y así sucesivamente, y son 'cosas que hay que abrazar, no precisamente de buena gana, pero que hay que afrontar en su horror'” (Noys, 2005: 131). Lo abyecto es lo que queda después de la imposición del sujeto; vislumbres fugaces de este objeto están disponibles a través de reducciones en el conocimiento útil. Sólo donde falta el conocimiento aparece el sujeto propiamente dicho (el sujeto íntimo o soberano de Bataille).

También he argumentado que la metaética de Bataille debe distinguirse de las comprensiones subjetivistas básicas

del lugar sobre la base de esta ética de la abyección. Mientras que los subjetivistas básicos han retenido la agencia ética del sujeto, la filosofía materialista básica de Georges Bataille rechazó el tema por completo y lo reemplazó con la economía solar. Noys ha abordado este tema de diversas formas y ha argumentado, por ejemplo, que “el psicoanálisis tiende a recuperar al sujeto” de los efectos de lo Real, pero “Bataille pone al sujeto en caída libre” (Noys, 2005: 131). Por lo tanto, es solo una cuestión de conveniencia que los estudiosos hayan trazado un linaje desde Bataille hasta Lacan, desde la abyección hasta lo Real. Pero hay que distinguir entre la ética del psicoanálisis y la ética de la abyección en la base de la pérdida de intimidad del sujeto con el mundo que le rodea. Como ha dicho Noys,

Los críticos [han] asimilado el pensamiento de Bataille al de Lacan, especialmente viéndolo como una prefiguración del concepto de Real de Lacan [...] El problema con estos argumentos es que tienden a reducir a Bataille a un precursor de Lacan, perdiendo la complejidad de los propios escritos de Bataille. En particular, corren el riesgo de resumir a Bataille dentro del campo freudiano, en lugar de atender a lo que en su trabajo 'elude al psicoanálisis' (Noys, 2005: 132).

La distinción crucial entre el concepto de abyección de Bataille y el concepto de Real de Lacan es que la abyección de Bataille “escapa al sujeto [...] Para Bataille el sujeto

destrozado no se recoge, ni siquiera en el sujeto del inconsciente o el sujeto de la abyección” (Noys, 2005: 132–3). ¿Cómo expone la filosofía de Bataille qué es más Lacan que Lacan? Bataille más Lacan que Lacan está, precisamente, en su ontologización de Lacan.

En la medida en que sea posible una ética más allá de la abyección, dependerá de una elaboración de la noción de sacrificio. No tengo la intención de realizar esta tarea abrumadora aquí, pero tengo la intención de proporcionar un camino para el trabajo futuro en el área. En “Sacrificio. La mutilación social y la oreja cortada de Vincent van Gogh”, Bataille describió el sacrificio ético de Van Gogh como aquel que “escupe en la cara a todos aquellos que han aceptado la idea elevada y oficial de la vida que es tan conocida”. En la medida en que exista actividad ética en el mundo, nunca habrá un sistema de conocimiento metaético para dar cuenta de ella, a menos que sea la descripción de su fracaso. Mi afirmación es que el sacrificio ocurre donde se asume la servidumbre.

El sacrificio ocurre donde se asume la servidumbre: Bataille argumentó que el sacrificio siempre “aparece ante nuestros ojos como servidumbre” (Bataille, 1985). Si es cierto que el sacrificio ocurre donde se asume la servidumbre, tal vez la apariencia de la servidumbre sea el acto ético del sacrificio propiamente dicho. El proceso de dar regalos, por ejemplo, se rige por una lógica que

intercambia “lo materialmente valioso por lo culturalmente significativo [...] El sacrificio es el acto de intercambiar lo que se valora por significado” (Thought Factory, 2004). El acto ético es el que renuncia a intentar superar el problema del lugar y del proceso y, en cambio, concede actividad propositiva sólo a lo abyecto. Hay, pues, una violencia inherente al acto ético, pero es una violencia que irradia de las economías y estados restrictivos de la cultura idealista más que la violencia que rompe estos marcos. Sin duda, el quehacer metaético cae en el nihilismo en virtud de una violencia que desborda los marcos de cualquier discurso que busca contenerla, pero la tarea ética es ceder a los sistemas y fundamentos restrictivos que sustentan la vida y exponer así una violencia contra la intimidad sagrada que desestabiliza al sujeto. Como argumentaba Noys, “Bataille quiere expresar una violencia que está radicalmente más allá del lenguaje, y busca ejemplos de esta violencia en actos de sacrificio [...] La dificultad es que estos ejemplos reducen la violencia al lenguaje y a un momento histórico particular del sujeto [...] La violencia existe en algún lugar del juego del ejemplo, existiendo a través de los ejemplos pero también arruinando la idea del ejemplo a través de una apertura violenta” (Noys, 2000: 10).

Dar paso a lo abyecto implica dos consecuencias: por un lado, implica que toda actividad se fundamenta en el fracaso y que también los marcos se suponen descripciones de esta actividad. *Fallar de nuevo, fallar mejor*. Los anarquistas



nunca han tenido una victoria y, sin embargo, encontramos algo de placer en esta derrota. Fallamos mejor que cualquier otro agente político. Pero esto también significa que hay una violencia infligida, en sentido restrictivo, a través de esta actividad. Así se explica el significado de lo siguiente: “El sacrificio nos expone a la muerte, pero también nos salva de la muerte” (Noys, 2000: 13). Para el anarquista, es un crimen ir a la escuela de posgrado, casarse, tener hijos o reproducir de otro modo la homogeneidad existente y, sin embargo, sabemos que el orden existente se sustenta en una fuerza mucho mayor que los estados restrictivos y las economías que van y vienen a través del tiempo. Hay un orden de lo simbólico que nos obliga a la servidumbre. A los anarquistas a menudo se les pregunta: ¿qué es anarquista en esta vida? Podemos decir que muy poco en la vida es anarquista porque todo acto es absorbido por el orden simbólico y dotado de sentido y valor. El gran sacrificio para un anarquista es, por lo tanto, entregarse a sistemas y cimientos tolerables y ser apedreado por su familia, otros anarquistas, etc., por hacerlo. Significa que hay sacrificios que uno tiene que hacer violentamente tanto al rechazar los sistemas y fundamentos metaéticos como al aceptar algunos como efectos o aproximaciones del anarquismo. La tarea ética no es sacrificar a un rey, sino sacrificarnos nosotros mismos al rey, encontrar en nuestro sacrificio al rey un sabotaje del rey. Hace varios años me encontré en medio de una campaña política en mi universidad. Los anarquistas formaron equipo con organizadores políticos

deklaradamente leninistas en la plataforma política 'Unidos por el cambio'. Me entristeció la cantidad de recuperación que estaba ocurriendo en mi entorno. Puse carteles de apoyo al grupo. Sin embargo, lo hice antes del tiempo permitido y en volúmenes no permitidos por la regulación sindical: acepté demasiado su plataforma. Fueron casi descalificados. Como consecuencia, mis amigos anarquistas llamaron a la policía, me amenazaron con emprender acciones legales en mi contra, etc.

Me amenazaron con violencia. Se dispararon fuegos artificiales en mi casa, donde dormía mi bebé recién nacido. Se colocaron cartas y fotografías por todo Internet. Fui excomulgado del medio. Mi editor fue notificado de que yo era un agente provocador, que trabajaba para, y me pagaba el Estado. Nada de lo que el anarquista sacrificado pueda decir le permitirá volver a la intimidad y, sin embargo, todos los días se esfuerza por construir un mundo mejor de todos modos: un anarquista moribundo realiza esta función en secreto, al igual que el criminal moribundo que fue el primero en formular este mandamiento: 'Nunca confesar' (Bataille, 2001: 79). Los anarquistas nunca más se postularon para la presidencia.

