

# ANARQUISMO POST-MODERNO

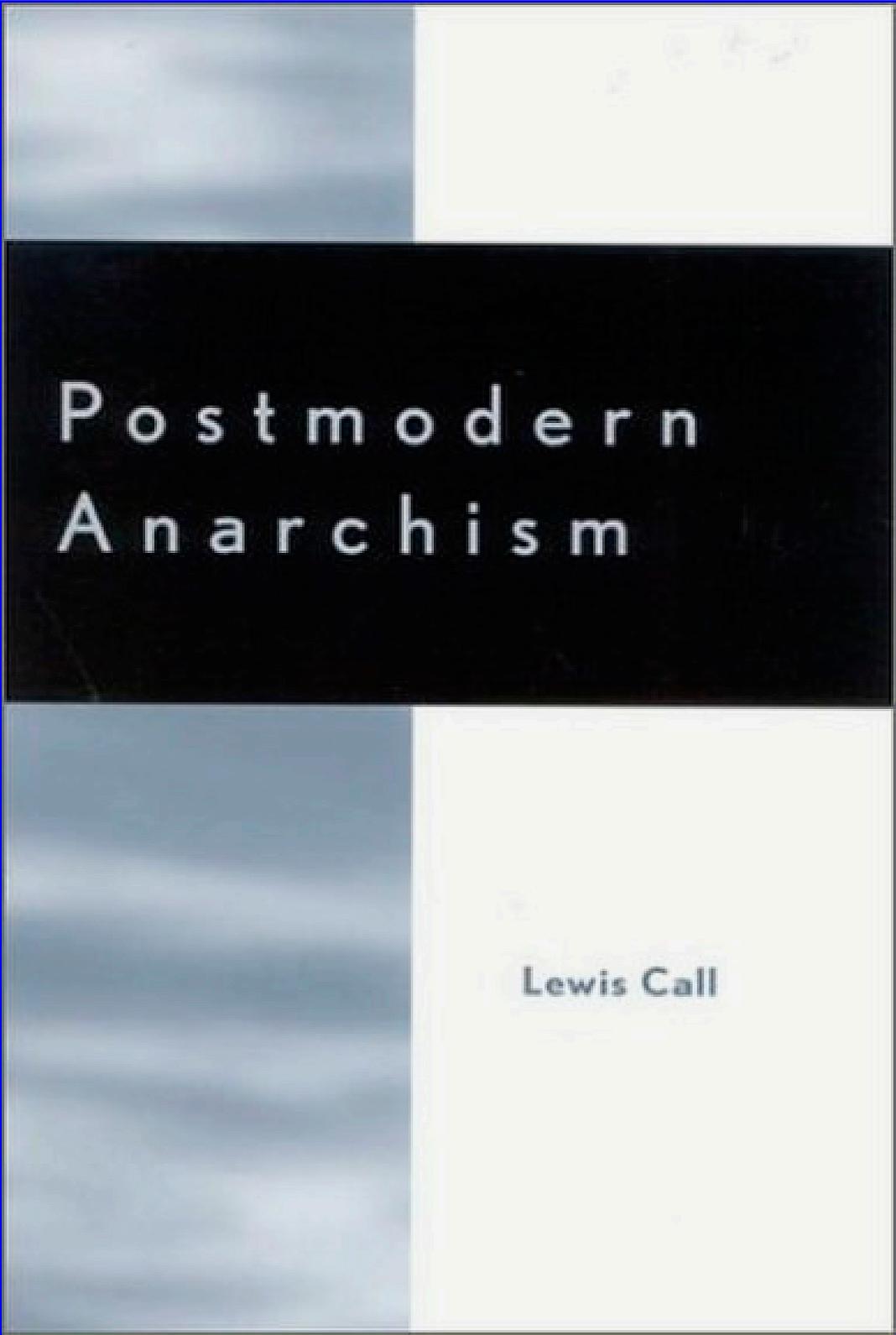
Lewis Call

*El anarquismo posmoderno de Lewis Call no es solo una declaración clara y concisa de la intersección del posmodernismo y el pensamiento anarquista, es una contribución original por derecho propio. Las notables páginas sobre cyberpunk abren la discusión de esta intersección a un campo completamente nuevo".*

–Todd May, Universidad de Clemson

Profundizando en los escritos anarquistas de Nietzsche, Foucault y Baudrillard y explorando la ficción ciberpunk de William Gibson y Bruce Sterling, el teórico Lewis Call examina la nueva corriente filosófica en la que el anarquismo se encuentra con el posmodernismo. Esta corriente teórica va más allá de los ataques convencionales del anarquismo contra el capital y el Estado para criticar aquellas formas de racionalidad, conciencia y lenguaje que implícitamente respaldan todo poder económico y político. Call argumenta que la influencia oportuna del posmodernismo actualiza el anarquismo, haciéndolo relevante para la cultura política del nuevo milenio.

Lewis Call enseña historia mundial, economía política e historia de la tecnología de redes en la Universidad Estatal Politécnica San Luis Obispo de California.



Postmodern  
Anarchism

Lewis Call

Lewis Call

**ANARQUISMO POSMODERNO**

LEXINGTON BOOKS

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)

# SUMARIO

## INTRODUCCIÓN: LA MATRIZ POSTMODERNA

1. HACIA UNA ANARQUÍA DEL DEVENIR: NIETZSCHE
2. UN PENSAMIENTO FUERA DEL ESTADO: FOUCAULT
3. EL DON DEL ANARQUISMO POSMODERNO: BAUDRILLARD
4. ANARQUÍA EN MATRIX: WILLIAM GIBSON Y BRUCE STERLING

## BIBLIOGRAFÍA

## AGRADECIMIENTOS

## SOBRE EL AUTOR

Para mamá y papá,  
que me enseñaron a cuestionar

## INTRODUCCIÓN

### La matriz posmoderna

El advenimiento reciente del hipertexto como una forma de escritura profundamente nueva ha sido anunciado por algunos como una mina de oro pedagógica; también parece confirmar ciertas predicciones posmodernas sobre el declive de la narrativa lineal<sup>1</sup>. El hipertexto, que deconstruye el texto convencional al intercalarlo con enlaces hipertextuales no lineales, ahora es utilizado por amplios segmentos de la población en todo el mundo posindustrial. El hipertexto también hace que sea tentador ver ideas, conceptos y desarrollos intelectuales no en términos de una progresión lineal, como alguna vez estuvo de moda, sino más bien a través de la metáfora de la web, o como diría el pionero del cyberpunk William Gibson, "la

---

1 Ver Landow, *Hypertext* y Derrida, *Of Grammatology*, especialmente p. 85–87.

matriz"<sup>2</sup>. La metáfora de la matriz es especialmente tentadora, no sólo porque parece ajustarse a nuestra actual condición tecnológica, sino también porque encaja muy bien en un marco interpretativo que ha sido empleado con cierto éxito por una serie de destacados antropólogos estructuralistas y literatos críticos. Mientras Claude Levi-Strauss y Clifford Geertz indagaban en la estructura profunda de ciertas tradiciones mitológicas no occidentales, Roland Barthes y Marshall Sahlins señalaban provocativamente que la misma técnica podría aplicarse fácilmente a un análisis de la cultura burguesa occidental contemporánea<sup>3</sup>. ¿No podríamos, como un experimento interesante en la historia intelectual estructuralista, aplicar la misma metodología a la historia de la filosofía

---

2 The Matrix es también el título de un interesante ejercicio cinematográfico de anarquismo posmoderno. La película evita sus orígenes principales de Hollywood al incorporar no menos de dos referencias al filósofo posmoderno francés Jean Baudrillard. La estructura narrativa de la película hace un amplio uso del concepto de simulación de Baudrillard —; de hecho, toda la narración tiene lugar en un entorno simulado electrónicamente. La trama de la película es igualmente subversiva: un proletario posmoderno (interpretado por Keanu Reeves) toma el control de los medios de simulación y lanza una revolución contra la cultura dominante de su mundo virtual. Quizás sean estos elementos subversivos los que llevaron a los principales medios de comunicación estadounidenses a socavar los interesantes temas políticos de la película al destacar las similitudes estilísticas entre el personaje anarquista cibernético de Reeves y los jóvenes de derecha que cometieron asesinatos en masa en Columbine High School en Littleton, Colorado.

3 Véase Barthes, *Mythologies and Sahlins, Cultural and Practical Reason*, capítulo 4.

posmoderna? En efecto, si aceptamos provisionalmente la provocativa tesis de Gilles Deleuze y Felix Guattari, tal vez se pueda ganar cierta intuición abandonando aquellas historias del pensamiento que articulan teleologías sospechosas en favor de un nuevo modelo, de carácter más "rizomático", en el que el pensamiento se concibe como una red o matriz, con cada "nodo" conectado entre sí<sup>4</sup>.

Este enfoque también podría abordar algunas de las inquietudes historiográficas planteadas por Jacques Derrida, quien ha señalado que "sucesivamente, y de manera regulada, el centro recibe diferentes formas o nombres. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, es la historia de estas metáforas y metonimias. Su matriz... es la determinación del Ser como presencia en todos los sentidos de esta palabra"<sup>5</sup>. Derrida tiene razón al ser escéptico de la "metafísica de la presencia" que ha dominado el pensamiento desde Platón, porque la presencia implica ausencia, y cualquier centro fijo debe depender para su existencia misma de un margen excluido. La matriz que deseo proponer, sin embargo, es el Otro mismo de la "matriz" de la metafísica occidental que Derrida describe aquí, porque la matriz posmoderna no tiene centro. Se desarrolla según el modelo de la red informática descentrada, y por lo tanto tiene lo que Jean Baudrillard llamaría una cierta hiperrealidad, pero no un "Ser como

---

4 Véase Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*, 6 y ss.

5 Derrida, *Escritura y diferencia*, 279.

presencia". Se acerca mucho más a la visión de Barthes de un "texto ideal" en el que "las redes son muchas e interactúan, sin que ninguna de ellas pueda superar a las demás; este texto es una galaxia de significantes, no una estructura de significados; no tiene principio, es reversible, accedemos a él por varias entradas, ninguna de las cuales puede ser declarada autorizadamente como la principal"<sup>6</sup>. La matriz posmoderna, como el "texto ideal", es así profundamente pluralista y no jerárquica: no tiene un único origen concreto ni una teleología definida, y no se puede decir que ninguno de sus hilos o nodos gobierne sobre los demás. Tomando la matriz hipertextual sin centro como nuestro modelo y la filosofía posmoderna como nuestro tema de investigación, entonces podríamos proceder de la siguiente manera.

La Primera Hebra comienza, por supuesto, con Friedrich Nietzsche. A veces considerado como "el último metafísico de Occidente", a veces aclamado (o denunciado, con igual entusiasmo) como el filósofo que marca el "punto de inflexión" hacia la posmodernidad, la importancia de Nietzsche en la historia de la filosofía de los siglos XIX y XX es insuperable<sup>7</sup>. Si los apologistas y críticos de Nietzsche están de acuerdo en algún punto, es seguramente en esto: que el pensamiento de Nietzsche representa lo que algunos

---

6 Barthes, *S/Z*, 5.

7 Heidegger, Nietzsche, tomo 3, 8 y Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, capítulo 4.

posmodernistas podrían llamar una ruptura. Después de Nietzsche, la filosofía no puede proceder como antes. Su estilo aforístico, disperso y no lineal se combina con su método genealógico poderosamente destabilizador para producir un pensamiento que cuestiona todo: nuestra confianza epistemológica en nuestra capacidad para comprender la verdad sobre nosotros mismos y el mundo, e incluso nuestra confianza ontológica en nuestra propia existencia como seres racionales en posesión de libre albedrío. El pensamiento de Nietzsche arrasa con todas las verdades recibidas del mundo moderno, incluidas las de la ciencia, la política y la religión. Su filosofía es, por lo tanto, anarquista en el sentido fuerte del término: incluye elementos importantes de una política anarquista, pero (lo que es más importante) también contiene una anarquía de pensamiento. Los escritos de Nietzsche atacan la jerarquía no solo a nivel político sino también a nivel filosófico, socavando los cimientos mismos de la metafísica de la dominación profundamente arraigada en la que Occidente ha llegado a confiar.

¿Dónde, cabría preguntarse, debe proceder la filosofía después de esta crítica? La respuesta a esta pregunta la proporcionan en gran parte los autores que ocupan los dos nodos siguientes de la Primera Línea, a saber, Michel Foucault y Gilles Deleuze. Foucault radicaliza el pensamiento de Nietzsche, no epistemológicamente, lo que sería casi imposible, sino en el sentido más directo de que

Foucault otorga a la genealogía<sup>8</sup> una dimensión específicamente política. Mientras que Nietzsche utilizó la genealogía principalmente como un arma contra la moralidad judeocristiana, Foucault está mucho más interesado en la genealogía como estrategia para la subversión de los discursos judiciales sobre las prisiones y el castigo, o los discursos psicológicos sobre la sexualidad. Y emplea la estrategia genealógica de una manera más paciente, detallada y empírica que lo que hizo Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. La genealogía alcanza su madurez en las obras de Foucault.

Al igual que Foucault, Deleuze despliega la genealogía de Nietzsche de una manera políticamente radical, particularmente en *Mil mesetas*, la colección de contrahistorias genealógicas profundamente no lineales que Deleuze escribió con Felix Guattari. Y es en la obra de Deleuze y Guattari donde la genealogía desarrolla una agenda específicamente anarquista. Sin duda, la genealogía de Foucault está muy politizada, hasta el punto en que (como argumentaré más adelante) su pensamiento puede leerse como un "pensamiento fuera del Estado". Sin embargo, los textos de Deleuze son mucho más explícitos en este asunto. Particularmente en el "Tratado de

---

8 Genealogía también conocida como historia familiar, es el estudio y seguimiento de la ascendencia y descendencia de una persona o familia. También se llama así al documento que registra dicho estudio expresado como árbol genealógico. [N. d. T.]

Nomadología", Deleuze y Guattari reconocen que el tipo de "pensamiento nómada" iniciado por Nietzsche está profundamente en desacuerdo con todas las formas de pensamiento estatal.

La Segunda Hebra comienza con Sigmund Freud. Al igual que Nietzsche, Freud borra la fácil confianza en la primacía de la razón y en la unidad del yo que dominaba el pensamiento occidental antes de finales del siglo XIX. Pero mientras Nietzsche lanza su asalto con las armas de la filosofía poética, Freud emplea el psicoanálisis, demostrando que debajo de nuestra fina capa de racionalidad se esconden desordenadas obsesiones sexuales, neurosis, instintos de muerte y monstruos del ello. El inconsciente es un campo de batalla para Freud, un lugar donde el ego se involucra en un valiente pero improbable esfuerzo por mediar entre los impulsos en conflicto del ello y el superyó. La primera víctima que aparece en este campo de batalla es seguramente cualquier concepción unificada del yo. El hilo continúa hasta Jacques Lacan, quien radicaliza dramáticamente el psicoanálisis freudiano al emplear una lógica simbólica basada en la lingüística estructuralista. Este enfoque inspira a Lacan a lanzar un ataque devastador contra el concepto cartesiano convencional de subjetividad. "El hombre habla", nos dice Lacan, "... pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre"<sup>9</sup>. Para Lacan, la estructura de los símbolos es anterior a la

---

9 Lacan, El lenguaje del yo. 39.

construcción de la subjetividad y, de hecho, se erige como un requisito previo para tal construcción. En un esfuerzo por trascender las formas represivas de la lógica centrada en el sujeto, Lacan propone un equivalente freudiano al cogito cartesiano: el deseo<sup>10</sup>. Al privilegiar el deseo de esta manera, Lacan desestabiliza radicalmente una tradición filosófica que, desde Descartes, ha basado la subjetividad en las operaciones de la razón; como veremos, esto tiene serias implicaciones para la política posmoderna.

Julia Kristeva está siendo provocativa, pero no del todo irrealista, cuando sugiere que "quizás el descubrimiento freudiano del inconsciente fue simplemente el comienzo cauteloso de una revolución epistemológica y existencial que destruyó todo el sistema racional instalado por la época clásica"<sup>11</sup>.

---

10 Lacan, Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 141. Aquí y en otras partes, el pensamiento de Lacan se cruza con el de otros teóricos del deseo como Deleuze y Herbert Marcuse. Yo diría que el concepto de deseo que surge de los escritos de estos autores es muy diferente de lo que bell hooks ha descrito como "una visión muy posmoderna del deseo, como el nuevo lugar de transgresión que elimina la necesidad de una política radical". (hooks, *Outlaw Culture*, 44). De hecho, para teóricos como Deleuze y Marcuse, el deseo debe entenderse como una poderosa fuerza revolucionaria que potencialmente puede permitir, a través de sus transgresiones de la subjetividad convencional y el represivo "principio de la realidad", teorías y prácticas políticas mucho más radicales que aquellas que dependen para su existencia sobre los conceptos tradicionales de identidad.

11 Kristeva, *El lector de Kristeva*, 217.

Además, parece que el deseo puede ser bastante útil para la construcción de un posmodernismo que finalmente pueda ir más allá de una crítica recursiva y en espiral sin fin hacia la articulación de una agenda teórica y política positiva; como bien ha señalado Rosi Braidotti, el deseo puede ayudarnos a rescatar al posmodernismo de la acusación de nihilismo<sup>12</sup>.

La obra de Lacan ciertamente ha generado mucha controversia, especialmente entre las feministas. Sin embargo, parece claro que las feministas, si bien podrían plantear preocupaciones legítimas sobre el falocentrismo de Lacan, no pueden darse el lujo de ignorar las implicaciones radicales de su pensamiento. De hecho, como ha señalado Elizabeth Grosz, "si... Lacan es culpable de cierto logocentrismo, como afirma Derrida, y de cierto falocentrismo, como argumenta [Luce] Irigaray, esto no significa que las feministas deban abandonar su trabajo por completo. Por el contrario, puede ser debido a sus compromisos logocéntricos y falocéntricos que su obra sea tan útil para los proyectos de muchas feministas"<sup>13</sup>. Esto puede ayudar a explicar por qué las teorías del deseo y la subjetividad de Lacan continúan teniendo tanta resonancia entre Feministas lacanianas como Grosz, Irigaray y Judith Butler. Si bien el trabajo de Lacan señala los peligros del falogocentrismo (un término en el que la problemática dual

---

12 Braidotti, *Sujetos nómadas*, 197.

13 Grosz, *Jacques Lacan*, 189.

lacaniana tiende a colapsar), las categorías de Lacan también abren un nuevo y vibrante terreno teórico para el feminismo posmoderno. Irigaray, por ejemplo, ha ampliado provocativamente el concepto lacaniano del deseo, para sugerir que el placer de las mujeres tiene el potencial de cuestionar todas las economías prevalecientes<sup>14</sup>. Para Irigaray, las mujeres tienen este notable poder precisamente porque ellas mismas son las mercancías fundamentales que lo respaldan. Y si son las mujeres quienes establecen la validez de la economía en primer lugar, entonces esa economía siempre será vulnerable a una fisión de su partícula elemental, su unidad de comercio<sup>15</sup>. Es, quizás, esta intrigante posibilidad revolucionaria la que lleva a Irigaray a rechazar aquellos feminismos que equiparan la emancipación con la apropiación de un discurso de la subjetividad. Para Irigaray, cualquier teoría del sujeto siempre ha sido apropiada por lo masculino<sup>16</sup>. Las mujeres, por lo tanto, siempre han estado excluidas de la subjetividad y de las actividades de intercambio llevadas a cabo por los sujetos hablantes. De hecho, es precisamente aquí donde puede residir el potencial revolucionario más interesante de las mujeres. Irigaray escribe: “esta situación de opresión específica es quizás lo que puede permitir a las mujeres hoy en día elaborar una 'crítica de la economía

---

14 Irigaray, *Este sexo que no es uno*, 3 I.

15 Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, 237.

16 *Ibíd.*, 133.

política', en tanto se encuentran en una posición externa a las leyes del intercambio, aunque están incluidas en ellas como "mercancías". Una crítica de la economía política que no podía, esta vez, prescindir de la crítica del discurso en el que se lleva a cabo, y en particular de los presupuestos metafísicos de ese discurso"<sup>17</sup>. Para Irigaray, entonces, la mujer es el sitio potencial de una ruptura radical en el orden político y económico prevaleciente. Y cuando Irigaray habla de "economía política", utiliza este término en su sentido más amplio. Sin duda, las mujeres, entendidas por Irigaray como mercancías que hablan, que se llevan al mercado, pueden verse como profundamente subversivas del sistema capitalista de intercambio de mercancías<sup>18</sup>. Pero el potencial revolucionario de la mujer y su deseo va mucho más allá. Mucho más importante, la mujer y su sexualidad representan una amenaza fundamental para toda la economía discursiva o significativa sobre la que se basa el capitalismo. "Cuando las mujeres quieren escapar de la explotación, no se limitan a destruir algunos 'prejuicios'", declara Irigaray. "Desbaratan todo el orden de los valores dominantes, económicos, sociales, morales y sexuales. Ponen en tela de juicio toda teoría existente, todo pensamiento, todo lenguaje, en la medida en que éstos están monopolizados por hombres y sólo por hombres. Desafían el fundamento mismo de nuestro orden social y

---

17 Irigaray, *Este sexo que no es uno*, 85.

18 *Ibíd.*, 158.

cultural, cuya organización ha sido prescrita por el sistema patriarcal”<sup>19</sup>.

Al igual que Irigaray, Judith Butler es profundamente escéptica con respecto a cualquier política feminista que se base en conceptos problemáticos modernos de subjetividad. De hecho, para Butler, "la cuestión de las mujeres como sujeto del feminismo plantea la posibilidad de que no haya un sujeto que esté 'ante' la ley, esperando representación en o por la ley"<sup>20</sup>. Es una convergencia crucial entre el feminismo poslacaniano y lo que yo llamo anarquismo posmoderno. En sus modos posmodernos, tanto el anarquismo como el feminismo pretenden ir más allá de la crítica de leyes o gobiernos específicos; apuntan en cambio al derrocamiento de la Ley como categoría epistemológica. En el caso del feminismo posmoderno, este desafío radical implica un ataque a la Ley del Padre, que es la proto-Ley que avala todo patriarcado y toda falocracia<sup>21</sup>. Es la incapacidad de Lacan para ir más allá de esta Ley lo que marca, para las feministas posmodernas, el límite último de su pensamiento. Elizabeth Grosz argumenta que para Lacan, "no son los hombres per se los que causan la opresión de las mujeres, sino la estructura socioeconómica y lingüística, es decir, el Otro. Sin embargo, en la formulación [de Lacan] de esta estructura como una ley inevitable, el dominio

---

19 Ibid., 165.

20 Butler, E, 51 género en disputa.

21 Grosz, Jacques Lacan, 144.

patriarcal no es tanto cuestionada como desplazada, de la biología a la igualmente inmutable ley sociolingüística del padre" de humildad y limitación ante la Ley, lo que hace que la narrativa lacaniana sea ideológicamente sospechosa"<sup>22</sup> como categoría psicológica, lingüística y epistemológica. Tales estrategias parecen requerir el rechazo de cualquier concepto fijo o estático de la subjetividad humana y el despliegue simultáneo de subjetividades posmodernas fluidas y flexibles. "A diferencia de la Ley fundacional de lo Simbólico que fija la identidad de antemano", sugiere Butler, "podríamos reconsiderar la historia de las identificaciones constitutivas sin la presuposición de una Ley fija y fundante"<sup>23</sup>. Rechazar la Ley del Padre (La Ley Simbólica de Lacan) es cuestionar el fundamento de todas las leyes, de todos los estados, de todas las economías. Tal rechazo es, por tanto, un gesto revolucionario que tiene poderosas implicaciones no sólo para el feminismo, sino también para el pensamiento radical en general, y especialmente para la crítica radical de la economía política burguesa.

Las dos primeras vertientes de nuestra matriz de teoría posmoderna se han desarrollado de una manera bastante predecible, tanto que el lector alerta, ahora está presumiblemente preparado para insertar el inevitable tercer término que falta. Derrida podría llamar a este

---

22 Butler, *El género endisputa*, 72.

23 *Ibíd.*, 85.

término faltante un "espectro de Marx". El término falta, sin embargo, por una razón. Desde hace algún tiempo, aquellos que escriben sobre política posmoderna han insistido desafortunadamente en que el posmodernismo se ve mejor a través de la lente interpretativa del marxismo: Las discusiones sobre la política del posmodernismo tienden a invocar los términos, categorías y conceptos de un discurso marxista, las discusiones simpatizantes del posmodernismo exhiben esta tendencia, y tal vez sea aún más evidente en aquellos discursos que critican el proyecto posmoderno.

Creo que esta obsesión continua con el marxismo realmente no capta el sentido de la política posmoderna. Ese punto es simplemente este: aunque el marxismo tuvo un éxito innegable al inscribirse como el único y verdadero destino de la política radical del siglo XIX, no fue lo suficientemente radical como para producir una liberación genuina en el mundo moderno, y no es lo *suficientemente radical para confrontar adecuadamente las exigencias de la condición posmoderna*. Los problemas teóricos inherentes al marxismo son demasiado numerosos para articularlos completamente aquí, pero tal vez basten algunas observaciones. Primero, el marxismo a menudo es ciego a fuerzas culturales cruciales que, lejos de ser meros fantasmas de la ideología, son fundamentales para la construcción de estructuras de opresión. Se han hecho intentos interesantes para expandir la conciencia marxista de la cultura, especialmente a través del concepto de

hegemonía de Antonio Gramsci y la idea de sobredeterminación de Louis Althusser. No obstante, la cultura sigue siendo secundaria en muchos análisis marxistas; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han señalado muy acertadamente que, incluso para Gramsci, "la lucha política sigue siendo un juego de suma cero entre clases. Este es el núcleo esencialista interno que sigue presente en el pensamiento de Gramsci, poniendo un límite a la lógica deconstructiva"<sup>24</sup>. Tal vez aún más inquietante sea el hecho de que, como ha observado Baudrillard, el marxismo puede ser radical en su contenido, pero ciertamente no en su forma, que retiene el vocabulario de la economía política burguesa casi en su totalidad<sup>25</sup>. Es por esta razón, sobre todo, que el medio del marxismo –la ciencia eminentemente ordenada y racional de la dialéctica hegeliana– siempre debe contradecir y socavar su mensaje.

Consciente, quizás, de su propio talón de Aquiles teórico, el marxismo ha intentado reinscribir su autoridad de la única manera que sabe hacerlo. Así como eclipsó por

---

24 Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 69. Laclau y Mouffe señalan que existen problemas similares con el enfoque de Althusser; así, "el significado potencial más profundo de la afirmación de Althusser de que todo lo que existe en lo social está sobredeterminado, es la afirmación de que lo social se constituye a sí mismo como un orden simbólico". (Ibíd., 97-98). Sin embargo, a la espera de la perpetuamente postergada introducción de lo cultural y lo simbólico en el corpus marxista, esto sigue siendo meramente un "significado potencial".

25 Véase, por ejemplo, Baudrillard, *The Mirror of Production*, 32.

completo al anarquismo durante la lucha por el control de la Primera Internacional durante el siglo XIX, el marxismo ahora también intenta eclipsar al posmodernismo, o más precisamente, intenta incorporar el posmodernismo a una tradición intelectual marxista preexistente, con el fin de convertir el posmodernismo en el último término de la incesante crítica dialéctica de la economía política. Lo hace a través de la Escuela de Frankfurt, un apasionado y fascinante intento de fusionar el pensamiento freudiano con el marxismo. La Escuela de Frankfurt ha ofrecido algunos de los pronunciamientos posmodernos más radicales del siglo XX; particularmente interesante es el intento de Herbert Marcuse de imaginar, en *Eros and Civilization* y en otros lugares, una cultura que podría ir más allá de la represión y la alienación reemplazando el debilitante principio de realidad de la civilización moderna con un erótico "Logos de gratificación"<sup>26</sup>. El heredero más influyente de la Escuela de Frankfurt de finales del siglo XX no es Marcuse sino Jürgen Habermas, quien ciertamente no es un crítico radical de la modernidad.

El principal proyecto de Habermas implica el intento de llevar la teoría crítica más allá de la crítica de la "racionalidad instrumental" desarrollada por las luminarias de la Escuela de Frankfurt Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*. Habermas espera hacer esto colocando la racionalidad instrumental –la

---

26 Ver Marcuse, *Eros and Civilization*, especialmente el capítulo 5.

"racionalidad" de los campos de concentración y las bombas de hidrógeno– dentro del contexto de una "racionalidad comunicativa" más amplia y esperanzadora que, afirma Habermas, puede operar dentro de una especie de "racionalidad pública" de la esfera cultural y política para producir comunidades viables (e implícitamente liberales)<sup>27</sup>.

El destino actual de la Escuela de Frankfurt, entonces, aparentemente no es posmoderno ni particularmente marxista. El trabajo de Habermas se lee más como un manifiesto para el Estado del bienestar contemporáneo. Sin duda, bien podríamos entender por qué un pensador alemán de finales del siglo XX, muy consciente de los peligros históricos gemelos del nazismo y el comunismo estatal de Alemania Oriental, estaría tentado a buscar un "término medio" teórico cuya política se corresponda, aproximadamente, con los de la República Federal. El peligro aquí es que al articular los legados de Nietzsche, Marx y Freud como hace Habermas vuelve invisibles algunos de los impulsos críticos más interesantes e importantes del proyecto posmoderno. Este peligro se exagera aún más cuando el trabajo de Habermas se cruza con otra hebra, una que, fácilmente podríamos imaginar, no tiene cabida en absoluto en la red continental que hemos

---

27 Véase Habermas, *The Theory of Communicative Action*, especialmente el volumen I, 386 y el volumen 2, 389.

estado tejiendo hasta ahora. Este hilo extraño y posiblemente aberrante parece provenir de una red completamente diferente, que es tejida por una araña angloamericana cuyo nombre es pragmatismo<sup>28</sup>. Los nodos de esta línea van desde John Dewey hasta William James y, lo que es más importante para nuestros propósitos, hasta el filósofo político estadounidense Richard Rorty. Autoproclamado "liberal burgués posmoderno", Rorty ha sido aún más explícito que Habermas en su rechazo de toda política radical posmoderna. Al igual que Habermas, Rorty intenta utilizar los términos y categorías del debate sobre la política posmoderna para reforzar los fundamentos teóricos y epistemológicos del Estado liberal, que se están erosionando rápidamente.