Para Bataille, “[n]o hay proyecto [ético]; [...] sólo la derrota de toda realización” (Stoekl, 1990: 4), también podemos decir que hemos llegado a una paradoja crucial en la obra de Bataille, que hace temblar su sistema ético: como ha

dicho Stoekl “ahí está el problema, porque todo 'decir' o 'escribir' [o hacer], por muy desarticulado o diseminado que sea, es ya el producto de un proyecto, de una actividad constructiva no diferente de la de los más serviles escritores 'comprometidos'” (Stoekl, 1990: 4). El problema es que el sistema metaético de Bataille parece implicar que el sujeto íntimo ya no debe actuar en el mundo. Ciertamente, la inactividad tiene su lugar en cualquier programa político, pero, al mismo tiempo, uno puede imaginar escenarios en los que esta proposición negativa también cae de plano en una doctrina estable. Para Stoekl, “Bataille sólo puede ser la 'nada' y la imposición y traición de esa 'nada' a través del proyecto coherente de escritura” (Stoekl, 1990: 4). Esta traición, que ocurre, como he argumentado, como sacrificio, “abre, a su vez, perspectivas aún más amplias de traición” (Stoekl, 1990: 4). Stoekl ha llevado esta lógica al límite:

Así que tal vez en Bataille exista la necesidad de la moralidad y la representación, no importa cuán 'maldita sea', junto con su imposibilidad. Está la [...] traición de la [...] 'nada', elaborada a expensas de lo ético, y está, en y por esa misma escritura, la imposibilidad de mantener su pureza, y así lo consecuente, incesante, reposicionante de lo ético, incluso en la representación de su derrota o ruptura (Stoekl, 1990: 5).

El punto de Stoekl es que a través de actos éticos sacrificiales positivos existe el potencial, pero no la

conclusión, de oportunidades siempre nuevas para la exposición de la nada que funda e impulsa a la especie. Esta afirmación no carece de justificación: según Heimonet y Kohchi (1990), el sacrificio, como la lógica de la heterogeneidad, se produce a través de dos dimensiones. Heimonet y Kohchi describen el sacrificio como una “apertura, una separación, un descuartizamiento de un sujeto tensado para el salto pero, sin embargo, retenido al borde del abismo de la alteridad total” (Heimonet y Kohchi, 1990: 227). El 'salto' tiene fuertes connotaciones con el 'salto a la fe' de Soren Kierkegaard, en el que el sujeto íntimo salta a la incertidumbre y, por lo tanto, vuelve una vez más a la intimidad. El infame imperativo ético de Bataille es que uno debe "retroceder para dar un salto adelante". Para Bataille, hay que alejarse de la metaética precisamente para comprender la metaética pero, sin haber saltado a la metaética, ¡nunca habría llegado a esta conclusión! Inevitablemente, uno debe interrumpir los sistemas metaéticos para volver a participar en la práctica ética.

Hay, pues, dos significados por el concepto de 'sacrificio' en la obra de Bataille. Heirmonet & Kohchi han argumentado que estos dos conceptos de sacrificio “que en realidad son uno, doble o dual, a la vez antitéticos y complementarios [...] corresponden a dos momentos en la experiencia y el pensamiento de Bataille” (Heirmonet & Kohchi, 1990: 227). Los autores han argumentado que el primer momento, lo que he llamado su metaética, se

caracterizó por la negatividad. Este fue su movimiento político radical o activista. El segundo momento fue su teoría. Este fue su secreto, su momento silencioso<sup>46</sup>. Cabe señalar que el primer momento es político solo en la medida en que da voz, por negativa que sea, a la resistencia, mientras que el último momento existe solo dentro de un dominio teórico, sin codificar, sin traducir, sin posible recuperación por el orden simbólico –un sacrificio propiamente dicho. El segundo momento no proporciona palabras sobre la actividad en el mundo: es una simple actuación sin ley. Al final, estos dos momentos solo existen a modo de apariencias (Heimonet & Kohchi, 1990: 228), en realidad no hay separación de estos movimientos, sino que son una "complementación dialéctica" (Heimonet & Kohchi, 1990: 228). El sacrificio es así la dialéctica del sistema y del fundamento metaético de Bataille, es la puesta en práctica de una proclama fallida: “él [Bataille] sugiere callar y poner en práctica los excesos representados por el marqués divino” (Heimonet & Kohchi, 1990: 228).

La práctica del sacrificio nos lleva a comprender el papel del silencio en la actividad radical. El silencio es una práctica, pero no es el tipo de práctica que realizan los sujetos íntimos, sino la que interrumpe el ruido de la actividad ética.

---

46 Según etymonline.com, teoría, del griego *theoria* (c. 1590) significa “contemplación, un mirar”; podemos reformular esto para implicar una contemplación de la intimidad, como lo describe Bataille a través del concepto de soberanía.

El silencio es pues, según Bataille, “una cuestión de hablar, siendo el silencio lo último que el lenguaje puede silenciar, y que el lenguaje no puede sin embargo tomar como objeto sin una especie de delito” (Bataille en Mitchell & Winfree, 2009: 199). En la medida en que el sacrificio es una violencia que se inflige al sujeto, es también una negativa a “declarar su propia existencia o su derecho a existir; simplemente existe” (Bataille, 1986: 188). Después de años de contemplación sobre el tema del silencio, Bataille se vio obligado a admitir: “Ahora sé esto: no tengo los medios para silenciarme a mí mismo” (Bataille, 1986: 68). El problema es que en la descripción del fracaso del lenguaje se realiza la contradicción de expresar el silencio a través del lenguaje. Por lo tanto, como criminal, he fallado en realizar en secreto el sacrificio de la vida de un graduado, por ejemplo. El sacrificio que se produce, por tanto, es el que sale adelante con toda la violencia que ello conlleva, incluida la violencia contra el propio arte sacro del sacrificio. Un sacrificio, sin palabras. Un sacrificio que no podría realizar hoy. Un sacrificio que pido, de hecho suplico, a todos los anarquistas que lean este volumen: aprendan el bello arte de hacerse pasar por anarquistas. Oculta este libro. No dejes que los otros anarquistas lo lean.

## CONCLUSIÓN

Georges Bataille pretendía describir los principios sagrados de la economía general. Sin embargo, en el prefacio del primer volumen de *The Accursed Share* (La parte maldita), admitió que su trabajo siempre fracasó en esta tarea. En la medida en que su obra articuló lo sagrado, lo hizo sólo a través de 'aproximaciones' traicionadas (Noys, 2000: 117). En este sentido, Bataille estaba escribiendo a través del 'discurso del analista' lacaniano: su discurso “traza[ba] un contorno alrededor de aquello sobre lo que flota, rodea y bordea” (Fink, 1997: 28). Más que nada, la escritura de Bataille se aproximaba al silencio. En su ensayo “El método de la meditación” (capítulo de *El sistema inacabado del no-saber*, 2001), describió el silencio como la práctica de la soberanía: “El soberano está en el dominio del silencio, y si hablamos de ello nos incrimina el silencio que lo constituye. [...] Ciertamente podemos ejecutar el estudio,

pero sólo en las peores condiciones, en las más dolorosas” (Bataille, 2001: 126). Ha sido bajo esta dolorosa condición que he llevado a cabo mi estudio de las intersecciones de tres tradiciones filosóficas.