Mi argumento es que el posmodernismo puede y debe leerse como algo más radical que esto. Por lo tanto, postulo que la Tercera Hebra no debería comenzar con Marx, como podría ser el caso en un análisis "radical" convencional, sino con Emile Durkheim. Una crítica verdaderamente radical de la economía política –una crítica posmoderna– no debería aceptar ni el lenguaje ni la estructura del modelo que desea criticar. La crítica posmoderna de la economía política debe permanecer completamente fuera de ese Sistema aparentemente hegemónico. Debe articular modelos

---

28 Para más información sobre las conexiones entre Habermas y la tradición pragmática estadounidense, véase Bernstein, *The New Constellation*, 48.

alternativos de intercambio, modelos que son tan ajenos al capitalismo que al principio nos parecen realmente extraños y, sin embargo, cuando comenzamos a examinarlos, nos damos cuenta de que sus fantasmas y ecos aún se encuentran incluso en este mundo fuertemente mercantilizado de las culturas. La Tercera Hebra, entonces, utiliza la metodología de la sociología durkheimiana para trazar una economía política alternativa de este tipo. Desde Durkheim, esta línea continúa hasta Marcel Mauss, cuyo ensayo extremadamente influyente *The Gift* (El Don) ofreció el intercambio de regalos como un Otro radical para el capitalismo. El siguiente nodo en este hilo seguramente lo ocupa Georges Bataille, quien radicalizó el concepto del regalo de Mauss en *The Accursed Share* (La parte maldita), un asalto completo y de varios volúmenes contra el concepto más básico de la economía política burguesa: el principio de escasez. El destino de la Tercera Hebra es el trabajo de Jean Baudrillard, quien usa la teoría del regalo para desarrollar una crítica de la economía política que es radical tanto en contenido como en forma. El trabajo de Baudrillard es especialmente crucial para el proyecto posmoderno, ya que su crítica implica no sólo a la economía burguesa sino también a la semiótica burguesa; Baudrillard nos ofrece una crítica de la economía política del signo que es cada vez más relevante a medida que las preguntas sobre el control de los medios de producción son eclipsadas por

preguntas sobre el control de los medios de información<sup>29</sup>.

Hasta ahora he estado discutiendo lo que podríamos llamar hilos horizontales de la matriz posmoderna. Con esto quiero decir que cada uno de estos hilos puede, si el lector me perdona una cierta microlinealidad táctica, entenderse como una progresión intelectual bastante directa. Por supuesto, este esquema por sí mismo difícilmente parecería ser productivo de algún tipo de contraepistemología subversiva.

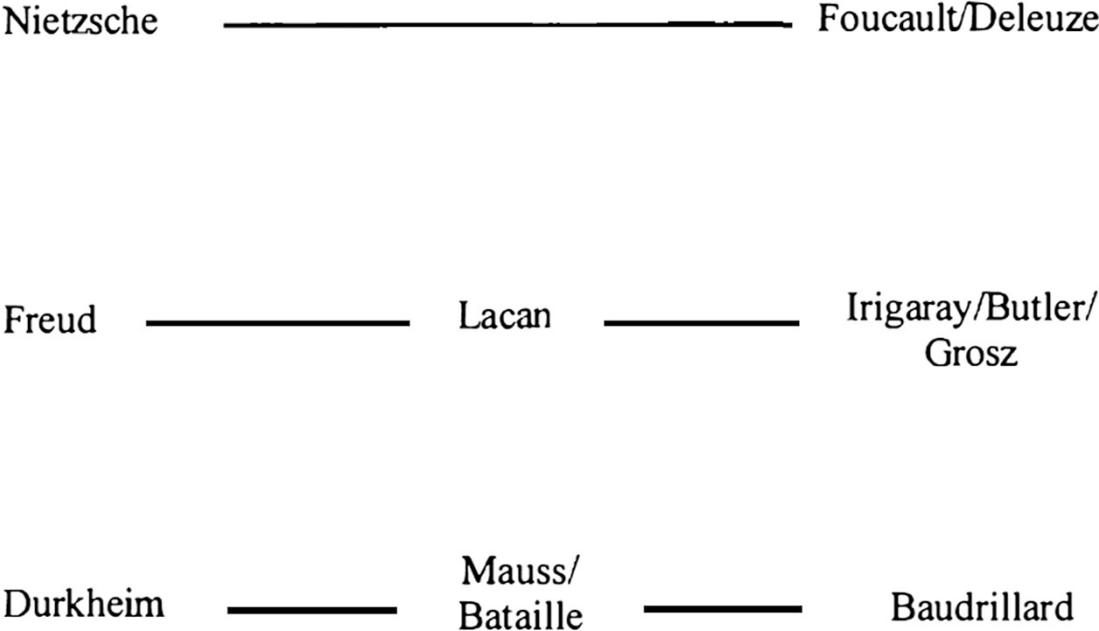


Figura uno. Matriz Postmoderna (hilos horizontales).

Sólo cuando añadimos lo que yo llamo las hebras verticales, esta epistemología comienza a manifestarse. Por

---

29 Véase Mark Poster, El modo de la información.

sí mismos, los hilos verticales (al igual que sus contrapartes horizontales) pueden verse como modelos bastante ortodoxos de desarrollo lineal. Pero cuando estos hilos verticales se cruzan con los horizontales, sucede algo muy interesante. Los hilos verticales interrumpen la ordenada progresión lineal de la horizontal, desviando el pensamiento en nuevas direcciones extrañas e impredecibles. Lo que surge con la adición de estos hilos verticales es algo más que una simple cuadrícula. La adición de las hebras verticales crea una serie de uniones que rápidamente comienzan a multiplicarse en complejidad, de la misma manera que se desarrollan las vías neuronales dentro del cerebro de un niño. Es con la adición de estos hilos verticales que la matriz posmoderna se vuelve verdaderamente rizomática; en otras palabras, se convierte en un modelo cognitivo en el que cada nodo puede vincularse entre sí, y debe vincularse. El modelo ahora se vuelve bastante análogo a la arquitectura de red descentralizada de Internet, una arquitectura en la que cada nodo IP se une entre sí de una manera notablemente no jerárquica<sup>30</sup>.

Nadie que esté familiarizado con la literatura posmoderna se sorprenderá de la primera línea vertical que deseo proponer. Esta línea comienza con el trabajo del lingüista

---

30 Para una buena discusión sobre los orígenes de este modelo de red descentralizado, consulte Bruce Sterling, "A Short History of the Internet" en Electronic Frontier Foundation:

[http://www.eff.org//Publications/Bruce\\_Sterling/FSF\\_columns/](http://www.eff.org//Publications/Bruce_Sterling/FSF_columns/).

suizo Ferdinand de Saussure y continúa con el trabajo de antropólogos estructurales como Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz y Marshall Sahlins. Para nuestros propósitos, la esencia de este hilo reside en la tesis del signo arbitrario. Como una especie de experimento mental, Saussure propuso un modelo de lenguaje en el que la relación entre los sonidos hablados o las letras escritas (significantes) y las ideas y objetos a los que pretenden referirse (significados) se consideraba sin fundamento. Este aparentemente inocente experimento en lingüística estructural, por supuesto, resultó ser epistemológicamente revolucionario, ya que eventualmente evocaría la profunda crisis de representación que caracteriza gran parte del proyecto posmoderno. Una vez que comenzamos a cuestionar la cómoda certeza de que las palabras seguramente deben equivaler a cosas, categorías enteras de pensamiento se vuelven insostenibles. Estas incluyen, pero no se limitan a, intentos ideológicos de representar a la clase trabajadora de tal manera que todos los impulsos revolucionarios estén circunscritos por discursos de nacionalismo militarista o "ley y orden", los intentos racistas de Occidente de representar las culturas "Orientales" de una manera que inscribirá el imperialismo sobre tales culturas, o los intentos de una cultura patriarcal de representar la "esencia" de las mujeres de una manera que inscribirá los términos básicos de la falocracia en los cuerpos femeninos<sup>31</sup>. En la medida en que

---

31 Orientalismo de Edward Said ofrece una excelente crítica postestructuralista del discurso orientalista. Se pueden encontrar buenos

la tesis del signo arbitrario hace posible nuevas comprensiones profundamente radicales de clase, raza y género, debemos aceptar provisionalmente la afirmación de Baudrillard de que la hipótesis de Saussure es, como la hipótesis del intercambio de regalos de Mauss, "más radical que la de Marx o la de Freud, cuyas interpretaciones son censuradas precisamente por su imperialismo"<sup>32</sup>. Esta línea vertical saussuriana es radical no sólo en sus implicaciones políticas; también es (como era de esperar) estructuralmente radical. Porque dondequiera que se cruce con los hilos horizontales de la matriz posmoderna, crea nuevos enlaces, nuevas posibilidades. Para dar sólo un ejemplo, es en gran parte la fascinación estructuralista por el lenguaje lo que desvía la corriente freudiana hacia las interesantes críticas posestructuralistas del discurso psicoanalítico que se encuentran en el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari o en la *Historia de la sexualidad* de Foucault.

La segunda línea vertical que deseo proponer es más estrictamente política, aunque también contiene un componente lingüístico significativo. Esta es la corriente de la teoría política anarquista que comienza en el siglo XIX con el trabajo de Michael Bakunin y Peter Kropotkin, y continúa

---

ejemplos de feminismo posmoderno en Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, especialmente el capítulo 6, y *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, ed. Linda Nicholson y Steven Seidman.

32 Baudrillard, *Intercambio simbólico y muerte*, 1.

en el siglo XX con el trabajo de Noam Chomsky y Murray Bookchin. Si el presente libro provoca controversia, sospecho que será sobre la base de la inclusión de este hilo, a expensas de un primer plano más convencional de la filosofía política marxista. Pero hago esta elección teórica e interpretativa por varias razones importantes. En primer lugar, la tradición anarquista no sufre lo que parece ser un peligro inherente al pensamiento marxista, a saber, que a pesar de sus pretensiones de liberación, se convierta con demasiada facilidad en una teoría totalizadora y totalitaria que corra el riesgo de borrar los matices teóricos en su prisa por cooptar el posmodernismo. Sin duda, ha habido algunos nobles intentos de rescatar al marxismo de este peligro, en particular el admirable esfuerzo de Michael Ryan en *Marxism and Deconstruction* en desafiar el leninismo embrutecedor y monolítico en favor de una teoría marxista mucho más pluralista. Aun así, uno no puede dejar de sospechar que una teoría que se base en la dialéctica hegeliana –seguramente una de las grandes narrativas más totalizadoras de la historia del pensamiento occidental– es probable que siga siendo totalitaria.

El anarquismo, que por su propia naturaleza es escéptico de las estructuras fijas, es una teoría mucho más fluida y flexible. El anarquismo es, pues, una filosofía política que parece perfectamente adecuada para el mundo posmoderno. Mientras que la desaparición de la Unión Soviética o los recientes movimientos que ha hecho la China

"comunista" hacia el establecimiento de una economía de mercado pueden tomarse como evidencia de que el proyecto revolucionario del marxismo ha fracasado, no puede decirse lo mismo del anarquismo. A pesar de que se ha hablado mucho recientemente sobre la forma en que el poder de las corporaciones multinacionales está eclipsando al Estado, el poder estatal sigue siendo una forma crucial de opresión en el mundo posmoderno. En ciertos casos, el nivel de poder estatal puede incluso estar aumentando<sup>33</sup>. El anarquismo continúa brindando la crítica más efectiva y convincente de todas las variedades de poder. Y debido a que es un cuerpo de teoría muy flexible, el anarquismo es quizás más adecuado que cualquier otra filosofía política para articular las críticas que deben hacerse en nuestro mundo posmoderno que fluctúa rápidamente. Hoy puede no ser suficiente hablar solo en contra de los ejércitos y la policía, como lo hicieron los anarquistas del pasado. No importa: un anarquismo posmoderno puede hablar fácilmente contra la cultura del consumo, contra la erosión de la privacidad a través de la proliferación de bases de datos y sistemas de vigilancia, o contra la degradación ambiental que amenaza a las sociedades posindustriales en todas partes. Por lo tanto, sostengo que la corriente de la

---

33 Consideremos, por ejemplo, el alarmante crecimiento reciente del complejo industrial penitenciario estadounidense  $\neg$ . Entre 1972 y 1996, la población carcelaria estatal y federal combinada aumentó de 93 presos por cada 100.000 residentes a 427, un aumento de no menos del 359 por ciento (Miringoff and Miringoff, *The Social Health of the Nation*, 113).

teoría política anarquista –frecuentemente ignorada, frecuentemente malinterpretada y maliciosamente descartada como izquierdismo "infantil"<sup>34</sup> –es una corriente clave en la matriz posmoderna. Esta corriente apocalípticamente radical desvía el posmodernismo en algunas de sus direcciones más interesantes e importantes.

Nuestra matriz posmoderna está casi completa. Solo le falta una hebra, o tal vez debería decir "metahebra", ya que esta hebra en particular parecerá a primera vista tan tangencial al proyecto del posmodernismo intelectual que el lector bien puede sospechar que pertenece (como sugerí con respecto al pragmatismo) a una cuadrícula completamente diferente. Sin embargo, deseo argumentar que, a segunda vista, las agendas y preocupaciones de esta línea son, de hecho, directamente relevantes y tal vez incluso indispensables para el proyecto posmoderno. Me refiero a la rama de la literatura de ciencia ficción conocida como cyberpunk.

---

34 Michael Walzer, por ejemplo, acusa a Foucault de tal "izquierdismo infantil" en Foucault: A Critical Reader, ed. David Couzens Hoy, 51.

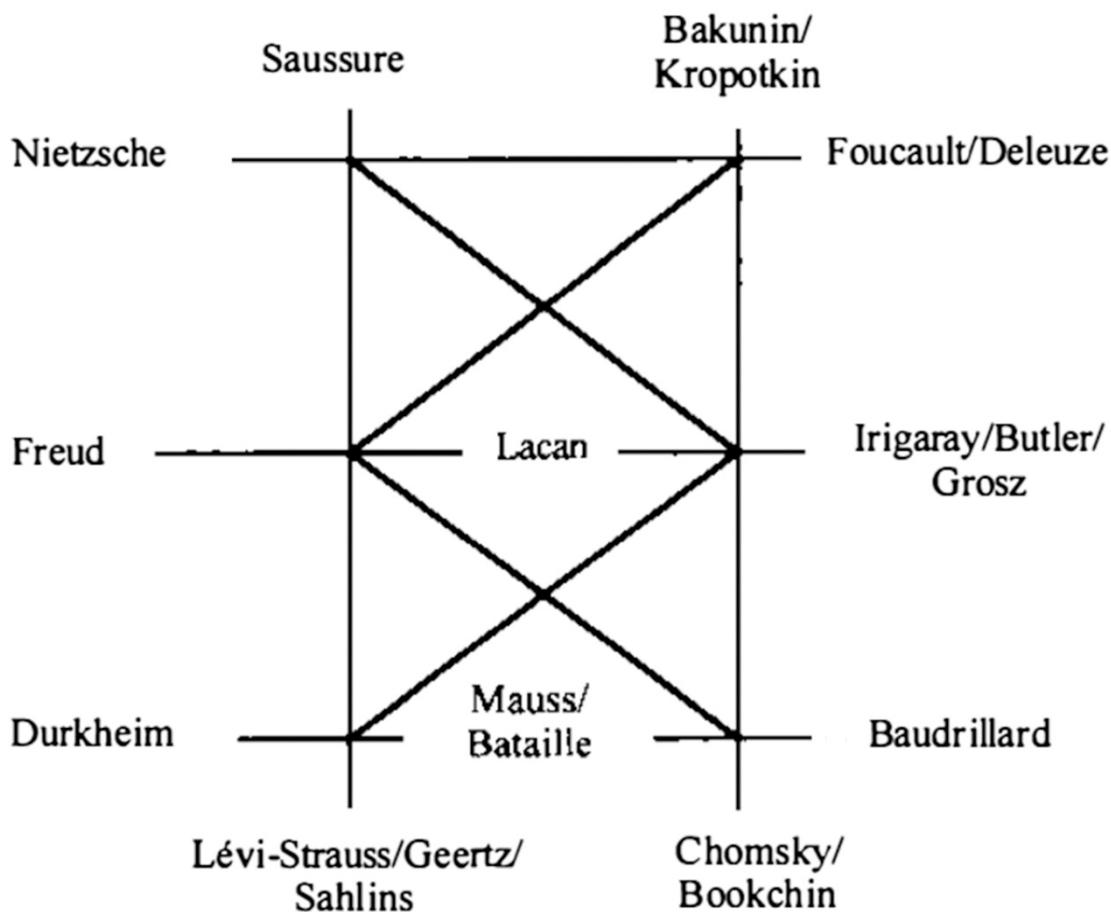


Figura Dos. La Matriz posmoderna.

Los conceptos de posmodernismo, y específicamente de lo que llamo anarquismo posmoderno, se encuentran a lo largo de una gran cantidad de ciencia ficción popular. Kim Stanley Robinson explora economías de regalos radicales en su *Trilogía de Marte*. La teoría radical del género se encuentra a lo largo de las novelas de Samuel Delany, y también en *Woman on the Edge of Time* (Mujer al borde del tiempo) de Marge Piercy. La política anarquista infunde el trabajo de Ursula K. LeGuin, particularmente en *The Dispossessed* (Los Desposeídos).

Lamentablemente, no tengo espacio aquí para prestar a todos estos subgéneros de ciencia ficción la atención crítica que merecen, por lo que me centraré en el cyberpunk como un estudio de caso vital en la recepción de la filosofía posmoderna.

El cyberpunk, desarrollado especialmente en las novelas de William Gibson y Bruce Sterling, articula casi todos los temas principales del posmodernismo radical: la deconstrucción del yo, la erosión de los conceptos espaciales cartesianos y la elaboración de nuevos modelos de identidad y comunicación basados en redes. Aunque algunos podrían descartar estas novelas como mera literatura popular, en realidad cumplen una función de traducción vital, ya que toman las ideas innegablemente inaccesibles del posmodernismo radical y las ponen a disposición de un público mucho más amplio. Es en las novelas de Gibson y Sterling que el anarquismo posmoderno emerge de su torre de marfil y toma las calles. Por lo tanto, sugiero que el ciberpunk puede entenderse razonablemente como una metalínea que circunscribe todo el proyecto del posmodernismo radical y sirve como una interfaz vital entre ese proyecto y las preocupaciones de los ciudadanos comunes de nuestro mundo "conectado".

## Anarquismo posmoderno

Ahora estoy en condiciones de articular con más detalle el significado de la construcción teórica que se menciona en el título de este libro. Permítanme comenzar con la parte "posmoderna" del pareado "anarquismo posmoderno". En primer lugar, debo admitir que no tengo mucho interés en explorar las sutiles distinciones entre "posmodernismo" (entendido como un movimiento filosófico o crítico) y "posmodernidad" o "condición posmoderna" (entendido de diversas maneras como un estado de ánimo, una etapa en el desarrollo del modo de información y/o una condición socioeconómica que existe más allá de la fase industrial). Si bien reconozco fácilmente que estas distinciones son importantes, preferiría enfatizar los puntos en común que existen dentro de lo posmoderno. Sin duda, soy muy consciente aquí de la acusación de Lyotard de que dentro de la condición posmoderna "el consenso se ha convertido en un valor pasado de moda y sospechoso"<sup>35</sup>, y casi preferiría borrar el archivo de computadora que contiene el manuscrito de este libro que embarcarme en cualquier proyecto intelectual que pudiera erradicar la diferencia y la alteridad en nombre de un engañoso acuerdo. No obstante, debo insistir en que el foco exclusivo en la diferencia esconde otro peligro, menos evidente y por tanto más insidioso. Este es el peligro de la fragmentación extrema. Por supuesto, una de las contribuciones cruciales del

---

35 Lyotard, *La condición posmoderna*, 66.

posmodernismo (particularmente en su modo genealógico radical) ha sido que "fragmenta lo que se pensaba unificado"<sup>36</sup>. El proyecto posmoderno corre el riesgo de fracturarse en una multiplicidad incoherente de "posmodernismos" mutuamente antagónicos.

Me parece que un ethos tan fragmentario no puede ser la base de una teoría o praxis revolucionaria viable. Por lo tanto, deseo argumentar no a favor de un consenso sospechoso entre los posmodernismos, sino al menos a favor de una alianza táctica provisional. Sugerimos como hipótesis que las feministas posmodernas, los socialistas posmodernos, los teóricos subalternos posmodernos y otros, tienen, además de agendas específicas que son y deben seguir siendo únicas, una gran cantidad de terreno teórico común. Mapearía el terreno de estos "bienes comunes" posmodernos de la siguiente manera: interpretados como un grupo bastante amplio, los posmodernos generalmente comparten cierta incredulidad hacia las metanarrativas, una actitud sospechosa hacia el yo unificado y racional característico de gran parte de la filosofía posterior a la Ilustración, y una postura poderosamente crítica hacia todas y cada una de las formas de poder (incluidas las producidas por el Estado y el capital, pero también las producidas en la familia, en los hospitales, en los consultorios psiquiátricos, etc.). Ampliamente

---

36 Foucault, "Nietzsche, Genealogía, Historia", en *Language, Counter-Memory, Practice*, 147.

interpretado de esta manera, los posmodernos también suelen poseer un gran interés en la teoría semiótica, o al menos una conciencia crítica de las formas en que el lenguaje puede producir, reproducir y transmitir poder. Por lo tanto, haré la afirmación un tanto controvertida de que lo que se ha llamado posestructuralismo puede interpretarse como una variedad de pensamiento posmoderno<sup>37</sup>.

Esta perspectiva teórica algo más amplia distingue el presente estudio de algunos intentos previos de relacionar el anarquismo tardío con el pensamiento continental del siglo XX. En su interesante e importante libro *La filosofía política del anarquismo posestructuralista*, Todd May establece una conexión viable entre el anarquismo de Bakunin y Kropotkin y la filosofía posestructuralista de Foucault, Deleuze y Lyotard. Sin embargo, May excluye explícitamente a Baudrillard de su marco teórico, argumentando que mientras los pensadores postestructuralistas son principalmente "tácticos" en su enfoque, Baudrillard es más "estratégico"<sup>38</sup>. Agregando no

---

37 El posestructuralismo, como sugiere su nombre, es una línea de pensamiento que toma como punto de partida la rama de la lingüística y la antropología estructuralistas que analicé brevemente anteriormente. A pesar de las protestas a veces enérgicas de sus principales defensores, en particular Foucault, por lo tanto, sostengo que el posestructuralismo se cruza con la matriz posmoderna en muchas coyunturas cruciales.

38 May, *Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, 12. Otro esbozo útil, aunque muy breve, de la relación entre el postestructuralismo y el anarquismo se puede encontrar en Karen Goaman y Mo Dodson, "A

sólo la línea Mauss–Bataille–Baudrillard de la teoría del regalo y la crítica simbólica radical, sino también la línea Gibson–Sterling de la ficción cyberpunk, creo que esta perspectiva más amplia está justificada por ciertas tendencias y desarrollos recientes dentro de la propia condición posmoderna. La expansión de la publicidad en reinos nunca antes vistos<sup>39</sup> más el crecimiento de una "economía de la información" masiva en la que los datos son ahora la principal forma de mercancía, sugieren que ahora es imperativo lanzar una crítica de la economía política del signo, es decir, una crítica de las formas semióticas que sustentan todas las manifestaciones del intercambio capitalista. De manera similar, la esquizofrenia en espiral que ha permitido que Internet se convierta simultáneamente en un medio completamente mercantilizado y en el sitio de algunas de las declaraciones revolucionarias más escandalosas de la historia apunta a la necesidad de un tipo de análisis cultural radical que se encuentra en el cyberpunk<sup>40</sup>.

---

Subversive Current? Contemporary Anarchism Considered", 86-88.

39 También ha habido un aumento correspondiente en la sofisticación técnica de las propias técnicas publicitarias. Para una buena descripción de los últimos desarrollos en la industria de la publicidad, y para una convincente crítica neositucionista de esos desarrollos, consulte el sitio web de la revista Adbusters en <http://www.adbusters.org>.

40 Las manifestaciones de la revolución anarquista electrónica son demasiado numerosas para mencionarlas; ejemplos interesantes incluyen "(An) Anarchy Home Page" en <http://www.andrew.cmu.edu/~ctb/anarchy/>, los archivos situacionistas en <http://www.nothingness.org/>, el radical basado

Permítanme volver ahora a mi uso del término "anarquismo". En su contexto clásico, por supuesto, el anarquismo se refiere a la crítica radical de todos los sistemas de dominación, incluidos los llamados estados obreros, emprendida por filósofos políticos como Bakunin. También remite a la crítica de las relaciones de propiedad privada desarrollada por Proudhon. E incluye el concepto de solidaridad y "ayuda mutua" que Kropotkin desarrolló como una alternativa radical a los modelos darwinistas del siglo XIX de competencia "natural"<sup>41</sup>. El anarquismo clásico se opone fundamentalmente a las relaciones sociales jerárquicas implícitas en el modo de producción capitalista, y a la política coercitiva implícita en todos los sistemas estatales. Tal anarquismo prevé formas de organización social estrictamente voluntarias (y típicamente a pequeña

---

en Seattle "papel" Eat the State en <http://EatTheState.org>, y <http://www.chumba.com/>, un sitio dedicado a la banda británica de cultura rave anarquista Chumbawumba. Otro grupo de "anarquistas virtuales" que ha recibido mucha atención en la prensa recientemente es la comunidad muy considerable de usuarios de Internet que intercambian copias digitales gratuitas de canciones con derechos de autor utilizando servicios como Napster y Gnutella. Siva Vaidhyathan ha caracterizado correctamente estos sistemas de comercio de música MP3 como "gratuitos, abiertos, descentralizados, no comercializables, ingobernables y no censurables" (The Nation, 24/31 de julio de 2000, 34). También son excelentes ejemplos de economías de intercambio de regalos totalmente funcionales.

41 Para analizar a pensadores de la evolución social como Herbert Spencer para naturalizar la competencia económica en el mundo capitalista. Ver Kropotkin, Mutual Aid, 23.

escala). Como el marxismo y la mayoría de las otras formas de pensamiento radical del siglo XIX, el anarquismo clásico pretende liberar algún tipo de esencia humana auténtica que supuestamente ha sido reprimida por el capitalismo y otras formas de dominación. Como observó Bakunin, los anarquistas clásicos “desean la abolición total y definitiva de las clases, la unificación de la sociedad y la igualación económica y social de todos los seres humanos en la Tierra”<sup>42</sup>. En la medida en que sueña con un paraíso secular en la Tierra, el anarquismo es por lo tanto (como el marxismo ortodoxo) una variedad de pensamiento utópico.

La influencia del anarquismo en la política del siglo XX, aunque no tan dramática como la del marxismo, ha sido considerable, particularmente en el mundo de habla hispana<sup>43</sup>. Pero el anarquismo clásico, al igual que el marxismo clásico, sufre de ciertas desventajas teóricas. Primero, lleva a cabo su revolución bajo la bandera de un sujeto humano problemáticamente unificado. Este puede ser el sujeto obrero-campesino de Bakunin en lugar del sujeto estrictamente proletario de Marx, pero no obstante es un sujeto inquietantemente homogéneo: unificado en sus necesidades y aspiraciones, supuestamente sensible a

---

42 Bakunin, "Educación integral" en *The Basic Bakunin*, III.

43 Por ejemplo, los anarquistas participaron en la Revolución Mexicana y lucharon contra los fascistas de Franco durante la guerra civil española. Ver Hart, *Anarchism and the Mexican Working Class, 1860-1931*, especialmente 104 ff., y Bookchin, *The Spanish Anarchists*.

las fuerzas históricas que operan de acuerdo con las leyes naturales, supuestamente susceptible de análisis racional y científico. "Detrás de nosotros está nuestra animalidad y ante nosotros nuestra humanidad", declara Bakunin. "La luz humana, lo único que puede calentarnos e iluminarnos, lo único que puede emanciparnos, darnos dignidad, libertad y felicidad, y realizar la fraternidad entre nosotros, nunca está al principio, sino, anclada relativamente a la época en que vivimos, siempre al final de la historia"<sup>44</sup>. El propio Voltaire no lo podría haber dicho mejor. El anarquismo de Bakunin es claramente una filosofía política humanista; en ese sentido, su visión del mundo no debe leerse, quizás, como un ataque radical total a los fundamentos mismos de la teoría política moderna, sino más bien como una continuación del proyecto emancipador inaugurado por los filósofos de la Ilustración. El problema con este anarquismo humanista, por supuesto, es que su ontología y su epistemología<sup>45</sup> son casi indistinguibles de las de la

---

44 Bakunin, *Dios y el Estado*, 21.

45 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.

La epistemología es una rama de la filosofía que se ocupa de estudiar la naturaleza, el origen y la validez del conocimiento.

La palabra epistemología está compuesta por las palabras griegas ἐπιστήμη

economía política burguesa. Como ha observado astutamente el anarquista "verde" del siglo XX Murray Bookchin, "el socialismo y el anarquismo canónico –los 'ismos' del *homo economicus*, del 'hombre económico'– nacieron con el surgimiento del capitalismo comercial e industrial, con la suposición subyacente de que el trabajador asalariado es inherentemente subversivo respecto del capital y tiende en diversos grados a formar la contrapartida del mismo sistema al que profesa oponerse"<sup>46</sup>. Las utopías sociales, políticas y económicas previstas por la filosofía radical del siglo XIX fracasaron casi universalmente tras las grandes revoluciones proletarias del siglo XX.

Los anarquistas contemporáneos como Bookchin ciertamente tienen derecho a preguntarse por qué es así. La respuesta de Bookchin, de que estas utopías tal vez se construyeron sobre la base de un concepto de subjetividad humana que es inherentemente defectuoso, parece convincente.