He intentado satisfacer dos demandas mutuamente excluyentes que me han sido impuestas desde lugares opuestos: la demanda de construir un sistema de conocimiento sobre Bataille desde la posición de la academia (el discurso de la universidad) y la exigencia de sabotear este sistema de conocimiento sobre Bataille a través de la lectura fiel de su obra. Es más, al sucumbir a la primera exigencia he fracasado también en mi tarea soberana (la segunda exigencia): “Incluso, en cuanto a hablar de ello, es contradictorio buscar estos movimientos [...] En la medida en que buscamos algo, sea lo que sea, no vivimos soberanamente, subordinamos el momento presente a un momento futuro, que lo seguirá” (cursivas en el original; Bataille, 2001: 126).

Por lo tanto, he llegado a reconocer que hay al menos dos formas en las que debe entenderse el fracaso en relación con mi ensayo. Primero, he fallado en la puesta en práctica de la ética del fracaso de Bataille. Al construir un sistema de conocimiento para la academia he fallado en cumplir la función soberana del silencio. Asimismo, la obra de Bataille “tenía como objetivo la adquisición de un saber”, aun cuando se descubriera que ese saber era “el de un error”



(Bataille, 1991: 10–11). Por mi parte, he pretendido demostrar que se puede elaborar un saber de la ética fallida del anarquismo en referencia al saber fallido de Bataille. En segundo lugar, también me he dado cuenta de que el fracaso en la ejecución del fracaso, por productivo que sea, requiere, no obstante, futuras reducciones de conocimiento útil. Por lo tanto, me doy cuenta de que el fracaso opera en dos planos: la economía general y la restrictiva. La reducción de Bataille de la economía general a la economía restrictiva ha demostrado ser esencial para una comprensión completa de la ética del fracaso. Bataille tuvo que fracasar para poder aproximarse a la relación sagrada y promover movimientos hacia la soberanía: Bataille no podía quedarse callado. De manera similar, los post-anarquistas tuvieron que fallar al producir un discurso reduccionista para demostrar los problemas del reduccionismo. Tenemos la sensación de que el primer momento de fracaso es evidente en el siguiente pasaje del prefacio del primer volumen de *La parte maldita*:

En otras palabras, mi trabajo tendía en primer lugar a *aumentar* la suma de los recursos humanos, pero sus hallazgos me mostraron que esta acumulación era solo un retraso, un retroceso de lo inevitable [...] ¿Debo decir que en estas condiciones yo a veces sólo podía responder a la verdad de mi libro y no podía seguir escribiéndolo?

[...] Un libro que [...] el autor no habría escrito si hubiera seguido al pie de la letra su lección [...] Esto invita a la desconfianza desde el principio (cursivas en el original; Bataille, 1991: 10– 11).

Sin embargo, hay un segundo momento en el pensamiento de Bataille que continúa después del comienzo, uno que nos lleva a una comprensión más completa de las dos economías:

Esto invita a desconfiar de entrada y, *sin embargo*, qué tal si fuera mejor no cumplir con ninguna expectativa y ofrecer precisamente aquello que [...] la gente evita deliberadamente [...] De nada serviría descuidar las reglas de la investigación rigurosa, que procede lenta y metódicamente (cursivas en el original; Bataille, 1991: 11).

Hay un fracaso inicial que ocurre cuando el soberano intenta dilucidar los principios de la economía general a través de la economía restrictiva del Estado y está el fracaso secundario que ocurre cuando el soberano emplea la economía restrictiva del Estado para para aproximarse al silencio de la economía general. Al proporcionar un conocimiento de la esquiva verdad inherente a la economía general, Bataille también la traicionó temporalmente y esto es una contradicción imperdonable para muchos intérpretes entusiastas. Pero, como segundo momento de fracaso, Bataille argumentó que su escritura fracasó (“y si fuera

mejor no cumplir con ninguna expectativa y ofrecer precisamente lo que [...] la gente evita deliberadamente [...] De nada serviría descuidar las reglas del rigor de la investigación").

Según Jeremy Biles, es esta última actuación la que evoca la sagrada verdad de la obra de Bataille (Biles, 2007: 27): que se fracasa para triunfar. Por lo tanto, hay un dualismo implícito en la representación del sacrificio: Bataille realizó el fracaso al mismo tiempo que lo exponía y, al hacerlo, destruyó la coherencia otorgada a la actuación. Biles continuó, "lo sagrado fusiona a la vez lo que lo profano había hecho distinto" (Biles, 2007: 28; este es un punto desarrollado considerablemente por Hollier, 1990): "[S]acrificio es la promulgación de una actitud de pensamiento que está condenada al fracaso, insatisfacción e imperfección" (Biles, 2007: 28). O, como dijo Michael Richardson: "Para tratar lo sagrado, ¿no debemos, por definición, convertirlo en algo profano y, al hacerlo, no destruir el objeto mismo que se quiere estudiar?" (Richardson, 1994: 48). Para llevar esto al punto, Lacan ha sugerido que el orden simbólico excluye la posibilidad de un retorno a la intimidad de lo Real. Esto plantea, por tanto, la siguiente problemática: sólo se pueden realizar aproximaciones al fallo primordial sin acceder nunca a él. Comencé mi ensayo afirmando que mis sistemas conceptuales ya me habían fallado, sin embargo, ahora

terminaré con la proposición de que mis sistemas de clasificación también intentaron 'fallar'.

He afirmado que la filosofía ética de Georges Bataille converge de manera interesante con las relecturas recientes de la tradición anarquista desde el punto de vista de un cuerpo de pensamiento emergente conocido como posanarquismo. Mi primera confesión, que mis sistemas de clasificación pretendían fallar, consistía en el siguiente objetivo: pretendía desafiar los códigos contemporáneos de lo que significa ser anarquista en la academia. Ahora terminaré con una última confesión: a lo largo de casi dos décadas de educación superior he aprendido que ser anarquista en la academia es, en consecuencia, ocupar una zona liminal entre dos (ciertamente inestables) identidades. Por un lado, como anarquista, el objeto de investigación de uno es inmediatamente rechazado por los académicos como ingenuo y contradictorio; ser anarquista en la academia es que se burlen de la propia investigación; significa evitar los encuentros sociales con otros académicos por temor a la humillación constante. Por otro lado, como académico, se es despedido inmediatamente por los anarquistas por hablar ostensiblemente del “discurso de la universidad”; ser un académico dentro del medio anarquista es también que se burlen de tu investigación –significa ser excluido de los encuentros sociales con otros anarquistas por miedo a que sus epistemologías radicales sean recuperadas por los sistemas académicos de conocimiento.

Sin duda, también hay ventajas en esta posición de adentro–afuera. Patricia Hill Collins argumentó que las feministas negras en la universidad a menudo ocupan una extraña relación insider–outsider con la comunidad académica y la comunidad negra (cf., Collins, 2000), como si estuvieran divididas entre dos epistemologías. Pero, según Collins, esta posición le permite a uno seguir desconfiando de ambas identidades y ponerlas a ambas en tela de juicio: permite un punto de vista único desde el cual evaluar críticamente aspectos de ambas comunidades. Ha sido mi propósito expreso cuestionar mis dos identidades (como anarquista y como académico) desde otro punto de vista. Este punto de vista no permanece en el medio, sino que es inestable, inseguro y perpetuamente desconfiado de ambas identidades (sin permanecer, necesariamente, neutral). En este sentido, mi tesis ha sido un intento de aceptar mi propia posición entre dos mundos y problematizar los discursos éticos manifiestos de ambos para llegar a algo nuevo. Lo que he descubierto es sólo 'nuevo' en el sentido de que es objeto de múltiples tradiciones que hasta ahora han sido reprimidas. He descubierto una metaética que abre el sistema discursivo del anarquismo tradicional en lugar de acotarlo a cualquier discurso metaético (resistencia al cierre). A modo de conclusión de este ensayo, describiré ahora lo que me llevó a esta posición. Sólo yendo hasta el final marcamos verdaderamente un comienzo:

Comencé con el argumento de que el posanarquismo y el anarquismo tradicional deberían ser considerados parte de una misma tradición, unida por un imperativo ético latente compartido. El movimiento hacia el posanarquismo ha puesto de relieve la preocupación ética de la filosofía anarquista tradicional. El posanarquismo es, por lo tanto, un discurso metaético sobre el anarquismo tradicional. Sostuve que el discurso metaético contemporáneo ha elaborado respuestas nihilistas a las preguntas metaéticas. El método de los nihilistas metaéticos ha sido desprestigiar todas las respuestas positivas al lugar y al proceso. Sin embargo, varios discursos metaéticos nihilistas han mantenido bajo mayor sospecha tanto el lugar como el proceso. Es por ello que definí dos discursos nihilistas en relación al anarquismo contemporáneo: primero, los escépticos éticos sospechan respuestas positivas a la cuestión del proceso, pero no rechazan al sujeto como *locus* de la actividad ética, y; en segundo lugar, los nihilistas profundos rechazan por completo el sujeto de la categoría política. La primera clasificación ha contribuido a la base de las posibilidades subjetivistas y la última clasificación ha contribuido a la base de las posibilidades materialistas.

Me concentré específicamente en la metaética posanarquista y descubrí que adoptaba en gran medida la respuesta subjetivista básica a las cuestiones de lugar y proceso. He argumentado que esta perspectiva puede estar limitada en el sentido de que el discurso apuntó

directamente a problematizar el esencialismo del anarquismo tradicional sin prestar igual atención a la problematización del fundacionalismo. En la medida en que el esencialismo responde positivamente a la cuestión del lugar, el fundacionalismo es la respuesta positiva a la cuestión del proceso. Muchos posanarquistas han adoptado epistemologías relativistas, en las que se ha preferido una multiplicidad de afirmaciones de verdad a las afirmaciones de verdad universales, y posiciones políticas pluralistas. He argumentado que existe una elección falsa entre el relativismo y el universalismo y que la 'tercera vía' –evidente en la tradición latente que vincula el posanarquismo con el anarquismo tradicional– es un rechazo de todas las afirmaciones de verdad en favor de la incertidumbre. También sostuve que la insistencia de los anarquistas en que el factor c de su tradición es la 'ética' sorprende un poco: en la medida en que ha sido ético, también ha fracasado consistentemente en codificar prescripciones éticas positivas. Paradójicamente, es precisamente este fracaso para dilucidar consistentemente una ética lo que ha sido el movimiento ético por excelencia.

Relacioné el discurso posanarquista con la filosofía de Georges Bataille. En la medida en que el posanarquismo problematiza la filosofía anarquista tradicional, la filosofía de Georges Bataille puede utilizarse para problematizar la filosofía posanarquista y ofrecer otro punto de partida: una filosofía antiesencialista y antifundacionalista que he

clasificado como anarquismo nihilista. El anarquista nihilista, como el nihilista pasivo de Nietzsche, demuestra "fuerza" en que "los objetivos anteriores ('convicciones', artículos de fe) se han vuelto inconmensurables (pues una fe expresa generalmente [...] sumisión a [...] la autoridad)" (Nietzsche, 1968: 17–18). Donde una vez se pensó que la restricción era ejercida por el Estado, el anarquista contemporáneo encuentra que este poder se manifiesta en una amplia gama de lugares, reducible solo al sujeto del enunciado. Pero Nietzsche también describió un "nihilismo activo" y esto problematiza la "falta de fuerza" que los anarquistas nihilistas pueden sentir hacia "uno mismo, [y] productivamente [hacia] una meta, un porqué, una fe" (Nietzsche, 1968: 18). En consecuencia, el nihilista activo crea sus propios valores en la vida y los deja sin codificar: su acto ético se realiza en silencio. Asimismo, el acto ético de Bataille es aquel que no es recuperado por el discurso metaético. Mi conclusión es que el anarquismo nihilista, como tradición que acecha siempre debajo del anarquismo, sostiene que todos los actos éticos son los que no son cosificados por el lenguaje, precisamente esa es su metaética.



## REFERENCIAS

- AFAQ Collective. (2009) "An Anarchist FAQ," as retrieved on November 11, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/The Anarchist FAQ Editorial Collective An Anarchist FAQ.html#toc29](http://theanarchistlibrary.org/HTML/The%20Anarchist%20FAQ%20Editorial%20Collective%20An%20Anarchist%20FAQ.html#toc29)>
- Allen, Derek P. H. (1973) "The Utilitarianism of Marx and Engels," in *American Philosophical Quarterly* (10)3 (July): 189-199.
- Amster, Randall, DeLeon, Abraham, Fernandez, Luis, Nocella II, Anthony J., & Deric Shannon, eds. (2009) *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. New York, NY: Routledge.
- Andrew X. (n.d.) "Give Up Activism," Do or Die, as retrieved on October 17, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Andrew X Give Up Activism.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Andrew%20X%20Give%20Up%20Activism.html)>
- Anonymous. (2009) "The Anarchist Ethic in the Age of the Anti Globalization Movement," *Killing King Abacus*, as retrieved on November 7, 2010 from <[http://www.theanarchistlibrary.org/HTML/Anonymous The Anarchist Ethic in the Age of the Anti Globalization Movement.html](http://www.theanarchistlibrary.org/HTML/Anonymous%20The%20Anarchist%20Ethic%20in%20the%20Age%20of%20the%20Anti%20Globalization%20Movement.html)>

- Antliff, Allan. (2007) "Anarchy, Power, and Postructuralism," *Substance*. (36)2: 56-66. Also available in *Post Anarchism: A Reader* (Duane Rousselle & Siireyya Evren, 2011, eds.). London: Pluto Press.
- Arab on Radar. [2011] "Semen on the Mount," (song lyrics) as retrieved on February 25, 2011 from <<http://www.lyricsmania.com/semen-on-the-mount-lyrics-arab-on-radar.html>>
- Aragorn! (2009a) "Anarchy and Nihilism: Consequences," (pamphlet) as retrieved on November 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Aragorn Anarchy and Nihilism Consequences.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Aragorn-Anarchy-and-Nihilism-Consequences.html)>
- . (2009b) "Toward a Non European Anarchism, or, Why a Movement is the Last Thing That People of Color Need," as retrieved on November 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Aragom Toward a non European Anarchism or Why a movement is the last thing that people of color need.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Aragorn-Toward-a-non-European-Anarchism-or-Why-a-movement-is-the-last-thing-that-people-of-color-need.html)>
- Badiou, Alain. (2007) "Destruction, Negation, Subtraction On Pier Paolo Pasolini," Graduate Seminar at the Art Center College of Design in Pasadena. As retrieved on October 7, 2010 from <<http://www.lacan.com/badpas.htm>>
- Bakunin, Mikhail. (1984) *Political Philosophy: Scientific Anarchism*. (G.P. Maximoff, ed.) London: Free Press of Glencoe
- . (1953) "The Immorality of the State," as retrieved on January 24, 2011 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Michail Bakunin The Immorality of the State.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Mikhail-Bakunin-The-Immorality-of-the-State.html)>
- . (1867/1871) *Writings*. As retrieved on October 7, 2010 from <[www.theanarchistlibrary.org/HTML/Michail Bakunin Writings.html](http://www.theanarchistlibrary.org/HTML/Michail-Bakunin-Writings.html)>

Bataille, Georges. (2004) *On Nietzsche*. Continuum International Publishing Group.