Bakunin y otros anarquistas ortodoxos también deben

---

(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 cuenta factores de tipo histórico, social y psicológico con el objeto de determinar el proceso de construcción del conocimiento, su justificación y veracidad. [N. d. t.]

46 Bookchin, *La crisis moderna*, 124.

enfrentarse a la acusación de que, al centrarse casi exclusivamente en las estructuras de poder innegablemente represivas características de la economía capitalista y los estados burgueses, lamentablemente pasan por alto las relaciones de poder igualmente perturbadoras que se encuentran fuera de la economía, como en las relaciones de género, en las relaciones de raza (y de hecho, si hemos de creer a Foucault, en todas y cada una de las relaciones sociales). La teoría anarquista no puede darse el lujo de ignorar tales relaciones de poder, especialmente porque se está volviendo cada vez más obvio, en el mundo posmoderno, que estas relaciones preceden y posibilitan tanto el poder estatal como el poder económico. Dado que estos elementos omnipresentes de poder microscópico permanecen en gran medida invisibles para las formas convencionales de análisis radical, se podría argumentar que en realidad representan una amenaza mayor que las formas de poder tradicionales más obvias. El micropoder se internaliza más fácilmente que el macropoder y, debido a esto, el micropoder presenta dos peligros únicos. Primero, es extremadamente difícil deshacerse de él, porque florece y fluye dentro y entre sujetos individuales. En segundo lugar, el micropoder internalizado ahorra al capital y al Estado una gran cantidad de trabajo. Gracias a la internalización del poder, llevamos a cabo el proyecto de opresión en gran parte dentro del marco de nuestra propia conciencia. Desde esta perspectiva, los motores del capital y el Estado, por ominosos que sean, parecen

epifenoménicos y quizás incluso un poco superfluos. "La internalización de la jerarquía y la dominación", lamenta Bookchin, "forma la mayor herida en el desarrollo humano y el motor más letal para conducirnos hacia la inmolación humana. Templos, palacios, fábricas, sí, incluso prisiones, campos de concentración, cuarteles, policía, y el vasto poder legal y ejecutivo del Estado, forman la carne y los órganos que cuelgan de la estructura esquelética de nuestra propia sensibilidad pervertida" y a través de cualquier revolución pueden proporcionar el espectáculo de estados eternamente recurrentes.

Finalmente, el anarquismo clásico está obsesionado por una semiótica racionalista que limita seriamente su potencial radical. Kropotkin, por ejemplo, argumentó que "al aplicar el método de las ciencias naturales, podemos demostrar que las llamadas 'leyes' de la ciencia social burguesa, incluida la economía política actual, no son leyes en absoluto". Un noble esfuerzo. El problema, sin embargo, es que las estructuras lingüísticas racionalistas empleadas por el anarquismo del siglo XIX son sustancialmente equivalentes a las de la ciencia burguesa, que a su vez surgen de la Ilustración europea. Kropotkin, él mismo un geógrafo y biólogo de cierta reputación, podía concebir el anarquismo solo en términos puramente científicos. Su filosofía política y su punto de vista científico eran uno y el mismo. "El anarquismo", declaró, "es una concepción del Universo basada en la interpretación mecánica de los

fenómenos, que comprende toda la Naturaleza, incluida la vida de las sociedades humanas y sus problemas económicos, políticos y morales"<sup>47</sup>. Es comprensible que Kropotkin desearía desplegar la semiótica<sup>48</sup> de la ciencia moderna contra el capital y el Estado, ya que en su época, el análisis científico parecía ser capaz de abordar todos y cada uno de los problemas. Pero la era de Kropotkin iba a ser seguida por un siglo de razón instrumental desenfrenada, y es por esta razón que los posmodernistas como Jean Baudrillard han argumentado que no es posible utilizar un lenguaje racional y científico para articular una política verdaderamente radical.

Los anarquistas del siglo XX han tratado de afrontar estas preocupaciones en una variedad de formas. El célebre lingüista Noam Chomsky, por ejemplo, ha intentado ampliar la crítica de las relaciones de poder más allá de las fronteras del Estado. El análisis de Chomsky sobre la estructura y el funcionamiento de los medios de comunicación de masas en las "democracias" posindustriales es especialmente importante; en *Manufacturing Consent* y en otros lugares, Chomsky argumenta que, por ciertas razones estructurales,

---

47 Kropotkin, " Modern Science and Anarchism" en *Evolution and Environment*, 51.

48 Se llama semiótica o semiología (dependiendo de la perspectiva académica) a la ciencia derivada de la filosofía, que se dedica al estudio de los sistemas de comunicación dentro de las sociedades humanas. Se la puede definir en general como la ciencia que estudia los signos de la comunicación humana (semiosis). [N. d. t.]

los *mass media* tienden a funcionar esencialmente como órganos de propaganda del Estado, a pesar de que el control estatal directo sobre los medios es relativamente raro en tales "democracias"<sup>49</sup>. No sorprende que, dada su doble formación como lingüista y "socialista libertario", Chomsky trate de vez en cuando de desarrollar una conexión entre las estructuras lingüísticas y las ideas políticas radicales<sup>50</sup>. Sin embargo, lo hace sólo de forma muy cautelosa y tentativa. La conexión entre lenguaje y política siempre permanece esquiva para Chomsky; parece tener el estatus de una agenda, más que de un proyecto desarrollado para él, y uno se siente tentado a preguntarse por qué es así. La respuesta puede tener que ver con el hecho de que, si bien su obra representa un intento significativo de actualizar el anarquismo clásico para tener en cuenta los nuevos problemas que rodean la creación, el control y la distribución de la información, Chomsky, no obstante, permanece dentro de los horizontes del anarquismo moderno. Chomsky, autoproclamado "hijo de la

---

49 De hecho, Chomsky describe la "fabricación del consentimiento" como crucial para el funcionamiento de los estados "democráticos", que normalmente no recurren al tipo de violencia política inherente a los sistemas totalitarios (Chomsky, *Language and Politics*, 599-600). Chomsky incluso ha ido tan lejos como para afirmar que en los Estados Unidos, "todo el espectro de pensamientos pensables está ahora atrapado dentro del sistema de propaganda" (Ibid., 622), una afirmación que tiene notables similitudes con la discusión de Foucault sobre el funcionamiento de la episteme en *The Order of Things*.

50 Véase, por ejemplo, Chomsky, "Language and Freedom" en *Reasons of State*.

Ilustración", afirma que "es el socialismo libertario el que ha preservado y extendido el mensaje humanista radical de la Ilustración"<sup>51</sup>. Chomsky podría cuestionar los límites de la racionalidad burguesa y podría mirar más allá del Estado en el mundo de los medios, pero claramente no está preparado para desafiar el humanismo de la Ilustración. Su trabajo representa un intento interesante e importante de expandir los límites del anarquismo clásico, pero solo hasta cierto punto.

Una versión algo más radical del pensamiento anarquista del siglo XX se encuentra en la obra de Murray Bookchin. Particularmente en *El anarquismo posterior a la escasez*, Bookchin usa un lenguaje que recuerda a Mauss, Bataille o Marcuse para argumentar que las sociedades posindustriales también son sociedades posteriores a la escasez que pueden imaginar "el cumplimiento de las potencialidades sociales y culturales latentes en una tecnología de abundancia"<sup>52</sup>. Escrita en 1971, al menos una

---

51 Chomsky, *Lenguaje y Política*, 773; Chomsky, "Notas sobre el anarquismo" en *Razones de Estado*, 375.

52 Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, 11. La negación de la escasez en la literatura anarquista tiene un pedigrí venerable; podría decirse que Kropotkin comenzó el proceso argumentando en *La conquista del pan* que las sociedades industriales del siglo XIX podían satisfacer potencialmente todas las necesidades materiales (e incluso muchos deseos) de toda la población. En *Stone Age Economics* (Economía de la edad de piedra), Marshall Sahlins señaló provocativamente que tal cultura de la abundancia era posible incluso en las antiguas sociedades de cazadores-recolectores. Y Bookchin va tan lejos como para argumentar en *Toward an Ecological*

década antes del advenimiento del cyberpunk, Bookchin ya podía imaginar que la tecnología cibernética podría ser un factor clave en el desarrollo de las potencialidades humanas. Al igual que Chomsky, Bookchin reconoce que los desarrollos en la tecnología de la información no son necesariamente liberadores, ya que el "control burgués de la tecnología" hace que la difusión de la propaganda sea bastante simple con las nuevas tecnologías. Siguiendo un impulso que se encuentra en la Escuela de Frankfurt posterior –no, por supuesto, en el trabajo del neoliberal Habermas, sino más bien en los escritos considerablemente más radicales de Herbert Marcuse– Bookchin declara que "el poder sólo puede ser destruido por el proceso mismo en el que el hombre adquiere poder sobre su propia vida y en el que no sólo se 'descubre' a sí mismo sino que, de manera

---

Society que, dadas las recientes revoluciones en los medios de producción, los motivos para mantener el concepto de escasez en el Occidente contemporáneo son casi enteramente ideológicos: "bajo el capitalismo, 'planificar' es básicamente la organización consciente de la escasez en medio de la abundancia, el intento de imponer un nexo social de necesidad, negación y trabajo duro en un sistema tecnológico que, al menos potencialmente, podría eliminar todas estas condiciones deshumanizantes de la vida social" (136; ver también Bookchin, *La ecología de la libertad*, 71). Una cultura política anarquista o libertario-socialista basada en la negación de la escasez también se ha vuelto muy frecuente entre quienes interpretan y analizan la economía política en Internet. Por ejemplo, John Perry Barlow, cofundador de Electronic Frontier Foundation, argumentó recientemente que en la economía virtual, "la abundancia genera abundancia... cuando vendes sustantivos, existe una relación innegable entre la escasez y el valor. Pero en una economía de los verbos, se aplica lo contrario" (Wired, octubre de 2000, 242).

más significativa, formula su individualidad en todas sus dimensiones sociales"<sup>53</sup>. No es este el único punto en el que el pensamiento de Bookchin se cruza con la tradición marxista. De hecho, existe una afinidad notable entre el análisis de Bookchin y el del "marxismo autonomista" desarrollado por Antonio Negri y otros. Hablando en nombre de esta tradición, Nick Witheford ha descrito la condición tecnológica posmoderna con palabras que fácilmente podrían haber sido escritas por el propio Bookchin: "a medida que emerge [el] proletariado virtual, allí... aparece una tensión entre el potencial para la libertad y la libertad", realización que se ve en su entorno tecnológico, y la banalización real del control cibernético y la mercantilización"<sup>54</sup>. Es importante recordar que, a pesar de las frecuentes polémicas antimarxistas de Bookchin, el tipo de anarquismo posindustrial que defiende Bookchin no es necesariamente incompatible con el marxismo per se. Los marxistas "autonomistas" siguen siendo profundamente escépticos con el poder estatal, y su línea de pensamiento sugiere (entre otras cosas) que la asignación descentralizada y democrática de recursos a través de redes informáticas podría "socavar el imperativo del intercambio monetario del capital y sustituir la centralización de la autoridad estatal"<sup>55</sup>. Esta visión de un

---

53 Bookchin, *Anarquismo posterior a la escasez* (Post-Scarcity Anarchism), 167.

54 Witheford, "Ciclos y circuitos", (Cycles and Circuits, 226).

55 *Ibíd.*, 232.

orden social y económico postestatista radicalmente descentralizado podría existir en perfecta armonía con la visión de Bookchin.

No obstante, Bookchin (al igual que Baudrillard) permanece algo escéptico acerca de las posibilidades radicales de cualquier teoría crítica que se base en los dos grandes modernistas, Marx y Freud. Esto es especialmente cierto cuando Bookchin desarrolla y articula sus puntos de vista ecológicos. "Aquí está el meollo del problema", afirma Bookchin provocativamente en *La ecología de la libertad*: "el velo victoriano (al que Marx y Freud dieron una dimensión radical) que oscurece la función de la ecología como fuente de valores e ideales"<sup>56</sup>. Sin embargo, un examen más detallado de la crítica de Bookchin revela que el verdadero problema, para él, es la incapacidad de ciertas teorías críticas para ir más allá de los callejones sin salida dialécticos en los que el pensamiento "victoriano" permanece perpetuamente atrapado. "Sería un grave error considerar mis comentarios sobre Marcuse como una crítica a Marcuse como pensador individual", se apresura a advertirnos Bookchin. "En la medida en que su teoría se ha ocupado más directamente de los problemas sociales que la de cualquier otro cuerpo de teoría neomarxista, revela más claramente los límites del proyecto neomarxista. Habermas está velado por un formalismo tan abstracto y una jerga tan equívoca y tan densa que está casi más allá del alcance de

---

56 Bookchin, *Ecología de la libertad*, 272.

la crítica directa"<sup>57</sup>. Aquí Bookchin enfatiza la importancia crucial del debate en curso sobre los significados y los legados de la Escuela de Frankfurt<sup>58</sup>. El pensamiento de Marcuse, con su negación radical de la escasez y su política cuasi-anarquista del deseo, representa para Bookchin una posibilidad revolucionaria que bien podría ser apropiada para la vida a finales del siglo XX y principios del XXI. El problema, por supuesto, es que esta posibilidad ha sido eclipsada por los intentos quijotescos de Habermas de rescatar el proyecto de la modernidad mediante la construcción de una "esfera pública" eminentemente victoriana a través de la cual fluya la "racionalidad comunicativa". Y este es un problema que Richard Rorty comparte con Habermas; por lo tanto, "un racionalismo activista del tipo tan entrañable tanto para el idealismo alemán como para el pragmatismo estadounidense es un racionalismo de conquista, no de reconciliación"<sup>59</sup>. Bookchin reconoce que Habermas, Rorty y otros como ellos

---

57 Bookchin, *Hacia una Sociedad Ecológica*, (Toward an Ecological Society, 222).

58 Michael Ryan resume muy bien lo que está en juego en este debate: "La teoría de la acción comunicativa de Jurgen Habermas marca un giro a la derecha en la tradición de la teoría crítica alemana. Habermas rechaza el marxismo y la perspectiva materialista radical en favor de una amalgama de racionalismo liberal", la teoría sociológica conservadora y la filosofía del lenguaje dominante, y deja de lado el objetivo revolucionario de los pensadores anteriores de la Escuela de Frankfurt como Marcuse en favor de una acomodación socialdemócrata con las realidades 'racionales' del capitalismo" (Ryan, *Politics and Culture*, 27).

59 Bookchin, *Ecology of Freedom*, 302.

fomentan una ilusión peligrosa: la ilusión de que la problemática modernidad puede o debe salvarse. Bookchin propone, en cambio, que deberíamos apartar la mirada del mundo moderno, ya sea hacia el pasado profundo, donde investiga los mismos tipos de sociedades "prealfabetizadas" u "orgánicas" que fascinaron a Mauss y Lévi-Strauss, o hacia el futuro, donde imagina una utopía cibernética tecnológicamente sofisticada y ecológicamente sostenible.

Sin duda, la visión radical de Bookchin ha generado mucha controversia. Aunque Bookchin ha desafiado con frecuencia a otras escuelas de pensamiento ambiental, en particular a la "ecología profunda", por considerarlas demasiado místicas, el propio Bookchin ha sido criticado por promover un proyecto "mesiánico" reconocido por él mismo, especialmente en *La ecología de la libertad*<sup>60</sup>. En líneas similares, Bookchin ha sido acusado de mantener una fe "religiosa" en el potencial revolucionario de la sociedad estadounidense contemporánea<sup>61</sup>. Tales críticas son quizás demasiado fáciles. Después de todo, muchas visiones políticas radicales –incluyendo la mayoría de las visiones anarquistas, contienen una escatología<sup>62</sup> que es

---

60 Véase, por ejemplo, Joel Kovel, "Negating Bookchin", 33 -34.

61 Véase John Clark, "Sueños municipales", (Municipal Dreams, 140).

62 Escatología es una parte de la teología que se encarga de estudiar al ser humano y al universo antes y después de la extinción de la vida en la tierra o la vida de ultratumba. En este sentido, la palabra escatología es de origen griego "éskhatos" que significa "último" y "logos" que expresa "estudio".

reconociblemente "religiosa" en su estructura, si no en su contenido. Si la teoría anarquista va más allá de la crítica hacia la articulación de una agenda social, política y ecológica positiva, entonces el elemento mesiánico es quizás inevitable.

Más preocupantes son las acusaciones de que Bookchin ha malinterpretado profundamente la naturaleza de la tecnología en los mundos moderno y posmoderno. David Watson, por ejemplo, argumenta que Bookchin no ha reconocido los nuevos problemas y patologías que surgen en las sociedades construidas sobre la tecnología de masas<sup>63</sup>.

Y John Clark ha señalado que la fe utópica de Bookchin en las posibilidades liberadoras de la tecnología –especialmente la tecnología de las comunicaciones– ignora el potencial de manipulación a través de los medios

---

La escatología estudia el destino final del individuo y el universo, así como estudia al ser humano después de la muerte. Es de resaltar, que cada religión contempla una visión escatológica según sus creencias y prácticas.

Por otro lado, el término escatología, es de origen griego “skor” o “skatos” que significa “excrementos”, en consecuencia, es el acto de analizar excrementos (heces), lo cual puede ser tomado como sinónimo de coprología, esta última es una rama de la medicina que se encarga de estudiar las heces con objetivos científicos. [N. d. T.]

63 Watson, "Ecología social y el problema de la tecnología", (Social Ecology and the Problem of Technology, 215).

de comunicación y el consumo de mercancías<sup>64</sup>.

Estas críticas son válidas en la medida en que señalan los peligros inherentes a una fe ingenua en el potencial liberador de la tecnología. Es innegable que la tecnología comunicativa posmoderna se ha forjado en los fuegos del capital; específicamente, esta tecnología es hija de un complejo militar-industrial estadounidense profundamente reaccionario. Pero los críticos de Bookchin harían bien en recordar el punto importante de Donna Haraway: el cyborg puede haber sido concebido por los guerreros fríos del Pentágono, pero es notoriamente infiel a sus orígenes<sup>65</sup>. Sin duda, en los últimos años, el nivel de mercantilización posmoderna en las redes han aumentado constantemente. Pero también lo ha hecho el nivel de resistencia, según una fórmula que es reconociblemente foucaultiana: dado que el poder crea sus propias transgresiones, un aumento en el nivel de poder o control genera inevitablemente un aumento correspondiente en el nivel de subversión. Por lo tanto, la situación es considerablemente más compleja de lo que han recalcado los críticos de Bookchin. Si bien es cierto que Bookchin a veces exagera el potencial liberador de la cibernética, algunos de sus críticos muestran un inquietante desprecio por los impulsos emancipadores que permiten y generan las

---

64 Clark, "Sueños municipales", 142.

65 Véase Haraway, "Un manifiesto para los cyborgs", (A Manifesto for Cyborgs, 193).

redes de comunicaciones. Un ludismo ecológico irreflexivo ignora la posibilidad crucial de que la cibernética de Bookchin pueda ofrecer una salida a la trampa teórica de la que la Escuela de Frankfurt no pudo escapar. Stephen Duplantier ha argumentado persuasivamente que la "sociedad orgánica" de Bookchin es la matriz ontológica de una sociedad no de racionalidad comunicativa, sino de éxtasis comunicativo<sup>66</sup>. Quizás el "problema de Habermas" –específicamente, la aparente imposibilidad fenomenológica de separar la "racionalidad comunicativa" de una la "racionalidad instrumental" destructivamente nihilista– puede ser resuelta, entonces, por un giro hacia lo que Jean Baudrillard ha llamado el "éxtasis de la comunicación". La invocación de Bookchin de una política del deseo contra la racionalidad represiva de un modernismo "victoriano" sugiere que su cibernética –junto con las "máquinas deseantes" de Deleuze, por ejemplo, o la visión de Irigaray de la sexualidad de las mujeres como un asalto a todos los sistemas predominantes de economía política– en realidad representa un profundo desafío al proyecto filosófico de la Ilustración. La utopía cibernética de Bookchin socava la estabilidad epistemológica del sujeto hablante de la Ilustración y, no por casualidad, el sistema de economía política que presupone y requiere ese sujeto. Por lo tanto, debo estar en desacuerdo con John Moore, quien ha argumentado que "la defensa de Bookchin del

---

66 Duplantier, "The Social Ecology of Communication," 193.

racionalismo de la Ilustración contra Nietzsche y la anarquía posizquierdista complementa perfectamente la defensa democrática liberal del proyecto racionalista"<sup>67</sup>, al igual que su política anarquista y antijerárquica se opone al tipo de liberalismo racionalista defendido por modernistas tardíos como Rorty y Habermas.

El pensamiento de Bookchin contiene muchos elementos cruciales de un anarquismo posmoderno. Su pensamiento rechaza las formas convencionales de subjetividad y enfatiza la importancia de la cibernética y otras formas de "alta" tecnología. También cuestiona nuestra fascinación por lo moderno, mirando hacia atrás a aquellas sociedades que todos los victorianos descartan como "prehistóricas" para encontrar modelos de sustentabilidad, abundancia y libertad política que sean relevantes, quizás, para el mundo premoderno, así como para el mundo actual posmoderno. Finalmente, el pensamiento de Bookchin contribuye a la posición anarquista posmoderna al insistir en que "todo movimiento revolucionario debe ser tanto cultural como social... el proyecto revolucionario queda incompleto si no logra abordar los problemas de la jerarquía y la dominación como tales"<sup>68</sup>. El anarquismo posmoderno comienza con esta premisa: una posición "radical" marxista o anarquista clásica que insista en la primacía de la economía y el análisis de clase carece de un potencial revolucionario significativo.

---

67 Moore, "¿Todos nietzscheanos ahora?" (All Nietzscheans Now?, 82).

68 Bookchin, *Toward an Ecological Society*, 29.

Como sugiere Bookchin, es necesario desarrollar una crítica mucho más amplia del poder, haciendo del propio concepto de jerarquía un objeto de análisis. Esto solo se puede hacer expandiendo el proyecto anarquista convencional a los ámbitos cultural y lingüístico. Y este es el proyecto del anarquismo posmoderno.

¿Cómo podría encajar tal anarquismo posmoderno en el proyecto teórico y político más amplio del anarquismo contemporáneo? En primer lugar, permítanme enfatizar que el anarquismo posmoderno representa solo una rama del anarquismo contemporáneo, una rama interesante e importante, creo, pero una única rama al fin y al cabo. Deseo evitar la tentación de crear una visión monolítica del anarquismo contemporáneo; tal visión sería contraria al espíritu mismo del anarquismo. Quizá sea un poco un cliché sugerir que hay tantos anarquismos como anarquistas, pero, sin embargo, hay algo de verdad en esta observación. La fuerza del anarquismo contemporáneo proviene precisamente de su diversidad. El anarquismo, con su énfasis en la descentralización y el control local, ha sido muy útil para aquellos que desafiaron el despliegue continuo de un sistema económico global. Como teoría y práctica de la organización y acción de la clase obrera, el anarquismo también representa una estrategia para desafiar los talleres clandestinos y otras formas de explotación económica, especialmente en aquellas áreas del Tercer Mundo donde tal explotación es frecuentemente sancionada por el poder

estatal. Mientras que el marxismo a veces exhibe una frustrante falta de interés por las preocupaciones de los pueblos indígenas y las sociedades agrícolas en general, el anarquismo ve a las sociedades campesinas como sistemas legítimos y vibrantes que de hecho pueden tener algunas ventajas sobre las sociedades industriales; esto ha hecho que el anarquismo sea interesante y útil para organizaciones como el Frente Zapatista de Liberación de México. Y el anarquismo, con su profundo escepticismo de la lógica del crecimiento económico perpetuo que es común tanto al capitalismo como al marxismo, sigue comprometido con proyectos de sostenibilidad económica que han hecho que la tradición anarquista sea de gran interés para los ecologistas contemporáneos. El anarquismo del que hablo en este libro, el anarquismo postmoderno, está destinado a ser una voz en este coro grande y creciente de anarquismos. De ninguna manera debe verse como un sustituto o un desafío a las otras variedades de pensamiento y práctica anarquista. De hecho, tengo la esperanza de que los anarquistas de una persuasión premoderna o moderna puedan realmente beneficiarse al analizar la posición anarquista posmoderna. Una mirada al anarquismo posmoderno podría ayudar a tales anarquistas a identificar y resolver posibles problemas teóricos en sus propias visiones del mundo, fortaleciendo así sus posiciones.

Un anarquismo de tipo posmoderno ciertamente incluiría las críticas tradicionales del capital y el Estado, pero

también iría mucho más allá de estas críticas convencionales para desarrollar una teoría política que sea apropiada a la condición posmoderna.

Uno: frente al sujeto sospechosamente unificado del anarquismo clásico, el anarquismo posmoderno declara, a partir de Nietzsche, una anarquía del sujeto. El sujeto posmoderno es y debe seguir siendo múltiple, disperso y (como diría Deleuze) esquizofrénico. Esta anarquía del sujeto favorece la preservación y el cultivo de la diferencia y la Otredad dentro del proyecto posmoderno. Al insistir en que todas las subjetividades deben ser estrictamente provisionales y al alentar el desarrollo de múltiples hilos de subjetividad dentro de una sola "persona", esta anarquía del sujeto excluye la posibilidad de una subjetividad totalitaria como la de la vanguardia leninista. Para asegurar que esta anarquía del sujeto tenga el estatus de una revolución permanente, la filosofía nietzscheana ofrece una correspondiente anarquía del devenir. Un anarquista posmoderno al estilo nietzscheano debe comprometerse en un proyecto perpetuo de autosuperación. Al rereadicalizar constantemente al sujeto, al sumergir constantemente el "yo" en el río del devenir, el anarquista nietzscheano elude la posibilidad de que su subjetividad se recristalice de manera totalizadora.

Dos: frente a la obsesión del anarquista clásico por el capital y el Estado –o quizás deberíamos decir "además de"

la preocupación por el poder económico y estatal– el anarquismo posmoderno ofrece una comprensión del poder mucho más amplia y matizada. Este es el caso especialmente, por supuesto, en las obras de Foucault. Evitando un modelo simplista de poder de arriba hacia abajo, Foucault insiste en que el poder es "capilar", es decir, que siempre está presente en cualquier relación social. Aunque Foucault es frecuentemente criticado sobre la base de que su concepción omnipresente del poder ofrece poco espacio para la resistencia, sostengo que su filosofía encierra un potencial revolucionario significativo. Primero, debemos notar que, para Foucault, el poder implica resistencia: donde hay poder siempre hay resistencia, y el poder está en todas partes. En segundo lugar, el amplio concepto de poder de Foucault permite un concepto igualmente amplio de resistencia, que surge del concepto de transgresión de Bataille e incluye no solo la actividad revolucionaria tradicional, sino también la rebelión estudiantil, las revueltas de los presos y las revoluciones de gays o lesbianas<sup>69</sup>.

Tres: si el marxismo y el anarquismo clásico conservan demasiado el lenguaje de la economía política burguesa, el anarquismo posmoderno ofrece una revolución trans–semiótica basada en la teoría simbólica radical. Es aquí donde el trabajo de Baudrillard es crucial. La

---

69 Bataille, *Erotismo*, capítulo 5; Foucault, "Prefacio a la transgresión" en *Lenguaje, contramemoria, práctica*.

implacable crítica de Baudrillard a todas las semióticas racionalistas, ya sean liberales burguesas o clásicamente "radicales", abre un espacio para subversiones simbólicas verdaderamente revolucionarias. Y contra aquellos que se quejan de que este tipo de crítica simbólica radical no es más que una teoría abstracta sin aplicación política práctica, debo señalar que el anarquismo posmoderno, particularmente como se articula en la crítica de Baudrillard de la economía política del signo, contiene la fórmula para una praxis revolucionaria profunda. Esta es la fórmula de mayo de 1968. Es la fórmula para una revolución posmoderna que no fue llevada a cabo por los aspirantes a burócratas políticamente sospechosos de la vanguardia leninista, sino por los mismos estudiantes y trabajadores. Los "eventos de mayo" fueron inspirados e influenciados en gran medida por la Internacional Situacionista, una colección de artistas y filósofos vehementemente antiestalinistas que fueron quizás los primeros practicantes de un anarquismo posmoderno. Bajo la influencia de los situacionistas, los revolucionarios de mayo de 1968 tomaron las calles de París y llevaron a cabo una revolución del símbolo, una revolución de carteles y grafitis, consignas y contraeslogans, gestos y antigestos. Esta fue una revolución que audazmente afirmó que, como dijo Baudrillard, incluso los carteles deben arder. Fue una revolución en un nuevo registro, una revolución que abandonó toda pretensión de semiótica racional burguesa.

También fue una revolución, insistiría más tarde Baudrillard, que "sacudió al sistema hasta las profundidades de su organización simbólica", creando una "situación catastrófica" que, argumentó, aún existía en 1976 (y que, sospechamos, podría todavía existir incluso en la actualidad)<sup>70</sup>. La crítica simbólica de la semiótica burguesa continúa hoy, y encuentra su máxima expresión en la teoría de la simulación de Baudrillard. El mundo de la simulación, nos dice Baudrillard, se inaugura con la "liquidación de todos los referentes"; es el "desierto de lo real mismo"<sup>71</sup>. También resulta ser el mundo en el que vivimos actualmente. La esfera de la simulación es ese lugar en el que el pensamiento y la comunicación, la imagen y la representación están mediatizados electrónicamente a través de la televisión, el portátil, el fax, el móvil. Hoy la simulación se ha convertido en un hecho social y cultural masivo; por lo tanto, es en el ámbito de la simulación donde debe tener lugar cualquier acción política significativa. En contra de la línea dominante de interpretación crítica (fundamentalmente marxista) que descarta el trabajo de Baudrillard como políticamente irrelevante, sostengo que la teoría de la simulación de Baudrillard en realidad permite una política neosituacionista poderosamente anarquista.

Concluyo este libro examinando las formas en que los cyberpunks radicalizan aún más las políticas de la

---

70 Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 34.