.(2001) *The Unfinished System of Nonknowledge* (Stuart Kendall, ed., Michelle Kendall and Stuart Kendall, Trans.) Minneapolis, MD: The University of Minnesota Press.

. (1997) « Un siècle d'écrivains » (France 3; by Andre S. Labarthe). (Video) as retrieved on December 31, 2010 from <<http://www.youtube.com/watch?v=NTIeNIQ8I&feature=related>>

. (1993) *The Accursed Share: Volumes 2 & 3*. (Robert Hurley, trans.). New York: Zone Books.

. (1991) *The Accursed Share: Volume I*. (Robert Hurley, trans.). New York: Zone Books.

. (1986) *Erotism: Death & Sensuality*. City Lights Books.

. (1985) *Visions of Excess*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Bauman, Zygmunt. (1993) *Postmodern Ethics*. Malden, MA: Blackwell.

Benjamin, Walter. (2006) *Berlin Childhood Around 1900*. Cambridge: Harvard University Press.

Berg, B. (2001) "An Introduction to Content Analysis," in *Qualitative Research Methods in Criminology*. British Columbia: Simon Fraser University Custom Courseware, pps. 148-162.

Bey, Hakim. (1993) [2009] "Ontological Anarchy in a Nutshell," as retrieved on July 16, 2009 from <<http://deoxy.org/hakim/ontologicalanarchy.htm>>

- Biles, Jeremy. (2007) *Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form*. Fordham University Press.
- Burgess, John P. (2007) "Against Ethics," *Ethical Theory, Moral Practice*, 10: 427-439.
- Black, Bob. (2010) *Nightmares of Reason*, <http://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-nightmares-of-reason>
- . (1997) *Anarchy After Leftism*. C.A.L. Press.
- Bryant, Levi. (2011) *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press.
- Boas, George. (1925) "Review: Ethics: Origin and Development by Prince Kropotkin," *Journal of Philosophy*, 22(9): 245-248.
- Bonanno, Alfredo M. (n.d.) "Propulsive Utopia," as retrieved on October 15, 2010 from [http://theanarchistlibrary.org/HTML/Alfredo M. Bonanno Propulsive Utopia.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Alfredo_M_Bonanno_Propulsive_Utopia.html)
- Bookchin, Murray. (2006) "Reply to Moore," *Social Anarchism: A Journal of Theory and Practice*, 20. As retrieved on November 7, 2010 from <http://www.socialanarchism.org/mod/magazine/display/25/index.php>
- . (1998) "Whither Anarchism: A Reply to Recent Anarchist Critics," As Retrieved on November 7, 2010 from [http://theanarchistlibrary.org/HTML/Murray Bookchin Whither Anarchism A Reply to Recent Anarchist Critics.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Murray_Bookchin_Whither_Anarchism_A_Reply_to_Recent_Anarchist_Critics.html)
- . (1994) "A Meditation on Anarchist Ethics," As retrieved on November 7, 2010 from [http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist archives/bookchin/meditation.html](http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bookchin/meditation.html)
- . (1987) *The Modern Crisis*. Montreal: Black Rose Books.

Botting, Fred., & Scott Wilson, eds. (1991) *Bataille: A Critical Reader*. Wiley Blackwell.

Call, Lewis. (2011) "Buffy the Post Anarchist Vampire Slayer," in *Post Anarchism: A Reader* (Duane Rousselle & Siireyya Evren, eds.). London: Pluto Press.

. (2010) "Post Anarchism Today: Guest Editorial," *Anarchist Developments in Cultural Studies* 1 (Winter)

. (2007) "Postmodern Anarchism in the Novels of Ursula K. Le Guin," as retrieved on November 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Lewis Call Postmodern Anarchism in the Novels of Ursula K. Le Guin.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Lewis_Call_Postmodern_Anarchism_in_the_Novels_of_Ursula_K_Le_Guin.html)>

. (2002) *Postmodern Anarchism*. Lanham, MD: Lexington Books.

Camatte, Jacques. (1969) "The Democratic Mystification," as retrieved on November 2, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jacques Camatte The Democratic Mystification.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jacques_Camate_The_Democratic_Mystification.html)>

Campbell, Kirsten. (2004) *Jacques Lacan and Feminist Epistemology*. Routledge.

Caputo, John D. (1993) *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Indianapolis: Indiana University Press.

Choat, Simon. (2010) "Post Anarchism From a Marxist Perspective," *Anarchist Developments in Cultural Studies*. (1)

Chomsky, Noam. (2002) "Terror and Just Response," in ZNet, as retrieved on October 7, 2010 from <[http://www.zcommunications.org/terror and just response by no am chomsky](http://www.zcommunications.org/terror_and_just_response_by_noam_chomsky)>

- . (1981) "His Right to Say It," from Chomsky.info: The Noam Chomsky Website, as retrieved on October 7, 2010 from <<http://www.chomsky.info/articles/19810228.htm>>
  
- Cohn, Jesse., & Shawn Wilbur. (2003) "What's Wrong with Postanarchism?" as retrieved on October 14, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jesse Cohn and Shawn Wilbur What s Wrong With Postanarchism.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jesse_Cohn_and_Shawn_Wilbur_What_s_Wrong_With_Postanarchism.html)>
  
- Cohn, Jesse. (2006) Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics and Politics. Susquehanna University Press.
  
- . (2002) "What is Postanarchism Post?," in Postmodern Culture (13)1.
  
- . n.d. "What is Anarchist Cultural Studies?," As Retrieved on November 13, 2010 from <<http://naasn.org/sites/default/files/What+Is+Anarchist+Cultural+Studies+v2.2.doc>>
  
- Collins, Patricia Hill. (2000) Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. Routledge.
  
- Colson, Daniel. (1996) "Anarchist Subjectivities and Modern Subjectivity" as retrieved on October 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Daniel Colson Anarchist Subjectivities and Modern Subjectivity.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Daniel_Colson_Anarchist_Subjectivities_and_Modern_Subjectivity.html)>
  
- Critchley, Simon. [2007] (2008) Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance. Brooklyn, NY: Verso.
  
- . n.d. "The Need for Fiction in Poetry and Politics: An Interview with Simon Critchley," Journal of Philosophy & Scripture, 4(1): 21-5.
  
- Day, Richard J.F. (2005) Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements. London: Pluto Press.

. (2001) "Ethics, affinity and the coming communities," *Philosophy & Social Criticism*, 27: 21 38.

Dean, Jodi. (2009) "Politics without Politics," *Parallax*, 15(3): 20 36.

Demeterio, F. P. A. (2007) "Introduction to Hermeneutics," as retrieved on January 24, 2011 from <[http:// www.curragh labs.org/teaching/j08/zombies/docs/ demeterio intro.pdf](http://www.curragh labs.org/teaching/j08/zombies/docs/demeterio intro.pdf)>

Dorfman, Ben. (2002) "The Accursed Share: Bataille as Historical Thinker," *Critical Horizon*, 3(1): 37 71.

Evans, Dylan. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge.

Evren, Siireyya. (2011) "Introduction: How New Anarchism Changed the World (of Opposition) after Seattle and Gave Birth to Post Anarchism" in *Post Anarchism: A Reader* (Duane Rousselle & Siireyya Evren, eds.). London: Pluto Press.

Fernández de Rota, Anton. (2011) "Acraçy Reloaded@ post1968/1989: Reflections on Postmodern Revolutions," in *Post Anarchism: A Reader* (Duane Rousselle & Siireyyya Evren, eds.). London: Pluto Press.

Fieser, James. (2003) "Ethics," in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, as retrieved on July 11, 2010 from <[http:// www.i ep.utm. e du/ethi cs/#H 1 >](http://www.iep.utm.edu/ethics/#H1)

Fink, Bruce. (1995) *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Frank, Manfred, & Andrew Bowie. (1997) *The Subject and the Text: Essays on Literary Theory and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Franks, Benjamin., & Matthew Wilson, eds. (2010) *Anarchism and Moral Philosophy*. Palgrave Macmillan.

Franks, Benjamin. (2011) "Postanarchism: A Partial Account," in *Post Anarchism: A Reader* (Duane Rousselle & Siireyya Evren, eds.). London: Pluto Press.

. (2008a) "Anarchism: Ethics and Meta Ethics," Anarchist Studies Network, as retrieved from <<http://www.anarchiststudiesnetwork.org.uk/documents/Conference%20Papers/BenjaminFrankspaper.doo>>

. (2008b) "Postanarchism and Meta Ethics," *Anarchist Studies*, (16)2.

. (2007) "Post anarchism: A Critical Assessment," *Journal of Political Ideologies*. 12(2): 127-45

frere dupont. (2004) "Winding Down of the Clockwork Lips," in Fendersen, as retrieved on October 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Frere Dupont Winding Down Of The Clockwork Lips.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/FrereDupontWindingDownOfTheClockworkLips.html)>

Freud, Sigmund. (1961) *The Interpretation of Dreams*. Plain Label Books.

. [1905] (2002) *The Joke and Its Relation to the Unconscious*. Penguin Books.

Fuss, Diana. (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*. Routledge.

Gelderloos, Peter. (2010) *Anarchy Works*. California: Ardent Press.

Goldhammer, Jesse. (2005) *The Headless Republic*. Ithaca: Cornell University Press.



- Goldman, Emma. (1911) *Anarchism, and Other Essays*, as retrieved on October 15, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Emma Goldman Anarchism and Other Essays.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Emma_Goldman_Anarchism_and_Other_Essays.html)>
- Gordon, Uri. (2008) *Anarchy Alive!: Anti Authoritarian Politics from Practice to Theory*. London: Pluto Press.
- Graeber, David. (2010) "New Journal, Anarchist Developments in Cultural Studies," <Email correspondence with Duane Rousselle>.
- . (2007) "Global Uprisings," in *Constituent Imagination: Militant Investigations/Collective Theorization*. Oakland, CA: AK Press.
  - . (2004) *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
  - . (2002) "The New Anarchists," in *New Left Review*. 13, as retrieved on October 25, 2010 from <<http://newleftreview.org/A2368>>
- Graffin, Greg., & Steve Olson. (2010) *Anarchy Evolution: Faith, Science, and Bad Religion in a World Without God*. It Books.
- Gray, J. H., & Densten, I. L. (1998) "Integrating Quantitative and Qualitative Analysis Using Latent and Manifest Variables," *Quality & Quantity*, 32: 419-431.
- Grindon, Gavin. (2010) "Alchemist of the Revolution: The Affective Materialism of Georges Bataille," *Third Text*, 24(3): 305-317.
- Grubacic, Andrej, & David Graeber. (2004) "Anarchism, or The Revolutionary Movement of the Twenty First Century," as retrieved on November 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Andrej Grubacic David Graeber Anarchism Or The Revolutionary Movement Of The Twenty first Century.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Andrej_Grubacic_David_Graeber_Anarchism_Or_The_Revolutionary_Movement_Of_The_Twenty_first_Century.html)>

- Guerin, Daniel. (1970) *Anarchism: From Theory to Practice*. Monthly Review Press.
- Harper, Douglas. (2010a) "Online Etymology Dictionary," as retrieved on October 7, 2010 from <[http://www. etymonline, com/index. php?search=place&searchmode=none](http://www.etymonline.com/index.php?search=place&searchmode=none)>
- . (2010b) "Online Etymology Dictionary," as retrieved on October 7, 2010 from <[http://www.etymonline.com/ index.php?search=process&searchmode=none](http://www.etymonline.com/index.php?search=process&searchmode=none)>
- Hollier, Denis. (1990) "The Dualist Materialism of Georges Bataille" (H. Allred, trans.), *Yale French Studies*, 78: 124-39.
- Hutnyk, John. (2003) "Bataille's Wars: Surrealism, Marxism, Fascism," *Critique of Anthropology*, 23(3): 264-288.
- Jameson, Fredric. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.
- Jay, Martin. (2004) *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Johri, Mira. (1996) "On the Universality of Habermas's Discourse Ethics," [Dissertation] Department of Philosophy, McGill University, as retrieved on January 6, 2011 from <[http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func = dbin jump full&object id=42062&local base=GEN01 MCG02](http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbinjumpfull&objectid=42062&localbase=GEN01MCG02)>
- Julien, P. (1994) *Jacques Lacan's Return to Freud: The Real, the Symbolic and the Imaginary*. New York and London: New York University Press.

- Kant, Immanuel. [1783] (2007) "Groundwork for a Metaphysics of Morals," in *Justice: A Reader* (Michael J. Sandel, ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Kinna, Ruth, Alex Prichard. (2009) "Anarchism: Past, Present, and Utopia," *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy* (Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella, II, Deric Shannon, eds.). New York, NY: Routledge.
- Koch, Andrew. [1993] (2011) "Post Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism," in *Post Anarchism: A Reader* (Duane Rousselle & Siireyya Evren, eds.). London: Pluto Press.
- Kristeva, Julia. (1982) *Power and Horror: An Essay on Abjection*. Columbia University Press.
- Kropotkin, Petr. [2005] "Modem Science and Anarchism," *The Anarchists* (Irving Louis Horowitz, ed.). New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.
- . (1922) *Ethics: Origin and Development*, as retrieved on October 15, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Petr Kropotkin Ethics Origin and Development.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Petr_Kropotkin_Ethics-Origin-and-Development.html)>
  - . (1910) "'Anarchism' from the Encyclopedia Britannica," as retrieved on October 15, 2010 from <[http://theanarchistlihrary.org/HTML/Petr Kropotkin Anarchism from the Encyclopaedia Britannica.html](http://theanarchistlihrary.org/HTML/Petr_Kropotkin_Anarchism_from_the_Encyclopaedia_Britannica.html)>
  - . (1902) *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, as retrieved on October 15, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Petr Kropotkin Mutual Aid A Factor of Evolution.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Petr_Kropotkin_Mutual_Aid_A_Factor_of_Evolution.html)>
  - . (1897) "Anarchist Morality," as retrieved on October 15, 2010 from <[http://theanarchistlihrary.org/HTML/ Petr Kropotkin Anarchist Morality.html](http://theanarchistlihrary.org/HTML/Petr_Kropotkin_Anarchist_Morality.html)>

Kuhn, Gabriel. (2009) "Anarchism, Postmodernity, and Poststructuralism," in *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy* (Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella, II, Deric Shannon, eds.). New York, NY: Routledge.

La Relation d'Objet. (2009) "Wrapping up," as retrieved on January 17, 2011 from <<http://thephallus.wordpress.com/>>

Lacan, Jacques. ([1960] 2006) "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious," in *Ecrits* (First Edition, Bruce Fink, trans.). New York, NY: W.W. Norton & Company. Pps. 679 702.