71 Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 1-2.

simulación (y las dispersan por el mundo virtual mucho más grande que existe fuera de la Academia). Las obras de William Gibson y Bruce Sterling comienzan donde terminan los textos de Baudrillard. En su innovadora novela *Neuromancer* (Neuromante), Gibson describe la matriz electrónica como una "alucinación consensuada", un vasto espacio sociopolítico simulado en el que cualquier gesto, por radical que sea, es posible. En novelas cyberpunk posteriores, el espacio virtual de la red se vuelve cada vez más no lineal. En esas novelas, la articulación de un orden espacial no cartesiano no es un sueño posmoderno extravagante; es la geografía virtual en la que los personajes viven sus vidas. Del mismo modo, la deconstrucción de la subjetividad de la Ilustración no es una mera teoría en las páginas de la ciencia ficción cyberpunk; es una condición epistemológica establecida. Los personajes de estos libros experimentan rutinariamente percepciones sensoriales que "son largas" para otra persona. Los casos de esquizofrenia posmoderna y de identidad electrónica múltiple son comunes. Un personaje podría subir a la red un modelo de simulación de su mente; no es extraño que la propia red alcanzara la conciencia. Las páginas de ficción cyberpunk también están llenas de revolucionarios neosituacionistas como *Panther Moderns* de Gibson, o la joven vanguardia artística de Sterling's *Holy Fire*. Estas personas, que se despojaron de las formas convencionales de conciencia y percepción como una piel modernista innecesaria, son quizás la verdadera vanguardia revolucionaria. Están más

allá de la ideología. No tienen ningún interés en agendas dialécticas teóricamente en bancarrota. Experimentan poder (y resistencia) a nivel capilar, y quizás incluso a nivel molecular. Crean nuevos vocabularios, nuevos lenguajes para reemplazar los significantes vacíos de la economía política. También crean nuevas culturas y nuevos sistemas económicos y, al hacerlo, brindan una respuesta a una acusación que comúnmente se formula tanto contra el anarquismo como contra el posmodernismo, a saber, que estos cuerpos de teoría contienen una gran cantidad de críticas, pero pocas alternativas positivas en el campo de la crítica. Las culturas nómadas de las novelas ciberpunk –por ejemplo, las bandas de "proletarios" conectadas en red en *Distraction* de Sterling, con sus economías de "prestigio" de intercambio de regalos– proporcionan esa visión cultural y económica alternativa. Al articular este tipo de visión anarquista del mundo, el ciberpunk proporciona una posible respuesta al llamado que ha emitido recientemente el sociólogo posmoderno Pierre Bourdieu: que debemos restaurar la utopía para contrarrestar el neoliberalismo<sup>72</sup>.

Fuertemente mejorados y profundamente descentrados, los ciudadanos de estas culturas cibernéticas subversivas carecen profundamente de esencia, pero tienen una política. Es una política que ocupa lo que vengo llamando matriz posmoderna. Es una política que elude la acusación

---

72 Gunter Grass and Pierre Bourdieu, "A Literature from Below," *The Nation* (July 3, 2000) 26.

que una vez hizo Foucault contra el marxismo, de que "existe en el pensamiento del siglo XIX como un pez en el agua: es decir, incapaz de respirar en ningún otro lugar"<sup>73</sup>. La política del cyberpunk es, en resumen, una política radical para el nuevo milenio: una política del anarquismo posmoderno.

---

73 Foucault, *The Order of Things*, 262.

## I. HACIA UNA ANARQUÍA DEL DEVENIR: NIETZSCHE

*Así, para hablar con franqueza: es necesario que nos enojemos de verdad, por una vez, para que las cosas mejoren.*

*Nietzsche, Schopenhauer como educador*

Empecemos por conceder lo que al principio parecerá mucho. En sus obras publicadas y en sus notas, Friedrich Nietzsche dejó bastante claro que se oponía a todas y cada una de las formas de política radical, incluidos el socialismo y el anarquismo. A menudo confundía los dos. Desestimó los movimientos radicales de masas como manifestaciones de "política de rebaño". Denunció a los anarquistas

contemporáneos como representantes de un nihilismo destructivo, de mala conciencia, de resentimiento. Nietzsche se refirió célebremente a sí mismo como "el último alemán antipolítico"; en la medida en que abogó por una filosofía política, esa filosofía parece ser bastante conservadora en sus implicaciones. Si Nietzsche apoyó algún radicalismo, es a lo que Georg Brandes se refirió como "radicalismo aristocrático", una ideología elitista que afirmaba que el significado y el valor de cualquier sociedad podían evaluarse juzgando hasta qué punto esa sociedad allanaba el camino para el desarrollo de una sociedad de individuos superiores. "La humanidad en masa sacrificada a la prosperidad de una sola especie de hombre más fuerte, eso sería un avance", proclamó Nietzsche en *Sobre la genealogía de la moral*; continuó asegurando a sus lectores que cualquier cosa que se opusiera a tal desarrollo debería ser descartada como una "idiosincrasia democrática" o "misarquismo moderno (para acuñar una palabra fea para una cosa fea)"<sup>74</sup>.

Parece que Nietzsche no era amigo de los "misárquicos"

---

74 Nietzsche, *Sobre la genealogía de la moral*, ensayo 2, sección 12.

Debido a que hay muchas ediciones y traducciones diferentes de los escritos de Nietzsche, me refiero a esos escritos por el número de sección (o en el caso de *Así habló Zaratustra*, por el nombre de la sección) en lugar de por el número de página siempre que sea posible. Sin embargo, me refiero a *Schopenhauer as Educator* (publicado en *Untimely Meditations*) por número de página, ya que la longitud de las secciones de este trabajo hace que sea poco práctico referirse al trabajo por número de sección.

que odiaban a los gobernantes fuertes, porque tales misárquicos podrían interferir con la primera y principal preocupación de Nietzsche: la producción de seres espiritualmente fuertes conocidos como Obermenschen (Super hombres). Tenía la intención de que estos seres heredaran la tierra, y lo que le sucedería a las manadas de humanos comunes cuando lo hicieran sería una consecuencia deprimentemente insignificante para él. El legado político más significativo de Nietzsche no se encuentra en la izquierda sino en la derecha; el Partido Nazi de Hitler usó las ideas de Nietzsche (aunque a costa de una violencia interpretativa extrema que ignoraba, entre otras cosas, el odio virulento de Nietzsche hacia el antisemitismo) para otorgar a sus propios proyectos políticos reprobables un aire de legitimidad filosófica.

Pero también hay otro Nietzsche. Un examen cuidadoso de los escritos de Nietzsche revela una crítica profunda y fascinante del capitalismo, la cultura burguesa y el Estado<sup>75</sup>.

Esto es especialmente cierto en los primeros trabajos de Nietzsche, particularmente en *Schopenhauer como Educador*, *Amanecer* y *Humano, demasiado humano*. Sin embargo, para que los escépticos no descarten estos temas como meras aberraciones intelectuales de un Nietzsche

---

75 Aunque este aspecto del pensamiento de Nietzsche ha sido ampliamente ignorado, algunos comentaristas lo han señalado. Véase, por ejemplo, Peter Marshall, *Demanding the Impossible*, 155 ff.

"inmaduro", permítanme enfatizar que estas críticas también se encuentran en obras posteriores como *Así habló Zaratustra* y *Sobre la genealogía de la moral*. Irónicamente, entonces, el mismo Nietzsche que denunció con entusiasmo todas las manifestaciones de la política anarquista del siglo XIX estaba desarrollando simultáneamente su propia crítica radical de las economías burguesas y la política centrada en el Estado. ¿Esto debería sorprendernos? No precisamente. Nietzsche es famoso (o infame) por desarrollar posiciones filosóficas que son increíblemente diversas y variadas (o, como dirían sus detractores, inconsistentes y contradictorias). Esto es, por supuesto, deliberado. Articular una diversidad de posiciones aparentemente incompatibles es simplemente parte del estilo disperso y aforístico de Nietzsche. Y esta elección estilística tiene profundas implicaciones filosóficas. Un siglo antes de que Jean-François Lyotard denunciara los metarrelatos, Nietzsche ya estaba demoliendo los cimientos de todas las "verdades" universales. Tampoco debe tomarse la negativa de Nietzsche a adoptar una coherencia mezquina como una licencia para ignorar su obra. Como dijo una vez el conocido nietzscheano del siglo XX Michel Foucault, "no preguntes quién soy y no me pidas que siga siendo el mismo: deja que nuestros burócratas y nuestra policía se encarguen de que nuestros papeles estén en orden"<sup>76</sup>.

Entonces, a pesar de la hostilidad de Nietzsche hacia el

---

76 Foucault, *Arqueología del saber*, 17.

anarquismo, su escritura contiene todos los elementos de la política anarquista del siglo XIX. Pero el trabajo de Nietzsche es en realidad mucho más radical que el de Bakunin, Kropotkin y el resto. Primero, las críticas de Nietzsche tienden a ser más culturales que estrictamente políticas o económicas. Esto le permite sugerir que el capitalismo y el Estado son peligrosos no solo para los trabajadores sino para la cultura en su conjunto. Si la economía política y la política estatista representan, como argumenta Nietzsche, decadencia y declive en general, entonces estas son malas noticias no solo para el proletariado sino también para la burguesía. En segundo lugar (y a largo plazo, mucho más significativo), la filosofía de Nietzsche amplía la crítica anarquista tradicional al expandirla a nuevos ámbitos. El anarquismo convencional conserva conceptos de subjetividad humana y racionalidad humana que son implícitamente burgueses y estatistas; por lo tanto, es extremadamente difícil, si no teóricamente imposible, que tal anarquismo trascienda el orden sociopolítico que pretende desafiar. La filosofía de Nietzsche, por otro lado, apunta a un nuevo tipo de política anarquista. Las características básicas de esta variedad extremadamente heterodoxa de anarquismo son las siguientes. Primero, la filosofía de Nietzsche crea una anarquía del sujeto, desestabilizando violentamente el concepto de subjetividad posterior a la Ilustración, que es la base subyacente de todas las filosofías políticas modernas, incluido el liberalismo, el marxismo y el anarquismo convencional. La razón centrada

en el sujeto es una víctima colateral de esta crítica. En el espacio creado por esta crítica radical de la subjetividad moderna, Nietzsche desata otro tipo de anarquía, una anarquía del devenir. Al enseñarnos que debemos perseguir un proyecto perpetuo de autosuperación y autocreación, perdiéndonos y encontrándonos constantemente en el río del devenir, Nietzsche asegura que nuestra subjetividad será fluida y dispersa, múltiple y pluralista en lugar de fija y centrada, singular y totalitaria. Estas anarquías gemelas, la anarquía crítica del sujeto y la anarquía afirmativa del devenir, forman la base del anarquismo posmoderno nietzscheano. La filosofía de Nietzsche crea así no sólo la idea del anarquismo posmoderno sino también los propios anarquistas posmodernos; por lo tanto, su trabajo es performativo más que prescriptivo.

Estas anarquías gemelas nietzscheanas tampoco deben entenderse como excentricidades políticas aisladas e irrelevantes. Más bien, diría que los hilos anarquistas dentro de los escritos de Nietzsche pueden entenderse como una parte intrínseca de la vasta red de teoría política que abarca el auge y la caída del humanismo político racionalista. Un esquema notablemente simplificado de esta red podría parecerse a esto: en un extremo se encuentra el orden político e intelectual de la Ilustración europea, las grandes revoluciones liberales de finales del siglo XVIII, los estados liberales que surgieron de esas revoluciones y todas las demás suposiciones acerca de la epistemología y la

representación que respaldan a tales estados. En el otro extremo de esta red se encuentra la política posmoderna milenarista. Estas políticas se caracterizan por la mercantilización de la candidatura política y el declive simultáneo de la participación de los votantes en la mayoría de los estados liberales, la creciente irrelevancia de los estados-nación frente a las agendas globalizadas de "libre comercio" de las principales corporaciones multinacionales, y la constante mistificación de cuestiones políticas por un sistema de medios de comunicación de masas cada vez más "espectacular"<sup>77</sup>. Otras tendencias en este lado de la red podrían incluir la creciente fragmentación de lo que alguna vez se conoció como un movimiento "radical" o "revolucionario" en varias entidades micropolíticas: feminista, gay, verde, subalterna, etc. También debemos considerar en este contexto la reciente explosión de las tecnologías de las comunicaciones electrónicas, que ha permitido que muchos de estos movimientos se constituyan en vibrantes microcomunidades cibernéticas.

Tal vez sea difícil imaginar cómo podríamos habernos movido de un lado al otro de esta red en menos de tres siglos, pero claramente lo hemos hecho. El problema, por supuesto, es que nuestras teorías e instituciones políticas no han podido reflejar estas increíbles transformaciones culturales. Nuestra política sigue siendo obstinadamente

---

77 Me refiero a "espectacular", por supuesto, en el sentido en que Guy Debord usa el término. Véase Debord, *Society of the Spectacle*.

moderna, atrapada en los horizontes intelectuales de la Ilustración. Se niega a reconocer que nuestro mundo ya no es el mundo de Voltaire, Locke y Rousseau. El espacio que ocupamos, descrito de diversas maneras como la condición posmoderna, el mundo interconectado, la era posindustrial o el fin de la historia, es un espacio diferente. Debe entenderse y analizarse en términos diferentes. Mientras nos esforzamos por articular esos términos y desarrollar un aparato analítico apropiado, lo que necesitamos por encima de todo es una forma de conceptualizar la historia de la transformación que sea tan invisible en el ámbito de la política como profunda en el mundo de la cultura.

Creo que el pensamiento de Nietzsche es una herramienta conceptual crucial para comprender estos cambios dramáticos. Cronológicamente, la obra de Nietzsche se sitúa aproximadamente en el centro de la red que se extiende desde la Ilustración hasta el milenio. Temáticamente, su trabajo representa un punto nodal importante en esta red, lo que Jürgen Habermas ha identificado correctamente como el "punto de inflexión" o "entrada" a la posmodernidad<sup>78</sup>. De hecho, el trabajo de Nietzsche constituye lo que un científico informático podría llamar un "nodo de alto ancho de banda en esta web teórica. Profundamente consciente e influenciado por la tradición de la Ilustración, Nietzsche acepta como insumos la ciencia

---

78 Habermas, *Discurso filosófico de la modernidad*, (Philosophical Discourse of Modernity, 83 ss).

empírica, la racionalidad humana, la conciencia individual y todos los sistemas políticos y semióticos asociados. Pero dentro de la caja negra de su pensamiento se produce un cambio notable. Los resultados de la filosofía nietzscheana son una epistemología transracional, una subjetividad dispersa y radicalmente pluralista, una retórica metafórica que está profundamente en desacuerdo con el logos y quizás una política del anarquismo posmoderno. A medida que pasamos del "nodo de Nietzsche" al abrumador hecho cultural del milenio, vemos cómo el pensamiento de Nietzsche se entrelaza con muchas otras corrientes intelectuales. Está el psicoanálisis freudiano, con su detonación radical de los imaginarios cogitadores sin idilio de la Ilustración. Está la Escuela de Frankfurt, que nos enseña que el terreno del inconsciente puede ser un terreno fértil para la imaginación radical. De otra dirección viene la corriente de la lingüística estructuralista, que no ataca la metafísica de la subjetividad sino el lenguaje falsamente representacional de los sujetos hablantes. Más allá de todo esto yace una cierta antiantropología, articulada por Bataille, Baudrillard y Foucault, que convierte el ataque contra el hombre y sus ciencias en un ataque en toda regla contra la semiótica de la economía política y todas las instituciones disciplinarias que surgen de ese orden semiótico. Las hebras de conciencia posmoderna que emergen del nodo de Nietzsche son tan numerosas y diversas como las hebras de pensamiento ilustrado que desembocan en ese nodo. Y el genio no vuelve a meterse en

la botella: una vez que alcanzamos el horizonte de sucesos de esta explosión de significado nietzscheana, no puede haber un regreso cómodo a los días más simples de la Ilustración, a pesar de los argumentos liberales más enérgicos en sentido contrario.

Por estas razones debo insistir en que lo que está en juego aquí no son las opiniones políticas de un oscuro filólogo alemán del siglo XIX. Lo que nos preocupa, más bien, es lo que podría llamarse el efecto Nietzsche. Keith Anseli-Pearson señala que "el consenso que parece estar surgiendo en el momento actual es que el aspecto más fértil de los escritos [de Nietzsche] para la formulación de una filosofía radical radica, no en sus pronunciamientos abiertos... sino más bien en su(s) estilo(s), en su intento de comunicar una filosofía del cuerpo, en su revelación de la metafóricidad del discurso filosófico, y en la forma ejemplar en que se los ve para deconstruir el sesgo logocéntrico del pensamiento occidental y la razón"<sup>79</sup>. Deseo suscribirme a este consenso y, espero plenamente, contribuir a él. Mi argumento es simplemente este: el anarquismo posmoderno es una manifestación muy posible del efecto Nietzsche que ha sido notoriamente ignorado en la literatura principal de Nietzsche. Esta literatura ha estado dominada en los últimos años por los argumentos de ciertos "liberales burgueses posmodernos" que intentan

---

<sup>79</sup> Anseli-Pearson, "Nietzsche, la mujer y la teoría política", en Nietzsche, Feminism and Political Theory, ed. Pablo Patton, 29.

–escandalosamente, en mi opinión– reconciliar el pensamiento de Nietzsche con una defensa del liberalismo político de finales del siglo XX. En lugar de este enfoque, deseo enfatizar aquellos elementos del pensamiento de Nietzsche que socavan los fundamentos teóricos de la economía capitalista, la política estatal y las variedades de subjetividad y racionalidad que respaldan tales sistemas.

## **Los sospechosos de siempre: Una crítica al liberalismo nietzscheano**

"La Revolución ha sido fusilada; ¡reúne a los sospechosos de siempre!" El interesante film noir posmoderno de Bryan Singer *The Usual Suspects* eleva el orden de la simulación cinematográfica a un nivel bastante inusual para el cine de Hollywood. Toda la narrativa de la película es una historia contada por un idiota autoproclamado, una ficción generada espontáneamente por un "estafador corto", el apodado apropiadamente Roger "Verbal" Kint. La historia de Verbal gira en torno a un misterioso y posiblemente mitológico maestro criminal conocido como Keyser Soze. Soze es una figura nómada, como diría Gilles Deleuze: posiblemente turco, definitivamente oriental, una criatura

de las estepas que ciertamente es una amenaza para la estructura misma del aparato estatal representado por el agente Kujan de Chazz Palminteri. Lo interesante de Keyser Soze es su irrealidad. "El truco más grande que el diablo jamás hizo fue convencer al mundo de que no existía", como señala Verbal. Para mantener la ilusión (o la verdad) de su inexistencia, Soze opera a través de incautos involuntarios, los "sospechosos habituales" del título de la película. Los sospechosos habituales son delincuentes comunes, definitivamente superados por las transgresiones de Keyser Soze que sacudirán el mundo. Los sospechosos habituales actúan así, como una especie de válvula de seguridad, separando el orden de lo real del submundo peligroso, nómada y mitológico de Soze. Cumplen la función narrativa de proteger y aislar el "mundo real" (es decir, el orden estatista del Agente Kujan) de la anarquía nómada de Keyser Soze, lo cual es irónico, ya que en la película los sospechosos habituales son ellos mismos criminales<sup>80</sup>. ¿Por qué está la policía tan obsesionada con encontrar a Keyser Soze? Quizás porque representa una verdad aterradora: el poder es efímero, y no tiene base en la realidad. Jean Baudrillard ha argumentado provocativamente que el secreto compartido por todos los grandes políticos es su

---

80 Sin embargo, como señala Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, los delincuentes habituales o "delincuentes", como los sospechosos habituales, realizan en realidad una serie de funciones muy importantes para el Estado. Véase Foucault, *Vigilar y castigar*, 272 y sigs.

conocimiento de que el poder en realidad no existe<sup>81</sup>. Tal vez la policía debería estar agradecida de que nunca encuentren a Keyser Soze, sino que solo encuentran a los sospechosos habituales, delincuentes comunes que pueden ser fácilmente controlados, intimidados y disciplinados, y que por lo tanto permiten que el Estado reinscriba su tenue e hiperreal poder.

El debate sobre la política nietzscheana tiene sus propios sospechosos habituales que, al igual que sus homólogos cinematográficos, cumplen la importante función de defender el mundo real del Estado de la anarquía nómada. Estos sospechosos incluyen, los más famosos, Richard Rorty y Jürgen Habermas. Estos autores, y otros como ellos, abordan los escritos de Nietzsche con un compromiso preteórico con el Estado liberal moderno (e, implícitamente, con los sistemas económicos capitalistas asociados con tales estados). El trabajo de Nietzsche coloca a estos autores en una posición teórica difícil, porque aunque los sospechosos habituales suelen admitir que el trabajo de Nietzsche es filosóficamente importante, también reconocen que su filosofía contiene los fundamentos de una política que está radicalmente en desacuerdo con todos los sistemas políticos modernos existentes (incluyendo, lo más importante desde la perspectiva de los sospechosos habituales, los sistemas liberales modernos). Por tanto, se enfrentan a la

---

81 Baudrillard, *Olvidemos a Foucault*, (*Forget Foucault*, 58–59).

abrumadora tarea de reconciliar la filosofía de Nietzsche con una ideología política con la que estaban irremediablemente comprometidos antes de leer a Nietzsche.

Richard Rorty intenta lograr esto dividiendo a Nietzsche en un Nietzsche "público" y "privado". Rorty afirma que pensadores como Nietzsche (así como Hegel, Derrida y Foucault) son "invaluables en nuestros intentos de formar una autoimagen privada, pero bastante inútiles cuando se trata de política"<sup>82</sup>.

El intento de poner entre paréntesis lo privado fuera de lo público es, por supuesto, un truco estándar de prestidigitación fenomenológica liberal, a pesar del hecho de que incluso los filósofos liberales más talentosos encuentran casi imposible identificar qué, exactamente, distingue estos dos reinos.

Rorty quiere que nos comprometamos en proyectos nietzscheanos de autocreación solo en la comodidad y seguridad de nuestra propia vida privada; cuando nos despertamos a la mañana siguiente, estamos destinados a sacudirnos la resaca del festival dionisiaco de la noche anterior, ponernos nuestras máscaras de John Stuart Mill y entrar en el mundo público. Es difícil ver cómo podríamos

---

82 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, (*Contingency, Irony, and Solidarity*, 83).

lograr esta hazaña sin caer en la esquizofrenia<sup>83</sup> (así que, si seguimos la lectura de Nietzsche de Gilles Deleuze, tal vez haya algo revolucionario en las ideas de Rorty después de todo).

Según Rorty, Nietzsche insinúa que "el fin de la religión y la metafísica debería significar el fin de nuestros intentos de no ser crueles"<sup>84</sup>. El concepto de crueldad es fundamental para el "liberalismo burgués posmoderno" de Rorty; él afirma (sin proporcionar mucha justificación filosófica para esta afirmación) que nada es más importante que evitar la crueldad. El problema con esta afirmación –una versión casi completamente intacta del dicho clásico del liberalismo del siglo XIX de que el derecho de una persona a levantar el puño termina donde comienza la nariz de otra persona– es que funciona para defender las instituciones existentes y evitar un cambio radical. Supongamos que la transformación social revolucionaria requiere que seamos crueles, no necesariamente con las personas, sino al menos con los ideales y las instituciones. Por supuesto, este es precisamente el tipo de cambio que Rorty busca evitar, y su rechazo de la crueldad es muy conveniente para ese propósito. Pero, de hecho, el rechazo a priori de la crueldad

---

83 David Owen está siendo amable con Rorty cuando sugiere suavemente que "no es evidente de inmediato que el compromiso con una cultura de ironistas individuales... pueda reconciliarse fácilmente con un interés en desarrollar la solidaridad humana". (Owen, Nietzsche, Política y Modernidad, *Nietzsche, Politics, and Modernity*, 148).

84 Rorty, Contingencia, Ironía y Solidaridad, 196.

es indicativo de la naturaleza totalizadora del liberalismo posmoderno<sup>85</sup>. Al insistir en que no debemos ser crueles, Rorty elimina regiones enteras del discurso de la agenda intelectual.

Como la mayoría de los críticos liberales de Nietzsche, Rorty se enfoca solo en el significado literal de los pronunciamientos de Nietzsche y no logra comprender que se trata de declaraciones performativas, en lugar de prescriptivas. El pensamiento de Nietzsche no implica que debamos correr por las calles involucrándonos en una crueldad irreflexiva. Pero sí implica que deberíamos usar la idea de la crueldad para rediseñarnos a nosotros mismos y a nuestras instituciones desde cero. Este rediseño radical, que se lleva a cabo a través de una crítica en espiral infinita y una revolución lingüística permanente, se opone rotundamente a la política del *statu quo* de liberales como Rorty. De hecho, uno sospecha que ningún sistema de política liberal sobreviviría a un compromiso total con la profunda crueldad y la crítica que caracterizan el pensamiento nietzscheano. Esta es, por supuesto, la razón por la cual la estrategia típica de alguien como Rorty es rechazar a priori las incómodas implicaciones de tal pensamiento. Pero tal estrategia requiere exclusiones

---

85 David Owen señala que es muy difícil para Rorty justificar este rechazo de la crueldad sin caer precisamente en el tipo de esencialismo epistemológicamente sospechoso que se esfuerza por evitar. Ver Owen, Nietzsche, Política y Modernidad, 149.

preocupantes<sup>86</sup>. Para que Rorty emplee a Nietzsche al servicio del liberalismo posmoderno, debe ignorar o pasar por alto esos extensos elementos del pensamiento de Nietzsche que hacen que el concepto liberal de la subjetividad humana sea profundamente problemático. Estos incluyen los elementos irracionales o antirracionales de la filosofía nietzscheana, su ataque al pensamiento figurativo y referencial, su intento de desarrollar una crítica sostenida y auto perpetuada del lenguaje de la subjetividad moderna, etc. El Nietzsche de Rorty es, en el mejor de los casos, un Nietzsche parcial, y es un Nietzsche que ha olvidado algunas de sus ideas más interesantes.

En El discurso filosófico de la modernidad, Jürgen Habermas intenta rescatar ciertos elementos clave del proyecto intelectual de la Ilustración de lo que ahora se considera en muchos círculos como la fuerza abrumadora de las críticas posmodernas y posestructuralistas. Habermas está especialmente interesado en preservar una forma de racionalidad humana simplificada y no coercitiva. Dada la situación epistemológica en la que nos encontramos a fines del siglo XX, cuando las formas tradicionales de razón y subjetividad son socavadas continuamente por la cibernética, la simulación, etc., el proyecto de Habermas es

---

86 Gerald Mara y Suzanne Dovi señalan astutamente, por ejemplo, que Rorty debe excluir la figura del loco, figura crucial en la filosofía nietzscheana. Ver Mara y Dovi, "Mill, Nietzsche, and the Identity of Postmodern Liberalism", 3.

ambicioso, por decir lo menos<sup>87</sup>. Habermas critica el trabajo de Nietzsche sobre la base de que "con Nietzsche, la crítica de la modernidad prescinde por primera vez de su retención de un contenido emancipador. La razón centrada en el sujeto se confronta con el otro absoluto de la razón"<sup>88</sup>. Lo que Habermas pasa por alto aquí es que la lucha por la emancipación o liberación no requiere necesariamente un compromiso con la filosofía del sujeto o con la racionalidad humana. Gilles Deleuze reconoce este importante hecho cuando argumenta que "contrariamente a un discurso plenamente establecido, no hay necesidad de sostener al hombre para resistir. Lo que la resistencia extrae de este venerado anciano, como dijo Nietzsche, son las fuerzas de una vida que sea más grande, más activa, más afirmativa y más rica en posibilidades. El superhombre nunca ha significado otra cosa que eso: es en el hombre mismo donde debemos liberar la vida, ya que el hombre mismo es una forma de prisión para el hombre"<sup>89</sup>. Irónicamente, entonces, el antihumanismo posmoderno cuyos orígenes Deleuze ubica acertadamente en el pensamiento de Nietzsche sí constituye un proyecto emancipatorio.

---

87 Las implicaciones culturales de la simulación y la virtualidad han sido teorizadas más extensamente por Jean Baudrillard. Véase, por ejemplo, *El crimen perfecto*, especialmente 25 ss. La cibernética ha sido presentada como una alternativa radical a la subjetividad convencional, sobre todo por feministas posmodernas como Donna Haraway. Véase Haraway, "Un manifiesto para los cyborgs".

88 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, 94.

89 De leuze, Foucault, 92.

Siguiendo a Deleuze, iría tan lejos como para argumentar que la escritura de Nietzsche nos lleva hacia una emancipación que es mucho más radical en sus implicaciones que cualquier cosa que pueda surgir de la Ilustración tradicional. Al someter a una crítica profunda e inmanente no sólo a las infamias convencionales –Iglesia, Estado, clases sociales dominantes– sino también a la propia razón centrada en el sujeto, Nietzsche eleva dramáticamente las apuestas del proyecto crítico de la Ilustración. Habermas no reconoce esto como un movimiento a favor de la emancipación, simplemente porque no encaja en su idea preconcebida, centrada en el sujeto e implícitamente liberal de cómo debe ser la liberación humana. Pero dado que el pensamiento de la Ilustración no ha logrado, en los últimos doscientos años, completar su proyecto emancipatorio, ciertamente no parece descabellado sugerir que podríamos querer avanzar hacia una agenda emancipatoria más radical.

Habermas también identifica una contradicción performativa en los escritos de Nietzsche, sugiriendo que Nietzsche no puede colocar realmente su crítica de la razón "fuera del horizonte de la razón misma", al menos no si Nietzsche desea retener la capacidad de "proporcionar fundamentos argumentativos"<sup>90</sup>. Pero esto es precisamente el don estilístico de Nietzsche. De hecho, Nietzsche puede hablar fuera del horizonte de la razón. Lo hace cuando habla

---

90 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, 96.

a través de una serie de aforismos vagamente conectados, y ciertamente lo hace cuando emplea el lenguaje metafórico e incandescente de *Así habló Zaratustra*. Este tipo de lenguaje probablemente sea frustrante para filósofos como Rorty y Habermas, y tal vez no cuente como argumento filosófico formal. Pero nuevamente, no podemos darnos el lujo de descartar o ignorar las implicaciones filosóficas del pensamiento de Nietzsche simplemente porque no se ajusta al estilo lingüístico racional característico de la mayoría de la filosofía académica. Todavía podemos leer la crítica en espiral de Nietzsche, pero debemos leerla como poesía, no como filosofía convencional.