. ([1960] 2006b) "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis," in *Ecrits* (First Edition, Bruce Fink, trans.). New York, NY: W. W. Norton & Company. Pps. 197 268.

. ([1960] 2006c) "Overture to this Collection," in *Ecrits* (First Edition, Bruce Fink, trans.). New York, NY: W. W. Norton & Company, pps. 3 5.

. ([1960] 2006d) "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious," in *Ecrits* (First Edition, Bruce Fink, trans.). New York, NY: W. W. Norton & Company, pps. 671 702.

. (1988) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (J.A. Miller, Ed., A. Sheridan, trans.). New York: Norton.

. (1988) *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954 1955* (Book II: *The Seminars of Jacques Lacan*) (Jacques Alain Miller, Ed., Sylvana Tomaselli, trans.). New York, NY: W.W. Norton & Company.

. (1973) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Toronto: George J. McLeod.

. (1972) "Lacan Parle" <Video> See <<http://www.imdb.com/title/tt0335241/>>

Land, Nick. (1992) *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism: An Essay in Atheistic Religion*. Routledge.

Lechte, John. (1994) *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Post Structuralism*. Routledge.

Little Black Cart (2010) "Anarchy Works" as retrieved on October 17, 2010 from <[http://littleblackcart.com/index.php?main\\_page=product\\_book\\_info&products\\_id=527](http://littleblackcart.com/index.php?main_page=product_book_info&products_id=527)>

Lukacs, Georg. (1919) "What is Orthodox Marxism?," as retrieved on October 7, 2010 from <<http://www.marxists.org/archive/Lukacs/works/history/orthodox.htm>>

Lukes, Steven. (2008) *Moral Relativism*. Picador/Macmillan.

Mackie, John L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York, NY: Penguin Books.

Malatesta, Errico. [2010] "A Little Theory," as retrieved on November 15, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Errico\\_Malatesta\\_A\\_Little\\_Theory.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Errico_Malatesta_A_Little_Theory.html)>

May, Todd. (2010) "Introduction," in *New Perspectives on Anarchism* (Nathan J. Jun & Shane Wahl, eds.). Toronto: Lexington Books.

. (2008a) *The Political Thought of Jacques Ranciere: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

. (2008b) *Death*. Acumen Publishing.

- . (2008c) *The Political Thought of Jacques Ranciere: Creating Equality*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- . (2006) *(The) Philosophy of Foucault*. Montreal: McGill Queen's University Press.
- . (2005) *Gilles Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2004) *The Moral Theory of Poststructuralism*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- . (2003) *Operation Defensive Shield*. Sydney: Pluto Press.
- . (2001) *Our Practices, Our Selves, or, What It Means to Be Human*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- . (1997) *Reconsidering Difference*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- . (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- . (1993) *Between Genealogy and Epistemology*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- . (1989) "Is Post Structuralist Political Theory Anarchist?," in *Philosophy and Social Criticism*, 15(2): 167-182.

McQuinn, Jason. (2010) "Max Stirner: The Anarchist Every Ideologist Loves to Hate," *Anarchy: A Journal of Desire Armed*. 68/69, as retrieved on January 5, 2011 from <[http://news.infoshop.org/article.php?story=2010ajoda Stirner](http://news.infoshop.org/article.php?story=2010ajoda%20Stirner)>

Miller, Jacques Alain. (2008) "Editorial: Extimacy," *The Symptom*, 9. As retrieved on November 13, 2010 from <<http://www.lacan.com/symptom/2p336>>

Milstein, Cindy. (2007) "Reappropriate the Imagination!," as retrieved on November 15, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Cindy Milstein Reappropriate the Imagination.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Cindy_Milstein_Reappropriate_the_Imagination.html)>

Mitchell, Andrew J., & Jason Kemp Winfree, eds. (2009) "Silence and Literature" (Stuart Kendall, trans.) in *The Obsessions of Georges Bataille*. SUNY Press.

Morris, Brian. (2002) "Kropotkin's Ethical Naturalism," *Democracy & Nature*, 8(3): 423-437.

Mumken, Jurgen. (2005) *Anarchismus in der Postmoderne*. Frankfurt/Main: EditionAV.

Neuendorf, Kimberly A. (2002) *The Content Analysis Guidebook*. SAGE.

Newman, Saul. [2009] "War on the State: Stirner and Deleuze's Anarchism," as retrieved on November 2, 2010 from <<http://theanarchistlibrary.org/HTML/Saul>

Newman War on the State Stirner and Deleuze s Anarchism.html>

. [2001] (2007) *From Bakunin to Lacan: Anti authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, MD: Lexington Books

. (2004) "Anarchist and the Politics of Ressentiment," in *I am Not a Man, I am Dynamite!: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Brooklyn, NY: Autonomedia

. (2004b) "Interrogating the Master: Lacan and Radical Politics," as retrieved on December 12, 2010 from <<http://nosubject.com/Anarchy>>

. (2004c) "Spectres of Freedom in Stirner and Foucault: A Response to Caleb Smith's 'Solitude and Freedom,'" in *Postmodern Culture*, 14(3).

Nietzsche, Friedrich. (1968) *The Will to Power* (Walter Kaufmann, trans., ed.). Random House of Canada.

No Subject. (2010) "Passion," as retrieved on November 21,

. 2010 from <<http://nosubject.com/Passion>>

. (2011) "Interpretation," as retrieved on January 23,

2011 from <<http://nosubject.com/Interpretation>>

Novatore, Renzo. (1924) "Toward the Creative Nothing," as retrieved on January 19, 2011 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Renzo Novatore Toward the Creative Nothing.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Renzo_Novatore_Toward_the_Creative_Nothing.html)>

. (1920) "I Am Also A Nihilist," as retrieved on January 25, 2011 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/ Renzo Novatore I Am Also a Nihilist.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Renzo_Novatore_I_Am_Also_a_Nihilist.html)>

Noys, Benjamin. (2005) "Shattering the Subject: Georges Bataille and the Limits of Therapy," *European Journal of Psychotherapy & Counselling*, 7(3): 125-136.

. (2000) *Georges Bataille: A Critical Introduction*. Pluto Press.

Passamani, Massimo. [2010] "More, Much More, and Other Writings," as retrieved on November 16, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Massimo Passamani More Much More and other writings.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Massimo_Passamani_More_Much_More_and_other_writings.html)>

Perez, Rolando. (1990) *On An(Archy) and Schizoanalysis*. Brooklyn, NY: Autonomedia.



- Phillips, William R. (2003) *Nightmares of Anarchy: Language and Cultural Change, 1870 1914*. Bucknell University Press.
- Prichard, Alex. (2008) "A Review of *Anarchy Alive!*," <Book Review> *Anarchist Studies*, (16)1.
- Purkis, Jonathan., & James Bowen., Eds. (2004) *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*. New York, NY: Manchester University Press.
- Richardson, Michael. (1994) *Georges Bataille*. Routledge.
- Ricoeur, Paul. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (John B. Thompson, ed., trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reiman, Jeffrey. (1996) "Postmodern Argumentation and Post Postmodern Liberalism," in *On the Relevance of Metaethics: New Essays on Metaethics* (Jocelyne Couture & Kai Nielsen, eds.). Calgary, Alberta: University of Calgary Press.
- Rocker, Rudolf. (2009) "Anarchism and Anarcho Syndicalism," as retrieved on November 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Rudolf\\_Rocker\\_Anarchism\\_and\\_Anarcho\\_Syndicalism.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Rudolf_Rocker_Anarchism_and_Anarcho_Syndicalism.html)>
- Rousselle, Duane., & Siireyya Evren, eds. (2011) *Post Anarchism: A Reader*. London: Pluto Press.
- Rousselle, Duane. (2010) "A Virtual Post Anarchist Roundtable: Interview with Siireyya Evren, Jurgin Mumken, and Anton Fernandez de Rota," *Anarchist Developments in Cultural Studies*. 1.
- Saint Schmidt. (2008) "Postanarchism is Not What You Think: The Role of Postanarchist Theory After the Backlash," as retrieved on November 4, 2010 from

<[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Saint Schmidt Postanarchism is Not What You Think The Role of Postanarchist Theory After the Backlash.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/SaintSchmidtPostanarchism%20is%20Not%20What%20You%20Think%20The%20Role%20of%20Postanarchist%20Theory%20After%20the%20Backlash.html)>

Sartre, Jean Paul. [1943] (1993) *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. New York, NY: Washington Square Press.