Tampoco es justo decir que Nietzsche rechaza la racionalidad de plano. "Una pequeña razón, sin duda", dice Zaratustra, "una semilla de sabiduría esparcida de estrella en estrella: esta levadura se mezcla con todas las cosas"<sup>91</sup>. El pensamiento de Nietzsche parece permitir una especie de razón táctica, local, una "microrazón". Y quizás Habermas reconozca esta opción como una posible salida a la crisis de la racionalidad centrada en el sujeto. Siguiendo a Nietzsche, Habermas intenta establecer distinciones dentro de la categoría de la razón. Reconociendo que es difícil sostener la razón centrada en el sujeto como una categoría epistemológica bajo la condición posmoderna, Habermas argumenta a favor de una "racionalidad comunicativa". Esta

---

91 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "Antes del amanecer".

forma de racionalidad "procedimental", sostiene Habermas, actuará como una "fuerza unificadora no coercitiva y generadora del consenso de un discurso en el que los participantes superan sus puntos de vista al principio subjetivamente sesgados en favor de un acuerdo motivado racionalmente"<sup>92</sup>. Obviamente, esta es la forma de racionalidad característica de las democracias liberales, al menos en su forma ideal mitológica. Hay, por supuesto, varios problemas con esta forma de razón. Primero, no existe. Las instituciones publicitarias y los medios de comunicación aseguran que no se pueda lograr un "acuerdo racionalmente motivado" en ninguna democracia liberal de finales del siglo XX. En segundo lugar, incluso si tal consenso fuera posible, sería extremadamente peligroso. Sí creo que se pueden alcanzar consensos a pequeña escala, dentro del marco de trabajo de comunidades limitadas cuyos miembros realmente comparten ciertos valores, creencias y compromisos intelectuales (ver, por ejemplo, mi discusión sobre los "bienes comunes posmodernos" en la Introducción). No creo, sin embargo, que tales consensos puedan lograrse a nivel del Estado-nación. Los valores culturales y políticos de tal comunidad nacional inevitablemente serán demasiado diversos para permitirle el tipo de acuerdo que busca Habermas. Tal consenso a gran escala sólo podría surgir a través de la exclusión y supresión de las voces disidentes<sup>93</sup>. Esta exclusión siempre representa

---

92 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, 315.

93 Esto también es un problema para Lawrence Hatab, quien en A

una violencia teórica; a veces implica también una violencia física. En cualquier caso, una política saludable no requiere consenso sino más bien la interacción interminable de voces radicalmente disidentes.

## **Nietzsche y el anarquismo**

Contra el "liberalismo burgués posmoderno", entonces, deseo defender una lectura muy diferente de Nietzsche, una que autoriza no la complaciente política del *statu quo* de la democracia institucional, sino más bien una nueva forma única de política radical. A esta política la llamo anarquista por su intensa oposición al capital y al Estado; la llamo posmoderna por las formas en que explota las formas convencionales de subjetividad y los conceptos de racionalidad. Como suele ocurrir con los escritos de Nietzsche, podemos encontrar el punto de partida de esta

---

Nietzschean Defense of Democracy intenta usar la filosofía como modelo para un tipo ostensiblemente nuevo de pluralismo político que de hecho termina pareciéndose mucho a la antigua política liberal de consenso. Desafortunadamente, las medidas que Hatab propone para garantizar que las voces disidentes radicales no sean silenciadas por este consenso (financiación equitativa para todas las escuelas públicas, acceso a los medios para terceros) no parecen particularmente innovadoras ni particularmente probables de realizarse, al menos, no dentro del contexto de la cultura política americana contemporánea. Véase Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy*, 223 y 226.

nueva lectura en algunas notas interesantes de *La voluntad de poder*. En estas notas, Nietzsche denuncia el anarquismo como una teoría política y económica con "consecuencias nihilistas"<sup>94</sup>. Ve el anarquismo como una "consecuencia de la decadencia" y lo asocia con "instintos de decadencia", que revelan la bien conocida oposición de Nietzsche al anarquismo del siglo XIX, y que insinúan las motivaciones que se encuentran detrás de su crítica. El anarquismo es problemático para Nietzsche en la medida en que es una forma destructiva de nihilismo cultural y, de hecho, los términos "anarquista" y "nihilista" a menudo se usaban indistintamente en la cultura política europea de fines del siglo XIX. Para Nietzsche, entonces, parece que el anarquismo es un problema cultural, más que específicamente político. El problema que Nietzsche tenía con los anarquistas contemporáneos –y también con los socialistas, las feministas, los nacionalistas y los representantes de la mayoría de los otros "–ismos"– es que, para él, parecían representar síntomas de una cultura política profundamente fragmentada y peligrosamente decadente.

Nietzsche aborrecía esa decadencia cultural nihilista porque podría impedir la creación de una nueva cultura europea vibrante. La articulación de tal cultura fue el proyecto que llegó a dominar gran parte del trabajo posterior de Nietzsche. Se podría argumentar que

---

94 Nietzsche, *La voluntad de poder*. sección 1.

emprendió este proyecto por primera vez en *Así habló Zaratustra*, una obra que puede leerse en un nivel como una especie de manual de instrucciones para el establecimiento de una cultura política transnacional espiritualmente profunda.

Pero aunque ciertamente se pueden obtener vislumbres de tal cultura en los apasionados llamamientos de Zaratustra a la legislación de nuevos valores, es en las obras posteriores de Nietzsche donde este nuevo ethos cultural se articula con mayor claridad. Su expresión madura se encuentra particularmente en la octava parte de *Más allá del bien y del mal*, que se refiere a "Pueblos y patrias":

Aquello en lo que se busca la distinción de lo europeo, llámese "civilización" o "humanización" o "progreso", o llámelo simplemente –sin elogios ni reproches– usando una fórmula política, el movimiento democrático de Europa: detrás de todos los primeros planos morales y políticos a lo que apuntan tales fórmulas, un tremendo proceso fisiológico está teniendo lugar y ganando impulso. Los europeos se están volviendo más parecidos entre sí; se separan cada vez más de las condiciones en que se originan las razas ligadas a algún clima o clase; se vuelven cada vez más independientes de cualquier medio determinado que quisiera inscribirse durante siglos en cuerpo y alma con las mismas exigencias. Así va surgiendo un tipo de hombre esencialmente

supranacional y nómada, un tipo que posee, fisiológicamente hablando, un máximo del arte y el poder de adaptación como su distinción típica<sup>95</sup>.

Este notable pasaje revela mucho sobre la trayectoria política del pensamiento de Nietzsche. Primero, como los darwinianos y otros pensadores evolutivos del siglo XIX cuyas ideas atacó y utilizó simultáneamente, Nietzsche creía que la cultura política estaba condicionada por los mismos tipos de fuerzas evolutivas que impulsaban el desarrollo en el mundo natural. En segundo lugar, esta perspectiva evolutiva animó a Nietzsche a adoptar una visión a largo plazo en lo que respecta a la política y la cultura. Para Nietzsche, el problema con formas políticas particulares como el anarquismo, el liberalismo o el nacionalismo era precisamente que eran particulares. Tales formas oscurecieron los procesos históricos más amplios que Nietzsche creía que estaban en funcionamiento. Creía que esos procesos estaban produciendo un nuevo tipo de entorno político muy distintivo, uno que era de carácter supranacional.

El anarquismo del siglo XIX, irónicamente, no podía participar en este tipo de ambiente, porque a pesar de toda su retórica antinacionalista, el anarquismo clásico se construyó continuamente como una secta particularista; un nietzscheano podría argumentar que los anarquistas

---

95 Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, sección 242.

terminaron promoviendo una teoría política que reemplazaría las naciones como Alemania y Francia con una "nación" de bakuninistas.

La figura dominante en el imaginario político utópico de Nietzsche es mucho más profundamente no sectaria. De hecho, tiene un carácter nómada<sup>96</sup>. La descripción orientada hacia el futuro de una vasta cultura paneuropea que ofrece Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* suena ocasionalmente como un manifiesto para la Unión Europea del siglo XX:

Por el extrañamiento patológico que la locura de la nacionalidad ha inducido y sigue induciendo entre los pueblos de Europa; debido también a la miopía y la rapidez de los políticos que están hoy en la cima con la ayuda de esta locura, sin sospechar que sus políticas separatistas pueden ser necesariamente políticas de entrada; debido a todo esto y mucho más que hoy simplemente no se puede decir, los presagios más inequívocos ahora están siendo pasados por alto, o reinterpretados arbitraria y mendazmente, ya que Europa quiere convertirse en una<sup>97</sup>.

---

96 Es el reconocimiento de este importante hecho lo que motivó a Gilles Deleuze y Felix Guattari a dedicar algunos de los apartados más interesantes de *Mil mesetas* a un análisis detallado de la figura del nómada. Véase, por ejemplo, Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*, 368 y sigs.

97 Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, sección 256.

La presciencia de Nietzsche aquí es notable, aunque Europa tuvo que sufrir dos guerras mundiales y una guerra fría antes de darse cuenta de que realmente quería convertirse en una. Sin embargo, sería peligroso leer este pasaje como un llamado directo a la unificación política. Es difícil imaginar que Nietzsche estuviera imaginando las pequeñas disputas de los ministros de finanzas de Europa mientras luchan por fijar el valor de sus respectivas monedas nacionales en relación con el impopular euro. Más bien, la principal preocupación de Nietzsche, aquí y siempre, es cultural: rechaza el nacionalismo porque eclipsa e interfiere con el establecimiento de una cultura paneuropea genuina y auténtica. El anarquismo clásico, en la medida en que representa un punto de vista particular que es culturalmente perturbador en lugar de unificador, puede ser rechazado por los mismos motivos.

Esto es importante por tres razones: primero, sugiere que Nietzsche en realidad no se opone al pensamiento anarquista per se, sino específicamente a esa forma de anarquismo que contribuye a una cultura fragmentada y decadente. En segundo lugar, sugiere que Nietzsche, o las personas que razonablemente podrían llamarse a sí mismas nietzscheanas, bien podrían respaldar una variedad de pensamiento anarquista, si tal pensamiento se articulara dentro de un contexto cultural diferente. Un anarquismo posmoderno, articulado dentro de un marco político de finales del siglo XX, con el propósito expreso de socavar los

lenguajes del estatismo y el nacionalismo y permitir nuevos discursos políticos creativos, podría encajar fácilmente en el proyecto nietzscheano. Tal anarquismo se esfuerza por detonar formas convencionales de agencia política y subjetividad para promover la creación de un terreno político radicalmente nuevo. Este terreno podría entenderse como el tipo de bienes comunes posmodernos que describí brevemente anteriormente, ya que, si bien el anarquismo posmoderno ciertamente afirma la importancia de la diferencia, también comprende la necesidad de unir diferentes corrientes de pensamiento radical: anarquista, feminista, poscolonial, etc. en alianzas tácticas provisionales.

Profundamente desconfiado del consenso cultural liberal impuesto por los sospechosos habituales, el anarquismo posmoderno es, sin embargo, bastante distinto del anarquismo del siglo XIX, que con frecuencia se agotaba en disputas burocráticas por el control del movimiento obrero. La alternativa postmoderna ofrece una posible resolución a las preocupaciones de Nietzsche con respecto al anarquismo clásico: a saber, que tal anarquismo es parte integral de la cultura política fracturada y fragmentada a la que pretende oponerse. El anarquismo posmoderno no es, de ninguna manera, una teoría política universal o totalizadora. Pero sí constituye una especie de espacio teórico común en el que podría crecer un nuevo y profundo tipo de cultura política radical, que podría emplear (como

ninguna cultura política anterior podía hacerlo) los conceptos nietzscheanos de creación de valor y autosuperación.

El anarquismo posmoderno es, por lo tanto, distinto tanto de las instituciones en bancarrota del Estado liberal moderno como de la crítica modernista culturalmente decadente de aquellas instituciones que el anarquismo clásico desarrolló, como diría Nietzsche, "a expensas del futuro". Y este es el tercer punto crucial de la política radical nietzscheana. No intenta legitimarse con referencia al pasado. No trata de fundamentarse en ningún tipo de relato fundacional cuasi histórico, como lo hace el liberalismo clásico con su mitología del contrato social, como lo hace el nacionalismo alemán con su mitología teutónico-wagneriana, como lo hace el anarquismo clásico con su visión de un volver a una auténtica condición humana que supuestamente existía antes de la alienación. La política nietzscheana y la política anarquista posmoderna que surge de la filosofía de Nietzsche no miran al pasado sino al futuro. El anarquismo posmoderno es, por lo tanto, un tipo único de política milenarista que coincide bastante estrechamente con el tipo de pensamiento utópico que, como he argumentado en otra parte, se encuentra en abundancia en *Así habló Zaratustra* de Nietzsche<sup>98</sup>.

---

98 Véase Call, "Aspectos del utopismo ilustrado en Zaratustra de Nietzsche" (Aspects of Enlightened Utopianism in Nietzsche's Zarathustra.

Ahora echemos un vistazo más de cerca a algunos de los pasajes en los que Nietzsche parece desarrollar una variedad de pensamiento anarquista. El joven Nietzsche, en particular, tiende a hacer algunas denuncias bastante radicales del Estado. "Uno de los deberes que me parece, al menos a mí, más elevado que el servicio al Estado", escribe Nietzsche en *Schopenhauer como educador*, "exige que uno destruya la estupidez en todas sus formas, y por lo tanto también en esta forma". Por supuesto, Nietzsche está más interesado en el desarrollo cultural, intelectual y (anti)moral del individuo que en aquellas cuestiones que normalmente describimos como políticas. Pero las críticas de Nietzsche a la cultura y la moralidad tienen profundas implicaciones políticas, que en sus primeros libros a menudo reconoce. En *Daybreak*, lamenta el hecho de que "la conciencia, la reputación, el infierno, a veces incluso la policía no han permitido ni siguen permitiendo que haya imparcialidad; en presencia de la moralidad, como ante cualquier autoridad, no está permitido pensar, y mucho menos expresar una opinión: ¡aquí uno tiene que obedecer!"<sup>99</sup> Al asociar el pensamiento moral con la obediencia ciega a la autoridad en general, Nietzsche otorga a la crítica de la moral un carácter específicamente político.

Estos temas tampoco están presentes solo en las obras primeras de Nietzsche. La crítica pseudoanárquica de la moral continúa en *Así habló Zaratustra*. Aquí la moralidad

---

99 Nietzsche, *Daybreak*, section 3.

se define como el hijo del "viejo demonio y el archienemigo, espíritu de gravedad" de Zaratustra, quien creó "restricción, estatuto, necesidad y consecuencia y propósito y voluntad y bien y mal"<sup>100</sup>. Uno de los principales objetivos de Zaratustra, entonces, es superar los estatutos impuestos a la sociedad por el espíritu de la gravedad: "quien debe ser creador en el bien y en el mal, en verdad, primero debe ser aniquilador y quebrantador de valores"<sup>101</sup>. La forma de esta declaración es sorprendentemente similar a la famosa declaración de Bakunin de que el impulso de destruir es también un impulso creativo. Y Zaratustra nos dice que el creador no sólo rompe valores, sino que también rompe las tablas en las que están inscritos esos valores: "Rompe reglas y valores antiguos. Es un quebrantador y le llaman transgresor"<sup>102</sup>. El que crea nuevos valores, entonces, es necesariamente un criminal o, si reconocemos las fuertes implicaciones políticas de la creación de valor, un anarquista.

La crítica pseudoanarquista de Nietzsche a la ley y la costumbre alcanza su cenit en el segundo ensayo de *Sobre la genealogía de la moral*. Esta pieza es absolutamente crucial para la lectura anarquista de Nietzsche, un hecho que ha sido reconocido por algunos de los anarquistas

---

100 Nietzsche, Así habló Zaratustra, "Sobre las Reglas Vieja y Nueva", sección 2.

101 Ibíd., "Sobre la autosuperación".

102 Ibíd., "Sobre las Tablas Viejas y Nuevas", sección 26.

posmodernos y posestructuralistas más importantes del siglo XX<sup>103</sup>. En este ensayo, Nietzsche sugiere que “un orden jurídico pensado como soberano y universal, no como un medio en la lucha entre complejos de poder, sino como un medio para prevenir toda lucha en general... sería un principio hostil a la vida<sup>104</sup>. Tal orden legal es, por supuesto, característico de todas las democracias liberales modernas posteriores a la Ilustración. Y el epíteto "hostil a la vida" es quizás la denuncia más dura en el extenso vocabulario de Nietzsche. La tendencia hacia la expansión universal del orden legal (y el crecimiento implícito del sistema estatal que debe acompañar tal expansión) se opone así precisamente al modelo de Nietzsche de una cultura saludable. Nietzsche también enfatiza la naturaleza arbitraria de los esquemas penales del Estado. Contra una ortodoxia liberal que nos quiere hacer creer que los castigos del Estado se refieren de una manera clara, distintiva y racional a los crímenes reales, Nietzsche caracteriza el castigo como una "cadena continua de signos de interpretaciones y adaptaciones siempre nuevas cuyas causas ni siquiera tienen que estar relacionadas entre sí". Por lo tanto, con la moralidad, entonces, el castigo se expone a través de la crítica genealógica como una

---

103 Por ejemplo, el segundo ensayo de la *Genealogía* proporciona las bases teóricas para *Vigilar y castigar* de Foucault, y también para algunas secciones muy importantes de *Capitalismo y esquizofrenia* de Deleuze y Guattari.

104 Nietzsche, Sobre la genealogía de la moral, ensayo 2, sección II.

operación puramente contingente e histórica. También como la moralidad, el castigo no conduce a la mejora de la cultura: "el castigo domestica a los hombres, pero no los hace 'mejores' –uno podría con más justicia afirmar lo contrario"<sup>105</sup>. Como siempre, Nietzsche es el maestro de la inversión, tomando la interpretación dominante del complejo legal–judicial–penal y sometiéndola a una crítica implacable hasta que implosiona.

Pocas personas han reconocido todas las implicaciones de la genealogía del castigo de Nietzsche, pero Gilles Deleuze sí. “Puede ser que, espiritual o temporal, tiránico o democrático, capitalista o socialista, nunca haya habido más que un solo Estado, el Estado–como–perro que 'habla con rugidos de fuego'. Y Nietzsche sugiere cómo procede este nuevo socius: un terror sin precedentes, en comparación con el cual el antiguo sistema de crueldad, las formas primitivas de regimentación y castigo, no son nada"<sup>106</sup>. Contra Rorty, Deleuze sugiere que la "cura" liberal del castigo es de hecho mucho más aterradora que la "enfermedad" de la crueldad. Deleuze también se basa en otro tema crucial del segundo ensayo de la Genealogía, el tema del endeudamiento. Nietzsche sugiere que sentimos una enorme deuda con nuestros antepasados, nuestra tribu, nuestros dioses; para Nietzsche, “el advenimiento del Dios cristiano, como máximo dios alcanzado hasta el

---

105 *Ibíd.*, ensayo 2, sección 15.

106 Deleuze y Guattari, *Anti–Edipo*, 192.

momento, estuvo por tanto acompañado del máximo sentimiento de endeudamiento culposo sobre la tierra”<sup>107</sup>. No es difícil para Deleuze transformar este análisis crítico de la deuda cultural en una crítica política y económica. Deleuze describe el desarrollo de sentimientos de endeudamiento como el crecimiento de "fuerzas reactivas": "la asociación de fuerzas reactivas está así acompañada por una transformación de la deuda; esto se convierte en una deuda hacia la 'divinidad', hacia la 'sociedad', hacia el 'Estado', hacia las instancias reactivas"<sup>108</sup>. Deleuze radicaliza la discusión de la deuda al agregar una discusión sobre el dinero: medios para hacer infinita la deuda... la abolición de las deudas o su transformación responsable inicia el deber de un interminable servicio al Estado que subordina a sí mismo todas las alianzas primitivas”<sup>109</sup>. En las hábiles manos de Deleuze, la categoría de la deuda se convierte en el instrumento de una radicalidad extrema, y de hecho anarquista, de crítica del sistema estatal y las economías asociadas con ese sistema.

Presumiblemente, a los "liberales burgueses posmodernos" les gustaría descartar la lectura que hace Deleuze de Nietzsche como una indignante polémica de izquierda que no tiene base textual en los escritos de

---

107 Nietzsche, *Sobre la genealogía de la moral*, ensayo 2, secciones 19–20.

108 Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 141.

109 Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, 197.

Nietzsche. Pero solo pueden hacerlo ignorando la extensa crítica de la cultura burguesa y los valores capitalistas que está presente en la obra de Nietzsche, particularmente en sus primeros libros<sup>110</sup>. Encontramos al joven Nietzsche haciendo comentarios que habrían encajado fácilmente en la tradición radical del siglo XIX. En *Amanecer* Nietzsche critica el privilegiar el valor de cambio sobre el valor de uso: "el hombre que se dedica al comercio sabe valorar todo sin haberlo fabricado, y valorarlo según sus intereses, no según las necesidades del consumidor"<sup>111</sup>. Esta notable obra contiene incluso una crítica del trabajo enajenado que se encontraría muy a gusto en las páginas del *Manifiesto Comunista*. "¡Al diablo con ponerse precio a uno mismo a cambio de que uno deje de ser persona y se convierta en parte de una máquina!"<sup>112</sup>

Por supuesto, la principal objeción de Nietzsche al capitalismo no es social o económica, sino cultural. "Existe una especie de cultura mal empleada y apropiada", nos dice en *Schopenhauer como Educador*. "¡Basta con mirar a tu alrededor! Y precisamente aquellas fuerzas que actualmente se dedican más activamente a promover la cultura lo hacen por razones que se reservan a sí mismas y

---

110 Sobre la base de esta crítica, Mark Warren ha colocado astutamente a Nietzsche dentro de la tradición del "anticapitalismo romántico". Véase Warren, *Nietzsche and Political Thought*, 224.

111 Nietzsche, *Amanecer*, sección 175.

112 *Ibíd.*, artículo 206.

no por puro desinterés. Entre estas fuerzas está, en primer lugar, la codicia de los hacedores de dinero, que requiere la asistencia de la cultura y en agradecimiento asiste a la cultura a cambio, pero al mismo tiempo, por supuesto, quisiera dictar sus normas y objetivos”<sup>113</sup>. Marx y Bakunin ya han advertido de las injusticias sociales que engendra el capitalismo. Nietzsche añade una dimensión cultural a esta crítica, señalando que el énfasis implacable en el beneficio tiende a eclipsar las preocupaciones culturales más auténticas. (Hoy medimos la calidad de las películas en términos de sus ingresos de taquilla y la calidad de los candidatos políticos en términos de sus fondos de campaña; y aquí la crítica de Nietzsche es probablemente más relevante que nunca). El joven Nietzsche también denuncia al Estado como cómplice de estos "fabricantes de dinero" culturalmente decadentes. "Hoy en día, las fuerzas más crudas y malignas, el egoísmo de los adinerados y déspotas militares, dominan casi todo en la Tierra. En manos de estos déspotas y adinerados, el Estado ciertamente intenta organizar todo de nuevo a partir de sí mismo para atar y constreñir todas esas fuerzas mutuamente hostiles: es decir, quiere que los hombres le den la misma idolatría que antes le dieron a la Iglesia”<sup>114</sup>. Aquí el Estado suena un poco como el “comité ejecutivo de la burguesía” de Marx. pero en opinión de Nietzsche, el Estado es en realidad incluso

---

113 Nietzsche, Schopenhauer as Educator in *Untimely Meditations*, página 164.

114 *Ibíd.*, página 150.

más peligroso que eso. Al describir al Estado como un ídolo, Nietzsche hace que sea difícil imaginar que cualquier Estado, incluso un "Estado obrero" utópico, podría proporcionar una liberación humana significativa. Y si el Estado es un ídolo, entonces el trabajo del filósofo nietzscheano es acercarse a él como se acerca a todos los ídolos: con un martillo. Nietzsche vuelve sobre este tema en una famosa sección de *Así habló Zaratustra* titulada "Sobre el nuevo ídolo". Aquí Zaratustra caracteriza al Estado como un instrumento del rebaño. "Demasiados nacen: para los superfluos se inventó el Estado"<sup>115</sup>. El Estado se describe como negador de la vida; como siempre, esta es una de las críticas más poderosas de Nietzsche. "Estado llamo a aquello donde todos beben veneno, los buenos y los malos; Estado, donde todos se pierden, los buenos y los malos; Estado, donde el lento suicidio de todos se llama 'vida'".

La crítica de Nietzsche al Estado en general incluye ciertamente una crítica al Estado liberal, y esto es algo que debería preocupar a los sospechosos habituales. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche señala una contradicción básica en la filosofía del estado liberal. Si bien tal estado afirma respaldar y hacer cumplir los derechos del individuo, no puede evitar crear una cultura política homogeneizadora que, de hecho, socavará la posibilidad de cualquier individualidad significativa. "El Estado es una institución prudente para la protección de los individuos

---

115 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, "Sobre el nuevo ídolo".

unos contra otros: si se completa y perfecciona demasiado, al final debilitará al individuo y, de hecho, lo disolverá, es decir, frustrará su propósito original. Será Estado de la manera más completa posible”<sup>116</sup>. Por supuesto, el Estado debe intentar a toda costa ocultar este defecto fatal. Este es el origen de la política parlamentaria, que da a los ciudadanos de un Estado liberal la ilusión de que poseen opciones políticas significativas. "El parlamentarismo, es decir, el permiso público para elegir entre cinco opiniones políticas básicas, halaga y gana el favor de todos aquellos que quisieran parecer independientes e individuales, como si lucharan por sus opiniones. En última instancia, sin embargo, es indiferente si a la manada se le ordena tener una opinión o se le permite tener cinco”<sup>117</sup>. Este es un ataque revelador y bastante relevante a la política electoral. El argumento de Nietzsche implica que las distinciones entre fascismo (una opinión permitida), democracia parlamentaria al estilo europeo (cinco opiniones) y política federal estadounidense (dos opiniones en gran parte indistinguibles) no son tan significativas como los liberales quieren hacernos creer. Nietzsche también sugiere una interpretación muy interesante de la apatía de los votantes. “Si cada vez que se presenta la ocasión de usar el voto, apenas dos tercios de los que tienen derecho a votar, tal vez ni siquiera la mayoría de ellos, acuden a las urnas, se trata

---

116 Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, sección 235.

117 Nietzsche, *La gaya ciencia*, sección 174.

de un voto en contra de todo el sistema de votación como tal”<sup>118</sup>. Los liberales insisten en que la apatía generalizada de los votantes (menos de un tercio de los electores estadounidenses votan en muchas elecciones) requiere que movilizemos al electorado a través de campañas de registro de votantes, etc. La sugerencia refrescante de Nietzsche es que tal vez aquí se está emitiendo un voto, es decir, un voto para abolir todo el sistema de elecciones falsas y decisiones sin sentido. Frente a la política partidaria del estado burgués, Nietzsche siempre aboga por el pensamiento independiente: "quizás algún día se rían de lo que hoy en día cuenta como moral entre la generación más joven educada bajo las instituciones parlamentarias: a saber, poner la política de partido por encima de la propia sabiduría”<sup>119</sup>. El pensamiento libre y creativo es para Nietzsche la única fuente posible de cultura auténtica. Pero tal pensamiento se opone rotundamente a los consensos culturales y políticos restrictivos impuestos por los estados liberales modernos.

---

118 Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, sección 276.

119 Nietzsche, *Amanecer*, sección 183.

## **Anarquía del sujeto, anarquía del devenir**

Parecería, entonces, que hay una política anarquista en la obra de Nietzsche. No es la única política que se encuentra en sus escritos, de ninguna manera, y es una política a la que él mismo expresó a menudo una oposición explícita. Sin embargo, esta política está presente en sus notas y textos publicados, y no podemos permitirnos el lujo de ignorarla. Como hemos visto, Nietzsche es frecuentemente crítico de los estados en general y de los estados liberales en particular; también ataca los valores sociales y culturales de los "fabricantes de dinero" que apoyan a tales estados. El "liberalismo burgués posmoderno" sólo puede hacer un uso funcional del pensamiento de Nietzsche al precio de excluir estas críticas. Los sospechosos habituales están felices de realizar tal exclusión, a menudo descartando las críticas de Nietzsche como los desafortunados desvaríos de un autoproclamado "alemán antipolítico".

Pero los sospechosos habituales tienen otro problema mucho más serio. Incluso si los liberales posmodernos pueden rechazar los ataques de Nietzsche contra el capitalismo y el Estado liberal –y es bastante fácil localizar pasajes en los libros de Nietzsche donde parece persistir en estos ataques– aquellos que usarían a Nietzsche para apuntalar los cimientos erosionados de la democracia liberal deben luchar con las formas de anarquía aún más poderosas y radicales que se encuentran en el pensamiento

de Nietzsche. Deben lidiar, por ejemplo, con la conocida anarquía del sujeto de Nietzsche. Varios comentaristas han señalado que una de las principales contribuciones de Nietzsche al pensamiento político es su destrucción de los conceptos convencionales de la subjetividad humana que se encuentran en la base de la mayoría de las teorías políticas modernas. Keith Anseii–Pearson sugiere, por ejemplo, que la *Genealogía* tiene como objetivo "mostrar que una de las ideas centrales de la teoría moral y política, la de un sujeto humano en posesión de conciencia y libre albedrío, no es un hecho natural"<sup>120</sup>. William Connolly señala que después de Nietzsche, "el sujeto no es simplemente o sin ambigüedades el yo que establece su unidad, libertad, independencia y autotransparencia"<sup>121</sup>. Y el asalto a las ideas convencionales (es decir, posteriores a la Ilustración) de la subjetividad no es simplemente una cuestión metafísica o epistemológica. También es un tema profundamente político que tiene profundas implicaciones para la construcción de teorías e instituciones políticas. Esas implicaciones no presagian nada bueno para el liberalismo. Mark Warren resume muy bien el problema: "Debido a que los liberales pusieron un marcador de posición metafísico en el espacio del individuo, no lograron teorizar este espacio. Como resultado, justificaron las formas liberales del Estado en términos de un efecto históricamente condicionado confundido con una

---

120 Anseli–Pearson, *Introducción a Nietzsche*, 128.

121 Connolly, *Teoría Política y Modernidad*, 156.

esencia universal Es por eso que la comprensión de Nietzsche del nihilismo en la cultura occidental como el colapso del individuo como agente también implica la metafísica individualista del liberalismo"<sup>122</sup>. El asalto de Nietzsche a la subjetividad moderna, entonces, socava los fundamentos filosóficos del Estado liberal. Después de Nietzsche, los liberales se ven arrojados a un confuso mundo posmoderno de múltiples posiciones de sujeto e identidades descentradas. Se ven obligados a tratar de desarrollar un nuevo tipo de política liberal, una que no se base en categorías de individualidad epistemológicamente sospechosas. Esta es, como hemos visto, una tarea difícil y que los liberales rara vez completan de manera satisfactoria.

Veamos ahora con más detalle la anarquía del sujeto en Nietzsche. Nietzsche consideraba el libre albedrío, que es fundamental para la mayoría de las nociones convencionales de subjetividad, como un error atroz. Por ejemplo, señala en *Humano, demasiado humano* que "no acusamos a la naturaleza de inmoralidad cuando envía tormentas eléctricas y nos moja: ¿por qué llamamos inmoral al hombre dañino? Porque en este último caso asumimos un libre albedrío voluntario que impone la primera necesidad. Pero esta distinción es un error"<sup>123</sup>. Aquí Nietzsche parece estar abogando por una especie de

---

122 Warren, *Nietzsche y el pensamiento político*, 215.

123 Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, sección I 02.

determinismo radical: ve las acciones individuales no como el producto de algún libre albedrío quimérico, sino como el producto indirecto de las fuerzas sociales y culturales que han constituido al individuo que realiza esas acciones. Por supuesto, esto tiene implicaciones radicales para la teoría política. Si entendemos las acciones individuales como el producto de la sociedad y la cultura que produjo al individuo, entonces la sociedad es literalmente culpable de lo que hacen sus miembros. Naturalmente, esto vuelve radicalmente incoherentes las ideas convencionales sobre el castigo. "¿Cómo es que cada ejecución nos ofende más que un asesinato?" pregunta Nietzsche. "Es la frialdad de los jueces, la escrupulosa preparación, la intuición de que aquí se está utilizando a un ser humano como medio para disuadir a otros. Porque no es la culpa lo que se castiga, aun cuando exista: eso está en los educadores, padres, entorno, en nosotros, ¡no en el asesino! Y significan las circunstancias que hicieron que se convirtiera en uno"<sup>124</sup>. Este es un punto clave para el anarquismo posmoderno. Si aceptamos que los humanos no poseen una esencia metafísica, presocial, si aceptamos que son poco más que puntos nodales donde varias fuerzas sociales, económicas y culturales convergen para producir la ilusión de subjetividad, entonces los esquemas de castigo del Estado liberal no tienen sentido. De hecho, en esta lectura tendría más sentido ejecutar el sistema en sí, ya que es el sistema el culpable de fabricar

---

124 *Ibidem.*, artículo 70.

delincuentes. Los revolucionarios que siguen este tipo de interpretación también, tal vez, tendrían menos probabilidades de permitir que sus levantamientos descendieran al tipo de terror sin sentido que, desafortunadamente, se encontró en abundancia en Francia durante la década de 1790, en Rusia durante la década de 1920 y 1930, o en China durante la década de 1950. Digo esto porque la negación radical del libre albedrío se aplica tanto a los gobernantes como a los gobernados.

Este punto lo planteó, sorprendentemente, Bakunin, quien observó en 1869 que "los reyes, los opresores, los explotadores de todo tipo, son tan culpables como los criminales que han surgido de las masas; como ellos, son malhechores que no son culpables, ya que ellos también son productos involuntarios del presente orden social"<sup>125</sup>. Que la guillotina sea desplegada, entonces, no contra los tiranos aristocráticos o burgueses, sino contra la filosofía de la subjetividad que da a tales tiranos su poder en primer lugar.

Nietzsche continúa su asalto a las formas tradicionales de subjetividad y conciencia en *Más allá del bien y del mal*, cuestionando si "debe haber necesariamente algo que piense, que pensar sea una actividad y una operación por parte de un ser que es pensado como una causa, que haya un 'ego' y, finalmente, que ya está determinado lo que ha de ser designado por el pensar; pues si sé lo que es pensar,

---

125 Bakunin, *Sobre la anarquía*, 150.

Yo soy"), la crítica de la conciencia de Nietzsche también tiene un significado político dramático.

Estos "egos pensantes" –los sujetos racionales y autónomos que han dominado el discurso político desde la Ilustración– son supuestamente los seres que votan en las elecciones liberales, que forman parte de los jurados liberales que deciden el destino de los criminales supuestamente autónomos que se presentan ante ellos, que utilizan los medios de comunicación para informarse sobre los temas a fin de formarse opiniones racionales, etc. En resumen, toda una multitud de teorías e instituciones liberales dependen de una cierta idea de subjetividad que es, después de Nietzsche, extremadamente difícil de sostener.

Esta anarquía del sujeto hace posible otra forma de anarquía, posiblemente incluso más radical, una anarquía del devenir. Si Nietzsche tiene razón sobre el estatus del sujeto en el período moderno tardío –y toda una tradición de la filosofía continental del siglo XX sugiere que su análisis es al menos proféticamente persuasivo con respecto al período posmoderno– entonces debemos repensar radicalmente lo que significa Ser humano. Los conceptos previos de subjetividad (y, por lo tanto, las teorías políticas anteriores) se centraron en el ser: soy esta persona autónoma, soy este ciudadano racional de una democracia liberal. Nietzsche dirige nuestra atención al devenir. Si,

como él argumenta, el sujeto no tiene un fundamento metafísico firme ni un centro, si de hecho nuestra subjetividad está en un constante estado de flujo, entonces el significado de nuestras vidas debe estar cambiando constantemente. Por supuesto, es algo alarmante pensar que es posible que no tengamos un ser fijo, que nuestra esencia (si la tenemos) debe residir en un flujo constante de transformaciones. Sin embargo, el pensamiento de convertirse, también puede ser un pensamiento muy liberador. Todo pensamiento radical exige un cambio, y el de Nietzsche exige más que la mayoría. A la demanda radical convencional de cambio social y político, Nietzsche agrega la demanda de un cambio en nuestra propia conciencia, en la forma en que vemos nuestra relación con el tiempo y la historia. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche se erige como uno de los más radicales jamás concebidos, ya que afirma nada menos que esto: el cambio es el corazón mismo de quiénes y qué somos. Y esto es cierto, dice Nietzsche, no sólo de nosotros mismos sino de nuestro mundo. "Si el mundo tuviera una meta, debe haber sido alcanzada. Si hubiera para él algún estado final no deseado, esto también debería haber sido alcanzado. Si de alguna manera fuera capaz de detenerse y fijarse, de 'ser'; si en todo el curso de su devenir poseyera aunque sea por un momento esta capacidad de 'ser', entonces todo devenir habría llegado a su fin hace mucho tiempo, junto con todo pensar y todo 'espíritu'. El hecho del 'espíritu' como una forma de devenir prueba que el mundo no tiene meta, ni

estado final, y es incapaz de ser”<sup>126</sup>. Para Nietzsche, el mundo no tiene teleología, ni destino. Las fuerzas de la historia no nos dirigen hacia un Zeitgeist llamado Hegel. De hecho, si Hegel fue el filósofo preeminente del Estado, la filosofía de Nietzsche del devenir perpetuo solo puede anunciar la desaparición del Estado.

Los radicales convencionales que se sienten consternados por la aparente invencibilidad de los Estados osificados y las estructuras económicas arraigadas pueden encontrar el pensamiento de Nietzsche vigorizante a este respecto, ya que la filosofía del devenir nos asegura que nada es permanente. Las instituciones opresivas y las ideas reaccionarias no perdurarán; estas instituciones y estas ideas son, como las personas que las crearon, nada más que corrientes de devenir. La filosofía del devenir sugiere que estamos en un estado de revolución permanente y total, una revolución contra el ser<sup>127</sup>. El devenir también implica

---

126 Nietzsche, *La voluntad de poder*, sección 1062.

127 Se podría argumentar, tal vez, que la filosofía del eterno retorno expresada en *Así habló Zaratustra* se opone a este concepto radical del devenir. Después de todo, la idea del eterno retorno sugiere la posibilidad de que, aunque nada sea permanente, todo regrese, incluidos los estados destruidos, las estructuras económicas derrocadas, etc. Sin embargo, generalmente se acepta que el eterno retorno no debe tomarse como una doctrina metafísica sino como una idea psicológicamente performativa. En otras palabras, el eterno retorno no pretende describir la naturaleza literal del tiempo y la historia, sino más bien condicionar cierta actitud humana hacia el tiempo y la historia, y esta actitud es, diría yo, una actitud de devenir. Para un breve resumen de este debate sobre el significado del eterno retorno, ver Call, "Aspects of Enlightened Utopianism in Nietzsche's

el tipo de responsabilidad personal radical que es tan crucial para la teoría anarquista. "Nosotros, sin embargo, queremos convertirnos en lo que somos: seres humanos que son nuevos, únicos, incomparables, que se dan leyes a sí mismos, que se crean a sí mismos". La filosofía del devenir implica un único imperativo ético: conviértete en quién eres, créate a ti mismo como una obra maestra. Y como argumenta Nietzsche, esto implica crear la propia ley. Huelga decir que este tipo de legislación individual radical es difícilmente compatible con el sistema legislativo de cualquier orden estatal.

Por lo tanto, es engañoso sugerir, como lo hace Bruce Detweiler, que la filosofía del devenir "significa que el clamor de la izquierda por la justicia social se basa en un error"<sup>128</sup>. Detweiler debería decir que la izquierda ortodoxa sufre de este error. La izquierda posmoderna abraza el devenir y se niega a formular sus políticas emancipatorias en términos de categorías de subjetividad epistemológicamente sospechosas. Esto puede parecer extraño, ¿a quién estamos liberando?, pero es la única forma en que el pensamiento radical puede evitar las trampas de la teoría política modernista. Y si bien este pensamiento revolucionario posmoderno puede ser extraño, no es imposible. Las posibilidades revolucionarias del devenir han sido concebidas con máxima claridad por

---

Zarathustra", 89–90.

128 Detweiler, *Nietzsche y la política del radicalismo aristocrático*, 77.

Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*. "Todo devenir es devenir minoritario", nos dicen; "llegar a ser minoritario es un asunto político y requiere un trabajo de poder, una micropolítica activa. Esto es lo contrario de la macropolítica, e incluso de la Historia, en la que se trata de saber ganar u obtener una mayoría"<sup>129</sup>. Esta micropolítica es crucial para cualquier agenda política posmoderna. La izquierda debe aprender de una vez por todas las lecciones de Lenin, Stalin y Mao: la acción macropolítica, por bien intencionada que sea, no produce una liberación significativa. El intento de tomar el control del Estado, de dirigir el flujo de la historia en nombre de alguna clase mal definida de sujetos proletarios supuestamente racionales, está condenado al fracaso. Pero esto de ninguna manera anuncia el fin del pensamiento radical. Simplemente significa que debemos volver a centrar nuestra atención en las posibilidades del anarquismo posmoderno. "El sentido común, la unidad de todas las facultades que constituye el Cogito", escribe Deleuze, "es el consenso del Estado elevado a lo absoluto", discontinuo en sus apariencias, y cuya existencia es móvil en la historia." El pensamiento de Nietzsche sobre el devenir es ciertamente un contrapensamiento. Su efecto no es alentar la reforma del Estado o la toma del poder estatal, sino más bien abolir las condiciones de pensamiento que hacen posible el Estado en primer lugar.

La micropolítica implícita en la filosofía del devenir sugiere

---

129 Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*, 291–92.

que nuestro deber principal es reprogramarnos o rediseñarnos, creándonos de nuevo como el tipo de seres que pueden legislar nuevos valores e inscribir nuevas leyes. Curiosamente, entonces, la anarquía del sujeto proclamada por Nietzsche no implica en modo alguno el fin de nuestra responsabilidad de constituirnos como sujetos<sup>130</sup>. De la anarquía crítica del sujeto emerge una anarquía igualmente poderosa pero afirmativa del devenir, que entiende a los humanos no como seres con esencias fijas sino como seres en proceso.

Por supuesto, la implicación de esto para las instituciones estatales es bastante grave: dichas instituciones corren el riesgo de volverse completamente irrelevantes una vez que estos procesos de devenir y autotransformación superan cierto punto. Como observa astutamente Rolando Pérez, “el superhombre o supermujer son aquellos que ya no necesitan del Estado, ni de ninguna otra institución, para el

---

130 Por lo tanto, creo que Daniel Conway tiene razón al sugerir que el objetivo principal de la crítica nietzscheana no es la reforma social sino la autotransformación. Ver Conway, *Nietzsche and the Political*, 63. En este contexto, también estaría de acuerdo con la intrigante sugerencia de Richard White de que “después de proclamar la 'muerte del hombre', la filosofía continental reciente ha tendido a evitar este tema como anatema; pero a través de su explicación de lo apolíneo y lo dionisiaco, el eterno retorno, la voluntad de poder y cómo uno llega a ser lo que es, la filosofía de Nietzsche todavía ofrece una discusión muy poderosa y convincente de la soberanía individual y el yo en proceso, que es consciente de las trampas y excesos que han plagado los relatos tradicionales de la autonomía y la vida individual". (White, *Nietzsche y el Problema de la Soberanía*, 185).

caso. Son sus propios creadores de valores y como tales los primeros verdaderos an(arquistas)"<sup>131</sup>.

Hay, por supuesto, un peligro aquí. El movimiento hacia una anarquía del devenir es extraordinariamente radical, tanto política como epistemológicamente. Como todos esos movimientos, conlleva este riesgo: si toda esencia, todo ser fijo, todas las leyes de los estados y de los sujetos han de ser barridos por el torrente del devenir, ¿podemos estar seguros de que este torrente no nos llevará a ningún lugar cenagal u oscuro? ¿Podemos evitar, por ejemplo, el peligro de volvernos fascistas? Este es un verdadero peligro, especialmente si (siguiendo a Deleuze) comenzamos a sospechar que lo que le da al fascismo su aterrador poder de seducción es su capacidad para operar a un nivel casi celular: "lo que hace que el fascismo sea peligroso es su poder molecular o micropolítico, porque es un movimiento de masas: un cuerpo canceroso en lugar de un organismo totalitario"<sup>132</sup>. El verdadero horror del fascismo no surge, quizás, del hecho de que puede tomar el poder a nivel

---

131 Pérez, *On An(archy) and Schizoanalysis*, 20. Sin embargo, no estoy de acuerdo con la afirmación de Pérez de que se trata de una "an(arquía) no política" (Ibid., 17). Pérez parece cometer aquí el error común de suponer que la autotransformación personal no es un acto político. Pero a medida que las personas persiguen sus propios devenires personales, estos devenires están destinados a tener efectos macropolíticos. Transformaciones como volverse ecologista, volverse feminista o incluso volverse vegetariana comienzan como cambios personales, pero tienen implicaciones macropolíticas.

132 Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 215.

macropolítico; cualquier partido puede hacer eso. Lo que es particularmente horrible del fascismo es la forma en que penetra en los rincones y grietas más pequeños del organismo social. "Fascismo rural y fascismo de ciudad o de barrio, fascismo de izquierda y fascismo de derecha, fascismo de pareja, de familia, de escuela y de oficina: todo fascismo se define por un microagujero negro que se sostiene por sí mismo y comunica con los otros, antes de resonar en un gran agujero negro central generalizado" –Agujero negro político.

¿Es este el límite del devenir? ¿Debemos concluir que, después de todo, el devenir está delimitado por una ley, una ley visceral, preteórica, que dice simplemente: "No me entregaré al fascista que hay dentro de mí"? Tal vez. Pero no creo que esto constituya un defecto fatal del anarco–devenir. La posibilidad del fascismo no despoja al devenir de sus implicaciones anarquistas. Más bien, el microfascismo debe entenderse como el límite que define el devenir, le otorga una forma definida (aunque fluida y flexible) y evita que se disipe en un caos sin sentido político. Foucault nos recuerda que "el límite y la transgresión dependen el uno del otro por cualquier densidad de ser que posean: no podría existir un límite si fuera absolutamente infranqueable y, recíprocamente, la transgresión sería inútil si se limitara a cruzar un límite compuesto de ilusión y sombras"<sup>133</sup>. Yo diría del anarco–devenir y del

---

133 Foucault, "Prefacio a la transgresión" en *Language, Countermemory*,

microfascismo lo que Foucault ha dicho de la transgresión y del límite. Tienen una relación definida, no dialéctica, sin duda, sino en espiral. La amenaza del microfascismo es lo que motiva el devenir anarco, lo que lo hace posible y, de hecho, lo que lo completa. El devenir anarco está así enfrascado en un duelo permanente con el microfascismo, pero, irónicamente, este duelo es realmente crucial para la anarquía del devenir, porque es lo que canaliza y enfoca esa anarquía en un programa coherente de autocreación política. Al conceder la anarquía de convertirse en algo contra lo que definirse, el microfascismo toma una extraña fuerza, que de otro modo podría agotarse en una ira inútil e informe, y transforma esa fuerza en una poderosa agenda política posmoderna. Mata a tu fascista interior: este límite único y mínimo abre perspectivas incomprensiblemente vastas de devenir, porque seguramente hay mil millones de formas de cumplir esta receta. Y es una prescripción que no viene de la mente sino de las vísceras, como seguramente Nietzsche estaría encantado de observar.

Anarquía del sujeto, anarquía del devenir: Nietzsche sienta las bases de algunas de las variedades de pensamiento anarquista más singulares e innovadoras que se encuentran en la teoría política moderna. Y, sin embargo, los sospechosos habituales se apresurarían a señalar que hay elementos poderosos en el pensamiento de Nietzsche que parecen socavar esos cimientos. ¿No es El superhombre

una especie de agente que espera imprimir su voluntad en la historia humana? Y (aún más inquietante para el anarquista posmoderno) el pensamiento de Nietzsche, a pesar de toda la fuerza retórica de su impulso hacia el devenir, ¿no regresa eternamente a una profunda preocupación por el ser? En ninguna parte estos problemas gemelos se manifiestan más que en las obras de Martin Heidegger. "Debemos comprender la filosofía de Nietzsche como la metafísica de la subjetividad", declara provocativamente Heidegger<sup>134</sup>. La historia de la verdad de los seres debe captarse a través de la proyección como voluntad de poder. El acontecimiento fundamental de esa historia es, en última instancia, la transformación del ser en subjetividad", descartar su lectura de Nietzsche como reaccionaria. Un nietzscheanismo centrado en el sujeto que represa el río del devenir en un vano intento de aislar la escurridiza esencia del Ser, seguramente, dice el anarquismo posmoderno, esto no es más que un caso límite que muestra los peligros éticos y epistemológicos extremos inherentes al consenso "liberal" totalitario de los sospechosos habituales.

Sin embargo, tal despido es demasiado fácil. Jean-François Lyotard, uno de los radicales posmodernos más destacados de Francia, ha insistido persuasivamente en que "uno debe mantener ambas afirmaciones –la de la grandeza del pensamiento [de Heidegger] y la de la

---

134 Heidegger, Nietzsche, volumen 4, 147.

naturaleza objetable de [su] 'política'- sin concluir que si una es verdadera, la otra es falsa"<sup>135</sup>. Porque el pensamiento de Heidegger es genial: proporciona - respuestas útiles a muchas preguntas interpretativas sobre la filosofía de Nietzsche, y ayuda a desentrañar algunas respuestas muy interesantes a algunos de los enigmas más obstinados de la escritura de Nietzsche<sup>136</sup>. Aunque en cierto modo es controvertida y problemática, hay mucho que recomendar en la interpretación de Heidegger de Nietzsche como "el último metafísico de Occidente".

Para el anarquismo posmoderno, lo que es más valioso en la lectura de Nietzsche por parte de Heidegger es precisamente este punto: Nietzsche se encuentra en un punto de transición crucial en la historia intelectual del mundo occidental. Es a la vez el último metafísico y la entrada a la posmodernidad. Esto limita el potencial radical del pensamiento de Nietzsche en un sentido, porque significa que la filosofía de Nietzsche debe contener elementos de una metafísica muy tradicional. Sin embargo, la identidad dual única del pensamiento de Nietzsche también proporciona a ese pensamiento una versatilidad teórica multifacética que lo hace más radical, en otro

---

135 Lyotard, "Heidegger y 'los judíos'", 138.

136 Entre los más interesantes de ellos está el fascinante intento de Heidegger de leer el principio del eterno retorno de una manera que todavía permita la acción y la decisión. Véase, por ejemplo, Heidegger, *Nietzsche*, volumen 2, 57.

sentido, que cualquier filosofía anterior. Sí, la metafísica de la subjetividad persiste en los escritos de Nietzsche, y sí, esos escritos están obsesionados por el espectro del Ser. Nadie sabía esto mejor que Nietzsche. Quizá por eso decidió titular su segundo libro *Die Unzeitgemasse Betrachtungen*. Normalmente traducido como *Meditaciones inoportunas*, este título también se ha traducido con algo menos de precisión (pero quizás de manera más interesante, para nuestros propósitos actuales) como *Pensamientos fuera de temporada*. Esta es la esencia del pensamiento de Nietzsche, en la medida en que puede decirse que la tiene. Simultáneamente concluye el proyecto de la metafísica occidental y comienza a pensar pensamientos cuyo tiempo aún no ha llegado. "Conozco mi destino", declara Nietzsche en una sección de *Ecce Homo* que el comentarista sin sentido del humor podría pasar por alto simplemente porque se titula "Por qué soy un destino". "Un día mi nombre estará asociado con el recuerdo de algo tremendo: una crisis sin igual en la Tierra"<sup>137</sup>. Y Nietzsche es muy cuidadoso en enfatizar que esta es una crisis específicamente política: "es sólo a partir de mí que la Tierra conocerá la gran política"<sup>138</sup>.

No debemos permitir que la grandilocuencia juguetona de Nietzsche oscurezca el hecho de que, hasta cierto punto, tiene razón en esto. De hecho, el pensamiento de Nietzsche

---

137 Nietzsche, *Ecce Homo*, "Por qué soy un destino", sección I.

138 *Ibíd.*

marca el comienzo de la gran política. Particularmente en Francia, algunas de las mejores y más brillantes mentes del siglo XX han dedicado porciones sustanciales de sus carreras intelectuales al proyecto de articular esta nueva política radical. Deleuze y Derrida, Baudrillard y Bataille, Lyotard y Foucault han hecho todo lo posible para convertir el esbozo del anarquismo posmoderno que se encuentra en los escritos de Nietzsche en una filosofía política en toda regla. Sin embargo, para el propio Nietzsche, el anarquismo posmoderno debe seguir siendo una agenda para el futuro. Su pensamiento sigue cautivo de la tradición metafísica que completa. Debe dejar que otros articulen el significado completo de la posición política y filosófica hacia la que apuntan claramente las anarquías gemelas de la subjetividad y el devenir. Como todo el gran pensamiento radical del siglo XIX, el pensamiento de Nietzsche es utópico. Desarrolla una crítica demoledora del mundo tal como es, y sueña con un futuro mejor. Pero la construcción de ese futuro es para los que vienen.

Entonces, el pensamiento de Nietzsche, que hace estallar todas las manifestaciones del sujeto político convencional –su racionalidad, su lenguaje, sus pensamientos, sus teorías, sus estados, su economía– está en el origen de la contraidea subversiva que llamo anarquismo posmoderno. Tal anarquismo representa un uso táctico del pensamiento de Nietzsche, no (como proponen los sospechosos habituales) para apuntalar los fundamentos teóricos de la

democracia liberal que rápidamente se erosionan, sino más bien para acabar con ese remanente marchito de la política posterior a la Ilustración centrada en el sujeto, a fin de abrir un espacio para algo más interesante. El anarquismo posmoderno afirma que los problemas que enfrentamos hoy no son el resultado de fallas en nuestras estructuras políticas que puedan aliviarse mediante reformas o mediante la toma del poder estatal. Más bien, el problema radica en las estructuras mismas y en las epistemologías que sustentan esas estructuras. La anarquía del tema de Nietzsche deja bastante claro que nuestra cultura tiene la culpa del lamentable estado de cosas en el que nos encontramos. Tras este veredicto de culpabilidad, la cultura política moderna en general y la cultura política liberal en particular pueden esperar recibir una sentencia de muerte. Los liberales advierten que así se encuentra la locura. Decimos: no podemos saber qué puede haber más abajo en este río del devenir. Pero al menos sabemos que será radicalmente diferente a la desastrosa situación política en la que nos encontramos actualmente.

Quizás el mayor atractivo del anarquismo nietzscheano posmoderno radique en el hecho de que corre poco riesgo de caer en las trampas teóricas y políticas a las que se enfrentan todas las revoluciones meramente modernas. El marxismo y el anarquismo del siglo XIX criticaron el capital, los valores burgueses y el estado liberal, pero lo hicieron utilizando el lenguaje, los términos y las herramientas

teóricas del mismo orden burgués que buscaban socavar. Lenin y Mao trataron de remodelar el Estado en algo que pudiera sancionar la libertad política y económica genuina, pero conservaron tantas de las viejas formas que terminaron reproduciendo las viejas variedades de represión y explotación. "El problema de los revolucionarios de hoy", como argumenta Deleuze,

es unirse en el propósito de una lucha particular sin caer en la organización despótica y burocrática del partido o del aparato estatal. Buscamos una especie de máquina de guerra que no recree un aparato estatal, una unidad nómada relacionada con el exterior que no resucite una unidad despótica interna. Tal vez esto sea lo más profundo del pensamiento de Nietzsche y marque el alcance de su ruptura con la filosofía, al menos en la medida en que se manifiesta en el aforismo: hizo del pensamiento una máquina de guerra –un ariete– una fuerza nómada<sup>139</sup>.

Como siempre, es el efecto performativo del pensamiento de Nietzsche, más que su contenido explícito, lo que nos preocupa. Y un efecto crucial de su pensamiento es que elimina la filosofía de los horizontes del Estado. Este es un evento que no tiene precedentes en la historia del

---

139 Deleuze, "Pensamiento nómada" en *The New Nietzsche*, ed. David B. Allison, 149.

pensamiento occidental. Y es un evento cuyas ramificaciones se seguirán sintiendo durante algún tiempo. Así como la noticia de la muerte de Dios tarda mucho en llegar a nosotros, también lo hace la noticia de la muerte del Estado. Pero la noticia de estas muertes se acerca inexorablemente. Porque ningún Dios ni ningún estado puede esperar sobrevivir a un compromiso total con ese pensamiento que detona todas las identidades humanas fijas y revela como meros fantasmas de la conciencia toda política, economía y cultura fijas.

## II. UN PENSAMIENTO FUERA DEL ESTADO: FOUCAULT

La reciente traducción de los dos primeros volúmenes de las *Obras esenciales* de Foucault le ha dado al mundo de habla inglesa una nueva e importante perspectiva sobre las implicaciones políticas del pensamiento foucaultiano. Entre estos volúmenes se incluye, por ejemplo, una entrevista realizada poco antes de la muerte de Foucault, en la que éste remarcaba que "había estado situado en la mayoría de las plazas del damero político, una tras otra y a veces simultáneamente: como anarquista, izquierdista ostentoso o disfrazado marxista, nihilista, antimarxista explícito o secreto, tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal, etc.... Ninguna de estas descripciones es importante por sí misma; tomadas juntas, por otro lado, significan algo. Y debo admitir que me gusta bastante lo que significan"<sup>140</sup>.

---

140 Foucault, *Ethics, Subjectivity, and Truth*, 115.

¿Cuál es, entonces, el significado de esta desconcertante confusión en cuanto a las consecuencias políticas de la filosofía de Foucault? ¿Es posible articular una posición política viable y coherente sobre la base del pensamiento de Foucault?, y si es así, ¿cómo sería esa posición?

Al igual que con Nietzsche, una serie de críticos liberales se han esforzado por descartar o reducir la importancia política de la obra de Foucault. Una vez más, Richard Rorty es típico en ese sentido. En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty admite que la obra de Foucault es valiosa en la medida en que revela las restricciones que las sociedades liberales imponen a sus miembros; sin embargo, Rorty desarrolla un "desacuerdo con Foucault", al afirmar que la "disminución del dolor" de la que disfrutaban las sociedades liberales es suficiente para compensar estas limitaciones<sup>141</sup>. De manera bastante provocativa, Rorty afirma que el pensamiento social y político occidental puede no necesitar realmente el tipo de revolución conceptual hacia la que, como argumentaré más adelante, parece apuntar el pensamiento de Foucault. Aquí deseo desarrollar un desacuerdo con Rorty. Aunque estoy de acuerdo con él en que el liberalismo del siglo XIX representa un cuerpo de trabajo impresionante e históricamente importante, no estoy de acuerdo con su afirmación de que la filosofía política de John Stuart Mill represente esencialmente la última palabra del pensamiento político

---

141 Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 63.

occidental<sup>142</sup>. Hay una cierta arrogancia detrás de la afirmación de que el liberalismo es un cuerpo de teoría epistemológicamente tan completo que nunca se requerirá una nueva teoría una vez que el punto de vista liberal se haya articulado por completo. Irónicamente (y este es quizás un elemento del "ironismo" liberal de Rorty), tal afirmación es similar en alcance y estructura a las afirmaciones marxistas sobre el "fin de la historia", aunque Rorty presumiblemente no desearía otorgar al materialismo dialéctico el mismo tipo de prioridad teológica que reserva al liberalismo. La afirmación de Rorty de que nuestra sociedad civil debería estructurarse estrictamente en torno a ideas políticas que ahora tienen más de un siglo de antigüedad también me parece una posición peligrosamente ahistórica. El hecho de que Rorty privilegie el liberalismo del siglo XIX excluye y silencia el vasto cuerpo de pensamiento político que, de hecho, se ha desarrollado después (y con frecuencia en contra) de la posición liberal. En particular, por supuesto, la extrema prioridad que Rorty otorga al liberalismo impone un silencio inquietante sobre el pensamiento radical.