SashaK. (2004) "Post Anarchism or Simply Post Revolution?," in *Killing King Abacus*, as retrieved on October 14, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/sasha k Post Anarchism or Simply Post Revolution,html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/sasha%20k%20Post%20Anarchism%20or%20Simply%20Post%20Revolution.html)>

Sass, L. A. (1989) "Humanism, Hermeneutics, and Humanistic Psychoanalysis: Differing Conceptions of Subjectivity," in *Psychoanalysis and Contemporary Thought*. 12:433 504.

Schürmann, Reiner. (1986) "On Constituting Oneself an Anarchistic Subject", *Praxis International* 6(3): 294 310.

. (1985) "'What Can I Do?' in An Archaeological Genealogical History," *The Journal of Philosophy*, 82(10) <82nd Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Divisions 540 547.

Shershow, Scott Cutler. (2001) "Of Sinking: Marxism and the 'General' Economy," *Critical Inquiry*, 27(3): 468 492.

Silk, Alex. (2010) "Getting Meta ethics Out of the Semantic Woods," as retrieved on November 26, 2010 from <[http:// www personal.umich.edu/~asilk/Alex Silk/home files/silk%20metaethics%20semantics.pdf](http://www.personal.umich.edu/~asilk/AlexSilk/homefiles/silk%20metaethics%20semantics.pdf)>

Silverman, Allan. (2008) "Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology," from *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, as retrieved on October 7, 2010 from <[http:// plato.Stanford.edu/entri es/plato metaphysics/](http://plato.Stanford.edu/entries/plato%20metaphysics/)>

- Skinner, Quentin. (1989) *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics* (James Tully, ed.). Princeton University Press.
- Slatter, John. (1996) "Conceptions of Legality and Ethics in Nineteenth Century and Twentieth Century Russian Thought: P. Kropotkin on Legality and Ethics," *Studies in East European Thought*. 48(2/4): 255-276.
- Sparshott, Francis. (1996) "On Metaethics: A Reverie," in *On the Relevance of Metaethics: New Essays on Metaethics* (Jocelyne Couture & Kai Nielsen, eds.). Calgary, Alberta: University of Calgary Press.
- Stirner, Max. (1907) *The Ego and Its Own*. As Retrieved on November 2, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Max Stirner The Ego and His Own.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/Max%20Stirner%20The%20Ego%20and%20His%20Own.html)>
- Stoekl, Allan. (1990) "Editor's Preface," (Special Issue: On Bataille), *Yale French Studies*, 78: 1-6.
- Swann, Thomas. (2010) "Can Franks's Practical Anarchism Avoid Moral Relativism?," *Anarchist Developments in Cultural Studies*. 2010.1, as retrieved on November 15, 2010 from <<http://www.anarchistdevelopments.org>>.
- Telegraph, The. (2003) Professor Sir Bernard Williams, Obituary, as retrieved on April 8, 2011 from <[http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/1432917/Professor Sir Bernard Williams.html](http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/1432917/Professor-Sir-Bernard-Williams.html)>
- Thought Factory. (2004) "Bataille, Sacrifice, Van Gogh," as retrieved on January 26, 2011 from <[http://sauerthompson.com/conversations/archives/2004/03/bataille sacrifice van gogh.html](http://sauerthompson.com/conversations/archives/2004/03/bataille_sacrifice_van_gogh.html)>
- Truzzi, Marcello. (1976) "Editorial," in *The Zetetic*, (1)1 (Fall/Winter).

Tucker, Benjamin. (1973) Individual Liberty, as retrieved on November 7, 2010 from <[http://theanarchistlibrary.org/HTML/Benjamin Tucker Individual Liberty.html](http://theanarchistlibrary.org/HTML/BenjaminTuckerIndividualLiberty.html)>

University of New Brunswick (Department of Sociology). (2010) Graduate Student Handbook, as retrieved on October 7, 2010 from <<http://www.unb.ca/public/webdev/artsfdev/departments/sociology/resources/pdfs/gradhandbook09.pdf>>

Virilio, Paul. (2012) The Administration of Fear (Intervention Series). Los Angeles, CA: Semiotext(e).

Virilio, Paul. (2010) Grey Ecology (University of Disaster Series). New York: Atropos Press.

Ward, Colin. (2010) "The Practice of Liberty," (Video) as retrieved on November 13, 2010 from <<http://www.youtube.com/watch?v=E2729lqHBzg&feature=related>>

. (1973) Anarchy in Action. New York, NY: Harper & Row Publishers, Inc.

Williams, Bernard. (1995) "Internal Reasons and the Obscurity of Blame," in Making Sense of Humanity, and Other Philosophical Papers. Cambridge University Press, pp. 35-46.

Wood, Allen W. (1996) "Attacking Morality: A Metaethical Project," in On the Relevance of Metaethics: New Essays on Metaethics (Jocelyne Couture & Kai Nielsen, eds.). Calgary, Alberta: University of Calgary Press.

. (n.d.) "Relativism," as retrieved on January 6, 2011 from <<http://www.csus.edu/indiv/e/eppersonm/phil002/documents/RelativismReadings.pdf>>

Woodcock, G., & I. Avakumovic. (1971) *The Anarchist Prince*. New York: Schocken Books.

Zabalaza. (2003) "A Platformist Response to Postanarchism: Sucking the Golden Egg, A Reply to Newman," as retrieved on September 18, 2008 from <<http://info.interactivist.net/node/2400>>

Zizek, Slavoj. (2009) *First as Tragedy, Then as Farce*. New York, NY: Verso.

Zizek, Slavoj. (2008) *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. New York: Verso.

. (2005) "Smashing the Neighbor's Face," as retrieved on October 14, 2010 from <<http://www.lacan.com/zizsmash.htm>>

. (2005b) "Ohjet a as Inherent Limit to Capitalism: On Michael Hardt and Antonio Negri," as retrieved on January 22, 2011 from <<http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>>

. (2004) "Passion: Regular or Decaffeinated?," in *In These Times*, as retrieved on October 7, 2010 from <<http://www.lacan.com/zizekpassion.htm>>

. (1997) "Jacques Lacan's Four Discourses," from Lacan, com, as retrieved on October 7, 2010 from <<http://www.lacan.com/zizfour.htrn>>

Zupancic, Alenka. (2000) *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. New York: Verso.

La parte maldita es la porción no recuperable que existe fuera de toda economía, su promesa es la destrucción inmediata y eventual de cualquier sistema o fundamento que parezca contenerla. Es la corriente anarquista que siempre ha existido con o sin intervención humana, con o sin el sujeto como lugar de la agencia ética.