La lectura que hace Rorty de Foucault se ve perturbada por dos compromisos liberales preteóricos relacionados. El primero es un compromiso con la idea del consenso. Rorty insiste en que un consenso entre los liberales es una base

---

142 Ibid.

suficientemente buena para la sociedad<sup>143</sup>. Sin embargo, muchas feministas posmodernas encontrarían que esto es una afirmación extremadamente peligrosa. Judith Butler argumenta que “primero hay que cuestionar las relaciones de poder que condicionan y limitan las posibilidades dialógicas. De lo contrario, el modelo del diálogo corre el riesgo de recaer en un modelo liberal que supone que los agentes hablantes ocupan posiciones iguales de poder y hablan con los mismos presupuestos sobre lo que hablan”. constituye 'acuerdo' y 'unidad' y, de hecho, que esos son los objetivos a buscar”<sup>144</sup>. En resumen, Butler sugiere que el modelo liberal de discurso que Rorty defiende es aquel que otorga una prioridad implícita e invisible a quienes ocupan la posición del sujeto masculino hablante. En una línea similar, Rosi Braidotti ha argumentado que “no puede haber cambio social sin la construcción de nuevos tipos de sujetos deseantes moleculares, nómadas y múltiples. Hay que empezar por dejar espacios abiertos de experimentación, de búsqueda, de transición, de devenir. Este no es un llamado al pluralismo fácil, sino más bien un llamado apasionado al reconocimiento de la necesidad de respetar la multiplicidad y encontrar formas de acción que reflejen la complejidad, sin ahogarse en ella<sup>145</sup>. La multiplicidad posmoderna es un principio social y epistemológico

---

143 Ibid., 64.

144 Butler, *Gender Trouble* (El género en disputa, 20).

145 Braidotti, *Nomadic Subjects*, 171.

bastante diferente del pluralismo liberal de Rorty. Para las feministas posmodernas como Butler y Braidotti, un marco de consenso liberal ciertamente no es la base para una epistemología adecuada; el problema del consenso es, más bien, precisamente el lugar donde se dan la disputa y la contestación. Y Foucault expresa preocupaciones similares. Para Foucault (y Rorty lo cita en este contexto) "el problema es, precisamente, decidir si es realmente adecuado colocarse dentro de un 'nosotros' para afirmar los principios que se reconocen y los valores que se aceptan; o si no es, más bien, necesario hacer posible la futura formación de un "nosotros" elaborando la pregunta"<sup>146</sup>. Me parece que esto va directo al corazón del debate sobre la política posmoderna. El liberal posmoderno (Rorty) privilegia el acuerdo, la comunidad y los valores compartidos por encima de la diversidad y la diferencia. Un foucaultiano, en cambio, creería que es mucho más importante mantener un espacio para el inconformismo, la transgresión, el disenso y la diferencia: en definitiva, querría proteger y defender a un Otro que podría ser fácilmente eclipsado por la totalización del discurso liberal. Sin duda, el énfasis de Foucault en la diversidad no excluye la posibilidad de que ella pueda ubicarse dentro de un "nosotros", pero debe tener cuidado de hacerlo solo de manera táctica y provisional. En resumen, es perfectamente posible para un foucaultiano ocupar lo que describí anteriormente como los bienes

---

146 Foucault, citado por Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, 64.

comunes posmodernos. El peligro surge cuando personas como Rorty intentan imaginar un bien común que incluirá a todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Tal movimiento es extremadamente problemático, porque los bienes comunes liberales universales de Rorty se basan necesariamente en un compromiso con ciertas categorías conceptuales del liberalismo, como la esfera pública. Estas categorías no resuenan necesariamente a todos los miembros de la comunidad que Rorty desea construir; en particular, por supuesto, los radicales a menudo ven tales categorías con escepticismo extremo. Irónicamente, entonces, parece que el mismo acto de intentar generar un consenso universal puede ser excluyente por su propia naturaleza. Al insistir en que ha identificado el "nosotros" adecuado al que todos deberían pertenecer, Rorty excluye la posibilidad de un debate futuro; para Foucault, este es un precio demasiado alto a pagar.

El segundo compromiso bajo el cual trabajan los liberales posmodernos es, por supuesto, con las instituciones de la sociedad liberal misma. Richard Bernstein desarrolla una crítica bastante elocuente de este aspecto del pensamiento de Rorty: "Hay fuerzas y tendencias en juego (p. ej., conflictos de clases, división social, patriarcado, racismo) que son compatibles con las prácticas políticas liberales pero, sin embargo, fomentan una desigualdad real y limitan la libertad política efectiva. Como mínimo, la 'defensa' de la democracia liberal por parte de Rorty requiere que muestre

la falsedad o el engaño de las afirmaciones de los críticos radicales del liberalismo. Pero Rorty no argumenta su caso, simplemente lo afirma"<sup>147</sup>. El compromiso preteórico de Rorty con las instituciones políticas del liberalismo también lo lleva a distorsionar el significado del pensamiento de Foucault en algunas desafortunadas formas. Por ejemplo, Rorty reconoce la validez filosófica del antiplatonismo de Foucault, pero se niega a admitir que esta filosofía podría implicar que hay algo mal con las sociedades liberales, o con las "redes de poder" que caracterizan a tales sociedades<sup>148</sup>. Siguiendo a Jacques Derrida, sin embargo, diría que el logos que comienza con Platón representa los fundamentos teóricos y semióticos de todos los sistemas formalmente racionales, incluidos los liberales. Como señala Derrida, "la posibilidad de capitalización y de organización político-administrativa había pasado siempre por manos de escribas que fijaban los términos de muchas guerras y cuya función era siempre irreductible, cualesquiera que fueran las partes contendientes"<sup>149</sup>. Las instituciones económicas, políticas y burocráticas de las que tanto dependen las sociedades liberales modernas están en manos de cierto tipo de escritura y cierto tipo de razonamiento que, como argumenta persuasivamente Derrida, se origina en el pensamiento platónico. Si Rorty acepta la crítica del

---

147 Bernstein, *The New Constellation*, 246.

148 Rorty, "Foucault/Dewey/Nietzsche," 7.

149 Derrida, *Of Grammatology*, 92-93.

platonismo, debe estar preparado para la posibilidad de que esta crítica socave las condiciones previas lingüísticas y epistemológicas de la propia sociedad liberal.

Un elemento final que falta en la lectura liberal de Foucault de Rorty es una descripción adecuada del método genealógico de Foucault. Rorty intenta aferrarse a lo que considera valioso en la obra de Foucault (le gusta la crítica de Foucault a la epistemología cartesiana), mientras rechaza las implicaciones políticas de la genealogía foucaultiana. El problema aquí es que estos hilos del pensamiento foucaultiano no pueden separarse tan fácilmente. Una genealogía nietzscheana fuertemente politizada es el núcleo mismo del método de Foucault. Es este método el que motiva su trabajo empírico y sus críticas epistemológicas; de hecho, es su método genealógico el que hace posible estas cosas. Por lo tanto, es difícil para Rorty aceptar como valiosos los resultados de la genealogía foucaultiana y, al mismo tiempo, rechazar las consecuencias políticas del método genealógico mismo. El "por-el-propósito-de-que" de la genealogía es la resistencia, como ha señalado correctamente Todd May<sup>150</sup>. Por lo tanto, Foucault puede leerse razonablemente como un "nietzscheano de izquierda", cuyas genealogías desafían la dominación de un tipo particular de política<sup>151</sup>. No necesito

---

150 May, *Between Genealogy and Epistemology*, 114.

151 Véase Dumm, *Foucault and the Politics of Freedom*, 9 y Connolly, *Political Theory and Modernity*, 189.

añadir que el tipo de teoría política cuyo dominio cuestionan es el de los liberales como Rorty.

Al participar en una celebración incondicional de nuestro presente, Rorty está produciendo precisamente el tipo de discurso que la genealogía foucaultiana (y también nietzscheana) pretende combatir. Rorty comienza suponiendo que nuestras sociedades liberales modernas son, en cierto sentido, mejores que las anteriores. Por supuesto, esto plantea de inmediato una pregunta inquietante: ¿a qué estándares o criterios universales puede esperar Rorty apelar cuando intenta fundamentar tales afirmaciones?

El objetivo de la genealogía, tanto en Foucault como en Nietzsche, es precisamente mostrar cuán diferente es nuestra cultura de las que vinieron antes, y mostrar que nuestro mundo no es el de ellos. Afirmar que nuestro mundo es mejor que el de ellos es tan escandaloso como afirmar que la economía política capitalista es mejor que el mercantilismo, o que la oxidación es mejor que el flogisto<sup>152</sup>. Estas cosas provienen de mundos epistemológicos diferentes y no permiten comparaciones tan fáciles. La motivación que subyace en el trabajo genealógico de Foucault es precisamente el deseo del

---

152 La teoría del flogisto, es sobre una sustancia hipotética que representa la inflamabilidad, es una teoría científica obsoleta según la cual toda sustancia susceptible de sufrir combustión contiene flogisto, y el proceso de combustión consiste básicamente en la pérdida de dicha sustancia

historiador de subvertir una fe ingenua y presentista en nuestra propia superioridad.

En contra de Rorty, deseo defender la legitimidad y la importancia de una trayectoria anarquista posmoderna que, creo, se encuentra dentro de la obra de Foucault. Por supuesto, llamar a Foucault posmoderno o anarquista sería encontrar la misma risa nietzscheana que uno recibiría por llamarlo marxista o tecnócrata gaullista; etiquetarlo (¿difamarlo?) como posmoderno y anarquista es seguramente una obscenidad teórica. Creo, sin embargo, que hay motivos suficientes para referirse a su pensamiento como una variedad de anarquismo posmoderno. Permítanme comenzar con el término posmoderno. Ciertamente, Foucault rechaza esta etiqueta para su trabajo; incluso se sabe que afirma que no entiende qué tipo de problemas comparten las personas que llamamos posmodernas<sup>153</sup>. Y, sin embargo, debemos reconocer, a pesar de las afirmaciones contrarias del autor, que Foucault comparte algunas posiciones filosóficas fundamentales con un grupo de pensadores a los que se hace referencia cada vez con mayor frecuencia como posmodernos. Los pensadores en cuestión incluyen a Barthes, Baudrillard, Lyotard, Derrida y Deleuze; Las posiciones en cuestión incluyen una incredulidad hacia las metanarrativas, una hostilidad hacia las tendencias colonizadoras de la posición

---

153 Foucault, citado en Raulet, "Structuralism and Post-Structuralism", 205.

del sujeto autónomo de la Ilustración, una poderosa crítica de la semiótica racionalista y (más importante para nuestro propósito aquí) un fuerte interés en articular un nuevo tipo de política radical, que no quede atrapada en los callejones dialécticos sin salida del marxismo.

Llamo al pensamiento de Foucault posmoderno en este sentido, dejando de lado como teóricamente poco interesante cualquier pregunta acerca de dónde podría haberse posicionado el difunto Michel con respecto a la modernidad y la posmodernidad. Pasemos ahora a la cuestión del anarquismo. Una vez más, no me interesa saber si Michel Foucault era anarquista; me interesan las trayectorias políticas por las que puede guiarnos su pensamiento. Asimismo, debemos reconocer que, si bien su pensamiento contiene importantes y profundas implicaciones anarquistas, ese pensamiento nunca podría permitirse ser explícitamente anarquista. Esto se debe a que (como argumentaré más adelante) el tipo de anarquismo implícito en el pensamiento de Foucault –el anarquismo posmoderno– se niega categóricamente a convertirse en una teoría totalizadora. Para el pensamiento de Foucault sería imposible anunciar "soy anarquista", ya que una formulación tan totalizadora cerraría inmediatamente las posibilidades de un discurso anarquista continuo, abierto y fluido. Irónicamente, el pensamiento que apunta al anarquismo posmoderno solo puede hacerlo indirectamente y con mucha cautela.

El anarquismo posmoderno de Foucault es, pues, muy diferente del anarquismo meramente moderno de Bakunin o Kropotkin. Este es un nuevo anarquismo, y uno que opera a un nivel teórico mucho más alto. La crítica de Foucault incluye, pero no comienza con, el Estado. En cambio, siguiendo a Nietzsche, Foucault comienza con el sujeto humanista que ha dominado todo el discurso posterior a la Ilustración en Occidente.

Foucault nos muestra que, si bien este sujeto ha pretendido constantemente ser el agente autorizador de una liberación profunda, su discurso ha creado técnicas disciplinarias que son una afrenta a la libertad. Y Foucault va más allá, criticando el racionalismo inherente a este discurso, mostrándonos que el lenguaje de la razón empleado por el sujeto humanista es también inquietantemente estatista.

Contra este orden discursivo humanista, Foucault nos ofrece dos poderosas armas: la micropolítica y la genealogía. La micropolítica de Foucault se basa en su observación de que el poder no opera, como mucha gente cree, de arriba hacia abajo. Más bien, el poder es capilar: está en todas partes y fluye a través de todas las relaciones sociales. Lo que es más importante para el anarquista posmoderno, esto significa que todos tienen poder: no solo los opresores, sino también aquellos que sufren bajo la opresión. Donde hay poder siempre hay resistencia; esto se

debe a que, como dice acertadamente Gilles Deleuze, el poder para Foucault "pasa por las manos de los dominados no menos que por las manos de los dominadores (ya que pasa por todas las fuerzas relacionadas). Profundo nietzscheanismo"<sup>154</sup>.

El uso de Foucault de Nietzsche se encuentra, pues, en la teoría micropolítica del poder, pero la influencia de Nietzsche también es evidente en el método genealógico de Foucault. Foucault usa la genealogía nietzscheana para perturbar y fragmentar algunas "verdades" que están, en todo caso, aún más profundamente arraigadas en nuestra cultura intelectual moderna que los valores cristianos hacia los que Nietzsche era tan hostil. Foucault desarrolla una genealogía del yo moderno, examinando (particularmente en *Vigilar y castigar* y *La historia de la sexualidad*) las prácticas y técnicas mediante las cuales somos construidos como individuos.

Al igual que Nietzsche, Foucault aplica la genealogía para mostrar que las cosas podrían ser de otro modo. De hecho, uno podría sospechar que la genealogía tiene un cierto aspecto performativo: tal vez cuando demostramos la posibilidad de un orden diferente, ya hemos efectuado algún tipo de cambio en el orden actual de las cosas. La genealogía subvierte el sujeto autónomo de la Ilustración y sus prácticas lingüísticas; abre así un espacio discursivo en

---

154 Deleuze, Foucault, 71.

el que es posible un nuevo pensamiento. Foucault llama a esto el pensamiento del afuera. Por su antiestatismo, su crítica de la "gubernamentalidad", su antihumanismo y su asalto al racionalismo, yo lo llamo anarquismo posmoderno.

## **Logos y Nomos** <sup>155</sup>

Antes de pasar a una exploración más detallada del

---

155 Logos (en griego λόγος -lógos- ) es una palabra que tiene varios matices de significado: Logos es la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada. Puede traducirse de distintas formas: habla, palabra, razonamiento, argumentación, discurso o instrucción. También puede ser entendido como: "inteligencia", "pensamiento", "sentido". Logos: palabra, pensamiento, razón, ley. Término que inicialmente designaba la ley universal, la base del mundo, su orden y armonía. Uno de los principales conceptos de la filosofía griega. Heráclito habla del logos como de la ley y el orden: todo se realiza según el logos, que es eterno, universal y necesario. Para los filósofos y pensadores modernos como Hegel, el logos se refiere a una abstracción racional, es decir, al razonamiento, pensamiento o concepto absoluto.

En sociología, el nomos (del griego νόμος) se refiere a los códigos provisionales (hábitos o costumbres) de la conducta social y política, socialmente construida e históricamente (incluso geográficamente) específica. El término deriva del griego νόμος, y se refiere, no solo a las leyes explícitas, sino para todas las reglas normales y formas que la gente da por sentado en su día a día. El nomos es sinónimo de orden, válida y obligatoria para aquellos que caen bajo su jurisdicción; por lo que es una construcción social con dimensiones éticas. Es una creencia, opinión o punto de vista que es una invención humana.

anarquismo posmoderno de Foucault, me gustaría examinar algunos de los orígenes teóricos de ese anarquismo y considerar algunas de las formas en que el anarquismo foucaultiano difiere de las variedades anteriores de pensamiento anarquista. Tomo como paradigma de la posición anarquista del siglo XIX la filosofía del anarquista ruso Michael Bakunin, particularmente tal como se desarrolla en *Estatismo y anarquía*. Este trabajo resume la mayoría de los principales preceptos y problemas de lo que llamo anarquismo clásico u ortodoxo. Al igual que el marxismo del siglo XIX, el anarquismo de Bakunin intenta provocar una revolución social y política dramática para realizar una visión utópica de la emancipación humana total. También como el marxismo con el que fue contemporáneo, el anarquismo de Bakunin se basa en gran medida en un análisis del poder de clase. El principal objetivo crítico de Bakunin es el Estado del siglo XIX, que él entiende como el órgano político de las clases dominantes. Aquí uno puede recordar el famoso dicho de Marx de que "el ejecutivo del Estado moderno no es más que un comité para manejar los asuntos comunes de toda la burguesía"<sup>156</sup>. Sin embargo, el análisis de clase de Bakunin difiere del marxista en al menos un aspecto crucial. Bakunin no privilegia a la burguesía como clase modernizadora, ni al proletariado como clase revolucionaria. Para Bakunin, el Estado más poderoso y más peligroso no es un estado

---

156 Marx y Engels, "Manifiesto del Partido Comunista".

parlamentario burgués bien establecido como el de Inglaterra.

Es el estado alemán, donde la aristocracia Junker conservadora se ha aliado con la burguesía alemana emergente para producir un Estado que, bajo Bismarck, alcanza nuevas cotas de reacción.

Alemania en su forma actual, unificada por la brillante y patriótica duplicidad del príncipe Bismarck, se basa... en el patriotismo de sus leales súbditos; una ambición nacional sin límites que se remonta a la historia antigua; y el culto igualmente ilimitado a la autoridad, y la obediencia a ella, por los cuales la nobleza alemana, la burguesía alemana, la burocracia alemana, la Iglesia alemana, todo el gremio de eruditos alemanes y, a menudo, ¡ay!, bajo su influencia combinada, la burguesía alemana y la gente, también, se ha distinguido hasta el día de hoy. Alemania, digo, orgullosa del poder despótico-constitucional de su autócrata y soberano, representa y encarna uno de los dos polos del desarrollo social y político contemporáneo: el polo del estatismo, el Estado, la reacción<sup>157</sup>.

En opinión de Bakunin, los eruditos alemanes conservadores engañan a los campesinos y trabajadores alemanes para que acepten una alianza igualmente

---

157 Bakunin, *Statism and Anarchy*, 9.

conservadora entre "hierro y centeno", y así la falsa conciencia queda institucionalizada.

Un anarquista como Bakunin encuentra que el análisis de clase marxista es inaplicable a las partes menos desarrolladas industrialmente del mundo del siglo XIX, incluida en particular la Europa del Este. Bakunin identifica tanto a los campesinos como a los trabajadores industriales como posibles clases revolucionarias y acusa a los marxistas de abandonar a los primeros a la dominación potencial de los segundos. "Si el proletariado va a ser la clase dominante, cabe preguntarse, entonces, ¿a quién dominará? Tiene que haber otro proletariado más abajo que estará sujeto a esta nueva regla, este nuevo Estado. Podría ser la chusma campesina, por ejemplo, que como sabemos, no goza del favor de los marxistas"<sup>158</sup>.

Con una precisión bastante extraña, Bakunin anticipa así los problemas sociales y políticos de la futura Unión Soviética.

Y la crítica de Bakunin al marxismo se basa no sólo en el conocimiento de los problemas del análisis de clase marxista; Bakunin entiende que el marxismo adolece también de problemas metodológicos. En particular, Bakunin contrasta una revolución social anarquista con la revolución abstracta de los metafísicos hegelianos, los

---

158 Ibid., 177.

positivistas, "y en general todos los adoradores actuales de la diosa ciencia"<sup>159</sup>.

Es aquí donde Bakunin nos proporciona, quizás sin darse cuenta, un punto de partida para el anarquismo posmoderno. Ya en el siglo XIX, Bakunin estaba articulando algo que se volvería cada vez más común en el pensamiento del siglo XX: a saber, una interpretación radicalmente escéptica del pensamiento científico moderno. La ciencia, para Bakunin, estaba empañada por un estatismo peligroso e inquietante. "¿Cuál es ahora la base de toda la influencia ejercida por los Estados?" exige Bakunin. "Es la ciencia. Sí, la ciencia. La ciencia del gobierno, la ciencia de la administración y la ciencia financiera; la ciencia de desplumar a las personas sin que se quejen demasiado y, cuando comienzan a quejarse, la ciencia de imponer el silencio, la paciencia", y la obediencia mediante la organización científica de la violencia"<sup>160</sup>. Foucault generalizaría más tarde la crítica de Bakunin hablando en contra de las "ciencias del hombre" en su totalidad. Y entonces, parecería que el anarquismo posmoderno es una trayectoria política y filosófica que comienza en el siglo XIX, aunque, por supuesto, un foucaultiano se apresuraría a señalar que el anarquismo clásico de Bakunin y Kropotkin siempre debe permanecer atrapado dentro de una teoría fundamentalmente racionalista, la episteme del siglo XIX. La

---

159 Ibid., 133.

160 Bakunin, "All-Round Education" in *The Basic Bakunin*, 114.

crítica anarquista de la ciencia del siglo XIX, entonces, tiene un estatus similar al del anarquismo que (como argumenté en el capítulo 1) puede derivarse del pensamiento de Nietzsche. En cada caso estamos tratando con un pensamiento que representa un comienzo u origen radical, pero que no puede ser consciente de todas sus implicaciones o consecuencias eventuales. El asalto de Bakunin al pensamiento científico es, por lo tanto, necesariamente limitado en su alcance. Bakunin no rechaza la ciencia en su totalidad; más bien rechaza ciertos tipos de pensamiento científico, especialmente aquellos que parecen mantener una complicidad con el pensamiento estatista. Así llama a "la rebelión de la vida contra la ciencia, o más bien contra el gobierno de la ciencia, no para destruir la ciencia –eso sería una alta traición a la humanidad– sino para devolverla a su lugar para que nunca más pueda abandonarlo"<sup>161</sup>. La ciencia, entonces, podría ser aceptable para Bakunin, pero sólo si renuncia a sus pretensiones políticas y se niega a verse a sí misma como un sistema de pensamiento que podría gobernar la sociedad.

El anarquismo posmoderno amplía considerablemente la crítica anarquista clásica del pensamiento científico, particularmente al expandir esa crítica (como lo hace Baudrillard) para incluir la semiótica racionalista que forma la base de la ciencia moderna. Sin embargo, al igual que su predecesor clásico, el anarquismo posmoderno no

---

161 Bakunin, *God and the State*, 59.

necesariamente abandona por completo la categoría de pensamiento científico, sino que busca aislar y oponerse a aquellas formas de pensamiento científico que contribuyen de alguna manera a la opresión política. Aquí podemos volver al trabajo de Gilles Deleuze para identificar una distinción importante entre la "ciencia real" y la "ciencia nómada". Para Deleuze, la ciencia real implica la búsqueda de leyes y la extracción de constantes, mientras que, para la ciencia nómada, "no se trata exactamente de extraer constantes de variables sino de colocar las variables mismas en un estado de variación continua"<sup>162</sup>. La ciencia nómada fluida y flexible de Deleuze tiene mucho en común con el concepto posmoderno de escritura desarrollado por Roland Barthes. Para Barthes, escribir "libera lo que puede llamarse una actividad anti-teológica, una actividad que es verdaderamente revolucionaria ya que negarse a fijar el sentido es, al final, rechazar a Dios y sus hipóstasis: la razón, la ciencia, la ley"<sup>163</sup>. La ciencia nómada, entonces, es un tipo de pensamiento que puede (con suerte) resistir la tentación de convertirse en un discurso colonizador y totalitario. La ciencia real, por otro lado, es el tipo de pensamiento que permite y autoriza el poder estatal. Lo hace autorizando la búsqueda de leyes científicas invariables; esto es muy similar a la búsqueda de leyes absolutas en el ámbito de los asuntos humanos. De manera similar, el intento de "extraer

---

162 Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 369.

163 Barthes, *Image, Music, Text*, 147.

constantes" es paralelo al intento de crear un orden social y político constante y, por lo tanto, estático. La ciencia real es el tipo de pensamiento científico que despertó la ira de Bakunin en el siglo XIX y que inspira las críticas de los posmodernistas del siglo XX. Es un tipo de ciencia que, lamentablemente, cuenta entre sus adeptos a Marx y sus seguidores, ya que nadie persigue con más ardor que los marxistas la búsqueda de la ley histórica universal, y nada es más estático que la utopía socialista que supuestamente nos espera al final de la historia.

Jean-François Lyotard ha argumentado persuasivamente que lo posmoderno debe verse como parte de lo moderno<sup>164</sup>. De manera similar, el anarquismo posmoderno es, en cierto sentido, la continuación del proyecto de Bakunin. Pero también hay distinciones vitales entre estos dos proyectos. En primer lugar, la obra de Bakunin no elude por completo la metafísica racionalista que critica con tanta fuerza y razón; en este sentido, el pensamiento de Bakunin sigue siendo, lamentablemente, una variedad de ciencia real. El pensamiento de Bakunin se basa demasiado en la oposición binaria. "O el mundo educado burgués debe someter y esclavizar la fuerza elemental del pueblo rebelde para obligar a las masas trabajadoras a trabajar como antes por la fuerza de la bayoneta, el knull o la vara... o los trabajadores finalmente se desharán de sus odiados yugos centenarios y erradicarán la explotación burguesa y la

---

164 Lyotard, *Postmodern Condition*, 79.

civilización burguesa que se basa en ella”<sup>165</sup>. Hay varios problemas con este tipo de lógica de uno u otro. El primero y más obvio, la situación política y social actual es casi siempre más compleja de lo que permitiría un análisis basado en una simple oposición binaria. Mientras Bakunin denunciaba a Alemania como el Estado más reaccionario de Europa, Bismarck había comenzado a desarrollar los programas sociales que eventualmente servirían como modelo para los estados de bienestar del siglo XX. Independientemente de lo que podamos pensar de tales estados, debemos reconocer que las masas trabajadoras en estos estados no están precisamente esclavizadas a la fuerza de la bayoneta, ni han erradicado la civilización burguesa.

En un nivel más teórico, debemos reconocer la posibilidad de que la propia lógica binaria pueda estar profundamente implicada en el estatismo. Deleuze habla de un "aparato de Estado que procede por un Uno-Dos, distribuye distinciones binarias y forma un medio de interioridad. Es una doble articulación que hace del aparato de Estado un estrato"<sup>166</sup>. Si el anarquismo ha de evitar el mortal peligro de reinscribir el mismo poder estatal que busca derrocar, no puede continuar desarrollando sus críticas en términos de tales oposiciones binarias. Esto es especialmente crucial porque, como señala Deleuze, tal lógica binaria estatista

---

165 Bakunin, *Statism and Anarchy*, 20.

166 Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus* (Mil planicies, 352).

implica un tipo particular de espacio político y teórico, un espacio "estriado". La cuestión del Estado es, en un sentido importante, una cuestión espacial. Literalmente es una cuestión de límites físicos y territorios; del movimiento de tropas, sin duda, pero más allá de eso, también es una cuestión de lo que Foucault llamaría un espacio epistemológico. El Estado sigue siendo una de las figuras políticas dominantes del mundo moderno, en gran parte porque el pensamiento estatista es capaz de trazar un espacio político en el que todo pensamiento apunta hacia el Estado mismo. Esta es la trampa en la que caen los anarquistas ortodoxos como Bakunin. La crítica de Bakunin se basa en concepciones tanto del espacio físico como teórico que son, en el modelo deleuziano, implícitamente estatistas. *Estatismo y anarquía* está dominado por una geografía política muy convencional: Bakunin analiza el Estado alemán, el Estado francés y el Estado ruso, tratando cada ejemplo nacional como un caso único que debe analizarse por separado. Y Bakunin también ocupa un espacio teórico bastante tradicional. Su análisis está dominado por un análisis de clase estándar del siglo XIX; su visión de la praxis exige la organización de las clases bajas en un movimiento político cada vez más consciente de sí mismo, y así sucesivamente. Bakunin libra todas sus batallas en el terreno teórico del Estado mismo; por lo tanto, no puede esperar ganar.

Frente a un espacio estatista "estriado", Deleuze teoriza

un espacio "suave", un espacio nómada o nomos. "Hay una oposición entre el logos y el nomos, la ley y el nomos"<sup>167</sup>. Logos, que se refiere tanto a la Razón como a la Palabra, encarna el intento ambicioso y aterrador de combinar estos dos principios en un discurso racionalista casi imparable. Deleuze entiende el logos como el punto de conjunción entre cierto tipo de pensamiento (ciencia real), cierto tipo de política (La Ley, el orden político de todos los estados modernos), y también cierto tipo de espacio (estriado). El proyecto de Deleuze se acerca bastante, en cierto modo, al de Jacques Derrida, quien ambiciosamente teoriza la historia de la filosofía occidental desde Platón hasta Hegel como el dominio del logos sobre la escritura: "en un sentido original y no 'relativista', el logocentrismo es una metafísica etnocéntrica. Está relacionado con la historia de Occidente"<sup>168</sup>. Para Deleuze como para Derrida, la historia del logos es la historia de una vasta opresión. Esto no significa, por supuesto, que ni Deleuze ni Derrida avalen el abandono completo de la lógica o de la razón, pues hacerlo equivaldría a renunciar al pensamiento crítico y a la filosofía misma, sino que la crítica del logos debe entenderse como

---

167 Ibid., 369. Aquí y en el resto de este capítulo, uso *nomos* en el sentido deleuziano. Sin embargo, debo señalar brevemente que el uso que hace Deleuze de este término representa una inversión radical de su significado original: la ley.

168 Derrida, *Of Grammatology*, 79. Para la periodización y cronología del logos de Derrida, véase Derrida, *Of Grammatology*, 97 ff. También hay algunos paralelismos interesantes entre la crítica del logos de Derrida y la de Marcuse; véase, por ejemplo, Marcuse, *Eros and Civilization*, III ff.

un ataque a ese particular tipo de racionalismo que se presenta como eterno e inmutable, como universalmente válido y objetivamente verdadero. Esta crítica debe reservar y conservar un espacio para un tipo de razón crítica: la *deconstrucción* de Derrida, o el *pensamiento nómada* de Deleuze. Una racionalidad posmoderna reconfigurada de este tipo intenta evitar el aspecto totalizador de la razón logocéntrica, negándose a reclamar para sí el manto de la verdad absoluta. Tal razón posmoderna, nómada, insiste en su derecho a permanecer perpetuamente fluida, maleable y provisional. Utiliza tácticas de guerrilla contra la estrategia de "guerra total" del logos.

El nomos, entonces, se sitúa fuera del logos de manera profunda. El nomos es, quizás, una versión de lo que imagina Derrida cuando realiza una breve genealogía de la escritura lineal y las concepciones espaciales que la acompañan: “el modelo enigmático de la línea es, pues, lo mismo que la filosofía no pudo ver cuando tenía los ojos enfocados hacia el interior de su propia historia. Esta noche comienza a aclararse un poco en el momento en que la linealidad –que no es pérdida ni ausencia sino represión del pensamiento simbólico pluridimensional– afloja su opresión”<sup>169</sup>. el regreso de un pensamiento y un espacio que puede ser multidimensional en lugar de opresivamente lineal es también imaginar un espacio político profundamente radical. Este punto ha sido enfatizado, por

---

169 Ibid., 86.

ejemplo, por feministas francesas como Luce Irigaray. Irigaray argumenta que “necesitamos proceder de tal manera que la lectura lineal ya no sea posible: es decir, se debe tener en cuenta el impacto retroactivo del final de cada palabra, enunciado u oración sobre su comienzo para deshacer el poder de su efecto teleológico, incluida su acción diferida”<sup>170</sup>. El argumento de Irigaray sugiere que la crítica de la narrativa lineal es una táctica de oposición vital que puede y debe desplegarse en la lucha en curso contra el falocentrismo. Si la linealidad del logos es siempre ya un principio masculino, entonces los beneficios de esta antilinealidad táctica para la teoría y la práctica feministas son claros. Pero las ventajas de este singular pensamiento antilineal se extienden más allá de los horizontes del proyecto feminista. El feminismo de Irigaray (junto con la deconstrucción de Derrida) puede verse como ocupando los bienes comunes posmodernos que describí anteriormente, y el desafío a la linealidad es un gesto que debería ser de gran interés para todos los ocupantes de esos bienes comunes. Lo que es más importante para nuestros propósitos aquí, tal asalto al pensamiento lineal es una parte vital del proyecto del anarquismo posmoderno. Como principio del pensamiento lineal, el logos participa de la territorialidad problemática que siempre sustenta el poder estatal. Por lo tanto, un anarquista posmoderno querría contrarrestar la linealidad del logos con la flexibilidad fluida

---

170 Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, 80.

de un nomos anarquista. Como señala Rolando Pérez en su interesante estudio sobre Deleuze, “el an(arquista)... es alguien que no conduce su vida según algún Referente universal: según un conjunto rígidamente segmentado de fronteras y territorialidades”<sup>171</sup>. Ideas de territorialidad, que son tan cruciales para la articulación de un espacio estriado estatista, se evaporan dentro del caos multidimensional, no lineal y uniforme del nomos.

La relación entre logos y nomos es compleja y agonística. En cierto sentido, el nomos es bastante vulnerable a los ataques del logos. Deleuze argumenta que "como regla general, un espacio uniforme, un campo vectorial, una multiplicidad no métrica son siempre traducibles... este es el triunfo del logos o la ley sobre el nomos. Pero la complejidad de la operación atestigua la existencia de resistencias que debe vencer"<sup>172</sup>. El nomos representa así simultáneamente un campo de resistencia perpetua, desde el cual puede lanzarse (y de hecho debe lanzarse) una especie de revolución permanente contra el logos. Tal vez sea imposible que el nomos supere al logos; es de esperar que lo contrario sea igualmente imposible, ya que, como argumenta Deleuze, "el Estado mismo siempre ha estado en una relación con un afuera y es inconcebible independientemente de esa relación". -la ecuación del nomos representaría un retorno a la sospechosa lógica de

---

171 Pérez, *An(archy) and Schizoanalysis*, 65.

172 Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, (Mil mesetas, 373).

Bakunin del uno u otro; en este sentido, una victoria total para el nomos irónicamente le haría el juego al logos mismo). La tarea del anarquista posmoderno consiste simplemente en revertir la mayor victoria del logos, la victoria por la que hizo invisibles a los nomos y desterró el pensamiento nómada del campo del discurso permitido. Como expresa acertadamente Derrida, "se declaró una guerra y se instaló una supresión de todo lo que se resistía a la linealización"<sup>173</sup>. El anarquista postmoderno pretende levantar esa supresión, restablecer el equilibrio perdido entre logos y nomos, para señalar que hay variedades de espacio que no son del Estado estriado, y por lo tanto permiten "el pensamiento fuera del Estado".

Aquí es donde entra Foucault. Foucault extiende el análisis deleuziano–derrideano del logos al ámbito del poder, y así supera uno de los mayores obstáculos del anarquismo ortodoxo. El anarquismo del siglo XIX de Bakunin se basa demasiado en una concepción del poder estrictamente de arriba hacia abajo<sup>174</sup>. Esto no es sorprendente, por supuesto, dado que la visión de Bakunin del mundo político era una en la que el poder emana de un Estado que se eleva por encima de sus súbditos: "ningún estado, ni siquiera el más republicano y democrático, ni siquiera el estado pseudopopular" contemplado por Marx, en esencia representa cualquier otra cosa salvo el gobierno de las

---

173 Derrida, *Of Grammatology*, 85.

174 Bakunin, *Statism and Anarchy*, 24.

masas desde arriba hacia abajo". Frente a esta visión de arriba hacia abajo del poder, la obra de Foucault describe un mundo en el que el poder es omnipresente e impregna todas las relaciones sociales imaginables. Esto es muy importante para la formulación de una teoría de la resistencia. Bakunin se describe a sí mismo como un "enemigo de todo poder". Siguiendo a Foucault, el anarquista posmoderno debe disputar esta posición, ya que, como argumenta Foucault, es el poder lo que hace posible la resistencia en primer lugar. En efecto, uno sospecha que puede haber una cierta correlación entre poder y resistencia: cuanto más poder hay, más resistencia debe haber también.

## **Antihumanismo y Micropolítica**

Veamos ahora los detalles del anarquismo foucaultiano. Al igual que el marxismo, el pensamiento de Foucault ofrece una ética de la resistencia que puede desplegarse contra los estados burgueses/liberales. Sin embargo, el pensamiento de Foucault ofrece varias ventajas importantes sobre el marxismo. Primero, este pensamiento no queda atrapado, como típicamente lo hace el marxismo, dentro de las categorías conceptuales de la economía política burguesa. Como Baudrillard y muchos otros intelectuales franceses

del siglo XX, Foucault cuestiona seriamente las credenciales radicales del marxismo. Foucault argumenta en *El orden de las cosas* que

El marxismo existe en el pensamiento decimonónico como pez en el agua: es decir, es incapaz de respirar en ningún otro lugar. Aunque se oponga a las teorías "burguesas" de la economía, y aunque esta oposición le lleve a utilizar el proyecto de una inversión radical de la Historia como arma contra ellas, ese conflicto y ese proyecto tienen, sin embargo, como condición de posibilidad, no la reelaboración de toda la Historia, sino un acontecimiento que cualquier arqueología puede situar con precisión, y que prescribe simultáneamente, y según el mismo modo, tanto la economía burguesa decimonónica como la economía revolucionaria decimonónica<sup>175</sup>.

El marxismo, en suma, ocupa el mismo espacio epistemológico que la teoría económica burguesa. Aunque el contenido del pensamiento marxista puede diferir profundamente del de la economía liberal clásica, la forma es la misma. Como diría Marshall McLuhan, el medio del marxismo es su mensaje; dado que su crítica emplea las herramientas de una ciencia económica racional, el marxismo nunca puede ser realmente más radical que esa ciencia. El pensamiento de Foucault, que eventualmente

---

175 Foucault, *The Order of Things*, 262.

abandona tal ciencia real en favor de la genealogía, evita este problema. Como señala acertadamente Mark Poster, "Foucault ha realizado una tarea similar a la de Marx, pero sin mucho del bagaje metafísico que lo acompaña"<sup>176</sup>. Foucault es así capaz de articular un pensamiento que escapa a la trampa epistemológica del marxismo.

Deleuze señala la segunda gran ventaja que el pensamiento foucaultiano tiene sobre el marxismo, señalando que con Foucault "es como si, finalmente, algo nuevo surgiera en la estela de Marx. Es como si finalmente se rompiera una complicidad con el Estado". "A pesar de todas sus afirmaciones de que el Estado desaparecería misteriosamente, el marxismo, al menos desde Lenin, ha sido profundamente estatista. El Estado sigue siendo el gran fracaso de todas las políticas radicales hasta ahora. Ni el pensamiento radical ni la praxis revolucionaria han tenido éxito y Foucault nos da una respuesta intrigante y plausible: el Estado permanece en su lugar porque ninguna teoría revolucionaria ha dado cuenta de las relaciones de poder subyacentes que existen antes del Estado y que hacen que el Estado sea posible en primer lugar. "Tal vez, después de todo", especula Foucault, "el Estado no es más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada, cuya importancia es mucho más limitada de lo que muchos de nosotros pensamos. Quizá lo realmente importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestro presente, no

---

176 Poster, *Foucault, Marxism, and History*, 159.

sea tanto la estatización de la sociedad como la "gubernamentalización" del Estado; hacer posible el estado moderno, lo que sería al menos tan importante como el Estado mismo. Al enfatizar la compleja relación entre la gobernabilidad y el Estado, Foucault lleva la crítica anarquista a un nuevo nivel. Este movimiento implica una crítica no solo del marxismo sino también del anarquismo convencional: en la interpretación foucaultiana, un simple ataque a las instituciones estatales no hace ningún bien, y quizás incluso sea dañino, en la medida en que enmascara o oculta las relaciones de poder que son el problema decisivo. El trabajo de Foucault sugiere que el pensamiento anarquista convencional sirve implícitamente al logos; el concepto de gubernamentalidad de Foucault, por otro lado, ofrece una comprensión más profunda de la estructura y funcionamiento del poder político. Tal comprensión, un mapeo del terreno en el que realmente opera el poder político, es crucial para la articulación del nomos, el espacio fuera del Estado.

También debemos enfatizar que el nomos no es un espacio humanista. Para el anarquista moderno Bakunin, por ejemplo, el capitalismo y el Estado deben ser destruidos porque interfieren con la liberación de una auténtica esencia humana. Para Foucault, sin embargo, "el individuo no debe concebirse como una especie de núcleo elemental, un átomo primitivo... es decir, el individuo no es el *vis-a-vis*

del poder; es, cree, uno de sus efectos primarios”<sup>177</sup>. Este tipo de afirmación quizás haya causado más indignación que cualquier otro elemento del pensamiento de Foucault. ¿Cómo es posible que se produzca la liberación si no hay nadie a quien liberar? ¿Qué sentido puede tener la acción política si no se realiza bajo la bandera de algún tipo de sujeto humanista? ¿Quién emprenderá esta crítica de las relaciones de poder que autorizan al Estado –e igualmente importante, en nombre de quién se emprenderá esta crítica– después de la muerte del hombre?

De hecho, sin embargo, la rebelión contra el humanismo constituye una especie de proyecto emancipatorio<sup>178</sup>. "Contrariamente al discurso plenamente establecido", señala secamente Deleuze, "no hay necesidad de defender al hombre para resistir"<sup>179</sup>. Debemos tener mucho cuidado de no confundir la destrucción del humanismo con el fin de la agencia política. Parece claro que la política radical podría beneficiarse de un concepto de identidad posmoderno, múltiple y sin centro, en el que las posiciones de sujeto revolucionarias provisionales podrían surgir a través de simples actos de resistencia<sup>180</sup>. Para comprender cómo

---

177 Foucault, *Power/Knowledge*, 98.

178 Ver Haber, *Beyond Postmodern Politics*, 85.

179 Deleuze, *Foucault*, 92.

180 Jessica Kulynych, por ejemplo, aboga por una lectura de la subjetividad foucaultiana que ve "al ciudadano que actúa como creado por su resistencia". (Kulynych, "Performing Politics", 331.)

podría ser posible tal resistencia antihumanista, necesitamos echar un vistazo más de cerca a la concepción del poder de Foucault. Central a esta concepción es su afirmación de que el poder es omnipresente y capilar: "se produce de un momento al siguiente, en cada punto, o más bien en cada relación de un punto a otro. El poder está en todas partes; no porque abarca todo, sino porque viene de todas partes"<sup>181</sup>. Pero si el poder es verdaderamente omnipresente como sugiere Foucault, entonces, ¿cómo es posible esta lucha? La tarea de resistir un poder capilar universal parecería bastante abrumadora. La intuición crucial de Foucault aquí es que, si el poder está en todas partes, también lo está la resistencia. "Tan pronto como hay una relación de poder, hay una posibilidad de resistencia. Nunca podemos ser atrapados por el poder: siempre podemos modificar su control en determinadas condiciones y de acuerdo con una estrategia precisa"<sup>182</sup>. Algunos foucaultianos han impulsado la estrategia de Foucault de la resistencia más allá de una mera posibilidad, afirmando que la visión capilar del poder hace que la resistencia no sólo sea posible sino necesaria<sup>183</sup>. Las teorías radicales más convencionales entienden el poder como el dominio exclusivo de los gobernantes o las clases sociales dominantes; tales teorías definen la resistencia exitosa

---

181 Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo I, 93.

182 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, 123

183 Véase, por ejemplo, Seitz, "Constituting the Political Subject", 446–447 o Dumm, *Michel Foucault and the Politics of Freedom*, 114.

como aquellas acciones que derrocan a estos gobernantes y clases. Foucault señala que este tipo de resistencia ya está siempre condenada al fracaso, porque incluso si "tiene éxito", simplemente reinscribirá relaciones de poder previamente existentes. Este, por supuesto, es el trágico destino del comunismo al estilo soviético.

Lo que Foucault ofrece en lugar de esta sospechosa comprensión de la resistencia es un nuevo enfoque altamente pluralista, táctico y móvil<sup>184</sup>. Frente a la revolución sospechosamente estalinista de un proletariado masculino blanco y universal, Foucault nos ofrece una descripción mucho más convincente de la resistencia como un colección táctica de microrevueltas. "Hay una pluralidad de resistencias, cada una de ellas un caso especial: resistencias posibles, necesarias, improbables; otras espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, desenfrenadas o violentas; otras más rápidas en el compromiso, interesadas, o sacrificiales"<sup>185</sup>. Esta multiplicidad de resistencias siempre se despliega de acuerdo al contexto y en respuesta a situaciones particulares.

El anarquismo posmoderno de Foucault contiene así un

---

184 Por tanto, Brent Pickett tiene toda la razón al señalar que, para Foucault, una "característica de una sociedad mejor parece ser un pluralismo radical que bordea la anarquía" (Pickett, "Foucault and the Politics of Resistance", 456).

185 Foucault, Historia de la sexualidad, tomo I, 96.

antihumanismo y una resistencia micropolítica a las relaciones de poder capilares. Hay otro elemento que distingue esta política foucaultiana del anarquismo moderno convencional, y es la crítica de Foucault al racionalismo. Al igual que Deleuze, Foucault sugiere que la racionalidad, al menos de cierto tipo, es necesariamente estatista: "el Estado, como la naturaleza, tiene su propia forma de racionalidad, aunque de un tipo diferente. A la inversa, el arte de gobernar... debe encontrar los principios de su racionalidad en aquello que constituye la realidad específica del Estado"<sup>186</sup>. Si esto es cierto, entonces una crítica anarquista significativa no puede proceder desde el punto de vista de una racionalidad universal, como lo hicieron típicamente los del siglo XIX. Los problemas de criticar las relaciones de poder desde tal punto de vista son, para Foucault, bastante serios. Por un lado, "la relación entre la racionalización y los excesos del poder político es evidente. Y no deberíamos necesitar esperar a que la burocracia o los campos de concentración reconozcan la existencia de tales relaciones"<sup>187</sup>. La racionalidad totalizadora, como el sujeto humanista moderno, están profundamente implicados en las catástrofes políticas de nuestro siglo. Y esto es un problema tanto para la izquierda como para la derecha. Así, Foucault cuestiona "la historia

---

186 Foucault, citado en Burchell, *Foucault Effect*, 97.

187 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, 59.

misma de una 'revolución' en la que la esperanza había sido abrigada, desde finales del siglo XVIII, por todo un racionalismo del que tenemos derecho a preguntar qué papel puede haber jugado en los efectos del despotismo donde esa esperanza se perdió”<sup>188</sup>. En sentido contrario, con sus muchas pretensiones “revolucionarias”, la racionalidad universal no parece conducir a ningún tipo de liberación histórica; más bien, parece inquietantemente adecuada para la perpetuación de formas de dominación cada vez más sutiles y totalizadoras. Un buen ejemplo de esto sería la forma en que los psiquiatras imponen violentamente un modelo cartesiano de razón a los dementes. En *Locura y civilización*, Foucault sostiene que “el médico, en relación con el loco, reproduce el momento del Cogito en relación con el tiempo del sueño, de la ilusión y de la locura. Un Cogito completamente exterior, ajeno a la cogitación misma, y que sólo puede imponérsele en forma de invasión”<sup>189</sup>. La psiquiatría –que, en opinión de Foucault, es una contrapartida médica del proyecto filosófico cartesiano– obliga a la locura a extinguirse mediante el “retorno” a la razón soberana.

Hay, por supuesto, un posible problema metodológico aquí. Jürgen Habermas se pregunta “cómo se puede escribir una historia de las constelaciones de la razón y la locura, si el trabajo del historiador debe a su vez moverse dentro del

---

188 Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, 469.

189 Foucault, *Madness and Civilization*, 184-85.

horizonte de la razón"<sup>190</sup>. Lo que Habermas percibe es una contradicción performativa: el propio discurso de Foucault, a pesar de su enérgica denuncia del racionalismo, parece ser un ejemplo de prosa académica tranquila, organizada e incluso racional.

Pero debemos ser muy cuidadosos aquí, ya que Foucault ciertamente no rechaza la racionalidad en su totalidad. Más bien parece estar tratando de separar diferentes formas de racionalidad, de la misma manera que Deleuze distingue la ciencia nómada de la ciencia real. Precisamente por eso Foucault está tan interesado en autores como Nietzsche, Bataille y Sade.

Estos autores brindan a Foucault ejemplos de escritura perpetuamente fluida y constantemente reversible que no puede ser cooptada fácilmente en discursos totalitarios. Tal escritura ciertamente puede ser racional cuando quiere serlo, pero solo como una táctica. Esta racionalidad táctica, que se niega a reclamar para sí cualquier posición de validez universal, es uno de los elementos clave del anarquismo posmoderno.

---

190 Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, 247.

## Una genealogía politizada

El anarquismo posmoderno de Foucault tiene un método, y ese método se basa en la genealogía de Nietzsche.

Nietzsche desarrolló la genealogía como una forma de responder a ciertas preguntas sobre la moralidad europea moderna: "¿Bajo qué condiciones ideó el hombre estos juicios de valor sobre el bien y el mal? ¿Y qué valor tienen en sí mismos?"<sup>191</sup> La genealogía de Nietzsche, por supuesto, no era inocente. La genealogía le sirvió en su escritura como estrategia; estaba destinado a subvertir y socavar nuestra fe en las verdades aceptadas. Esto se logró a través de una táctica de reversión:

Hasta ahora nunca se ha dudado o vacilado en lo más mínimo en suponer que "el hombre bueno" es de mayor valor que "el hombre malo", de mayor valor en el sentido de favorecer el progreso y la prosperidad de la humanidad en general (el futuro del hombre incluido). Pero, ¿y si fuera cierto lo contrario? ¿Qué pasaría si un síntoma de regresión fuera inherente al "bien", también un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, a través del cual posiblemente el presente estuviera viviendo a expensas del futuro?<sup>192</sup>

---

191 Nietzsche, *Genealogía de la moral*, prefacio, sección 3.

192 *Ibíd.*, 20.

Esta inversión nietzscheana nos proporciona una forma profundamente diferente de leer la moralidad. La estrategia de la genealogía de Nietzsche es entonces enfatizar la extrema fluidez y la contingencia histórica de las "verdades" morales que se presentan como absolutas, universales y eternas.

Foucault reconoció en la genealogía de Nietzsche la posibilidad de una política radical que nunca antes se había intentado. Como argumenté en el capítulo 1, Nietzsche rechazó categóricamente toda política radical y quizás no reconoció las implicaciones anarquistas de su propio trabajo; por lo tanto, restringió su uso de la genealogía a una crítica de la moral. La intuición de Foucault es que el punto fundamental de la crítica genealógica –que "las cosas podrían ser de otro modo"– podría tener implicaciones muy interesantes e inmensamente útiles para la política<sup>193</sup>. Al igual que su predecesora nietzscheana, la genealogía foucaultiana no pretende una "objetividad apocalíptica". En su ensayo "Nietzsche, Genealogía, Historia", Foucault señala que las pretensiones de tal objetividad del historiador convencional se basan en una fe metafísica insostenible en la verdad eterna<sup>194</sup>. En oposición a esta fe, Foucault ofrece un tipo de historia que "fragmenta lo que

---

193 Como señala J. Daniel Schubert, esta genealogía politizada también tiene implicaciones importantes para los intelectuales y para la práctica académica. Véase Schubert, "De una política de transgresión", I 006.

194 Foucault, *Language, Countermemory, Practice*, 152.

fue pensamiento unificado”<sup>195</sup>. Nietzsche contó la historia de la moral desde una perspectiva radicalmente nueva; Foucault hace lo mismo con el sujeto moderno. "He intentado", explica Foucault, "salir de la filosofía del sujeto, a través de una genealogía del sujeto moderno como una realidad histórica y cultural, lo que significa como algo que eventualmente puede cambiar. Eso, por supuesto, es políticamente importante”<sup>196</sup>. De hecho, es políticamente esencial. Mientras se permita que la versión de la subjetividad de la Ilustración se presente como una verdad incuestionable y universalmente válida, debemos permanecer dentro del orden político que esa subjetividad sanciona implícitamente. Hacer que la posición de sujeto de la Ilustración sea históricamente contingente, cuestionar sus pretensiones de verdad a través de una genealogía, es comprometerse en un nuevo tipo de política radical. Esta política opera en el terreno del nomos, un terreno que permanece en gran medida inexplorado, pero que parecería, a partir de los estudios iniciales, muy prometedor. El primer paso hacia una política verdaderamente radical –quizás la primera política de este tipo en la historia– es el cuestionamiento genealógico de una posición de sujeto universal cuyo fracaso constante en el cumplimiento de sus promesas de liberación ha provocado muy poca indignación.

---

195 Ibid., 147.

196 Foucault, *Ethics, Subjectivity, and Truth*, 177.

La crítica genealógica de la subjetividad moderna es lo que motiva el monumental estudio de Foucault, *La historia de la sexualidad. La Genealogía* de Nietzsche es un relato de cómo la antigua distinción entre "bueno y malo" quedó eclipsada por la distinción judeocristiana entre "bien y mal"; La investigación de Foucault sobre la sexualidad pretende mostrar cómo el mandato del "conócete a ti mismo" ha oscurecido la antigua receta del "cuídate a ti mismo"<sup>197</sup>. Al igual que Nietzsche, Foucault describe cambios que constituyen, al menos en parte, una transformación de la moralidad. Los conceptos de subjetividad son igualmente importantes en el relato de Foucault. Así, para tomar uno de los ejemplos más conocidos, "Descartes escribió 'meditaciones', y las meditaciones son una práctica del yo. Pero lo extraordinario en los textos de Descartes es que logró sustituir un sujeto fundador de prácticas de conocimiento por un sujeto constituido a través de prácticas de sí mismo"<sup>198</sup>. Este es un cambio fundamental. Hay una diferencia dramática entre el mundo antiguo, en el que los hombres siguieron regímenes estrictos de "cuidado de sí mismos" en un intento de construirse a sí mismos como seres éticos y nuestro mundo moderno. De hecho, estos dos mundos tienen dificultades para hablar entre sí a través del vasto abismo epistemológico que los separa. Pero el objetivo de la genealogía de Foucault es precisamente

---

197 Ibid., 228.

198 Ibid., 278.

revelar ese abismo y mostrar que el sujeto sexual moderno que damos por sentado es, como todas las posiciones de sujeto, un sujeto contingente construido históricamente.

¿Qué significa todo esto para el anarquismo posmoderno? Como siempre, el pensamiento de Foucault muestra que tal anarquismo debe ir más allá de la crítica del capital y del Estado como no pudo hacer su predecesor moderno. Así, "el análisis, hecho en términos de poder, no debe suponer que la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad total de la dominación están dadas desde el principio, sino que estas son solo las formas terminales" que el poder toma"<sup>199</sup>. La interpretación de Foucault de las relaciones de poder inherentes a la sexualidad moderna sugiere que el Estado y la ley son meramente los aspectos visibles de procesos de poder subterráneos y capilares que son mucho más extensos que cualquier sistema estatal. La crítica anarquista, por lo tanto, no puede darse el lujo de agotarse en un desafío que se limite a los puntos finales estatistas de las redes de poder. Foucault sugiere que, en cambio, debemos plantear un desafío al imperialismo de todos los discursos modernos en torno a la sexualidad. Este desafío ayudará a socavar las relaciones de poder que sustentan (entre muchas otras cosas) al Estado. Foucault reconoce que la sexualidad es el terreno perfecto para librar esta guerra lingüística, porque es "un punto de transferencia

---

199 Foucault, *History of Sexuality*, volume I, 92.

especialmente denso para las relaciones de poder"<sup>200</sup>. La sexualidad es, en pocas palabras lo que los operadores informáticos llaman un "nodo de gran ancho de banda": facilita la transferencia de cantidades enormes y muy compactas de energía. Si recordamos las tesis de Foucault sobre el poder y la resistencia, nos damos cuenta de que esto también es una tremenda buena noticia para el activista, el transgresor, el resistente: si la sexualidad es de hecho un punto de transferencia tan eficiente para el poder, entonces debe ser un punto de transferencia igualmente eficiente para la resistencia. El discurso en torno a la sexualidad es, pues, el escenario perfecto desde el que lanzar una campaña contra el sujeto sexual moderno y sus prácticas discursivas. Esta campaña, a su vez, hará posible un anarquismo antihumanista mucho más poderoso que cualquier teoría anarquista anterior.

La otra gran genealogía de Foucault es *Vigilar y castigar*. Este libro comienza con una vívida descripción de las técnicas premodernas de tortura y ejecución; Foucault luego las contrasta con las técnicas penales "más suaves" que se desarrollaron a raíz de las reformas penales de la Ilustración. Una vez más, el efecto del método de Foucault es historizar un discurso y una institución que con demasiada frecuencia parecen ser universales y omnipresentes: en este caso, la prisión. Al igual que con el análisis de la sexualidad la genealogía de la prisión puede

---

200 Ibid., 103.

leerse como anarquista de dos maneras: simplemente, como un desafío a la autoridad de un Estado que reclama para sí mismo el derecho a encarcelar a las personas, o mucho más radicalmente, como un desafío a un discurso penal que utiliza el lenguaje racional y científico de la Ilustración para presentarse como irrefutablemente válido.

Desde la perspectiva del anarquismo posmoderno, por supuesto, la última lectura es mucho más interesante. De hecho, el análisis más radical de *Vigilar y castigar* tiene poco que ver con el encarcelamiento. La investigación de Foucault sobre los orígenes de la prisión le permite extender su análisis genealógico a un fenómeno social mucho más amplio, al que denomina disciplinamiento. Foucault entiende el disciplinamiento como una forma de poder exclusivamente moderna que implica la regulación precisa de los cuerpos y sus actividades a través del control sistemático del tiempo y el espacio en los que operan esos cuerpos. La historia ortodoxa de la Ilustración es bien conocida: erradicó la tiranía y la superstición, brindándonos un discurso de derechos que ha producido un aumento perpetuo de la libertad desde el siglo XVII hasta nuestros días. Esta es la historia favorita de los liberales, a quienes les gusta contar la historia del "establecimiento de un marco jurídico explícito, codificado y formalmente igualitario, hecho posible por la organización del régimen representativo parlamentario"<sup>201</sup>. Olvidan (y la genealogía

---

201 Foucault, *Vigilar y castigar*, 222.

de Foucault nos lo recuerda) que "el desarrollo y la generalización de los mecanismos disciplinarios constituían el lado oscuro de estos procesos"<sup>202</sup>. La Ilustración prometió liberarnos de la "cosa infame" de Voltaire, la tiranía de los sacerdotes y aristócratas. Y tal vez en algún sentido lo hizo. Pero precisamente al mismo tiempo, también estaba instalando regímenes disciplinarios en todas las principales instituciones sociales: en los cuarteles, en las escuelas, en los hospitales y en las prisiones. Estos sistemas disciplinarios, revelados por primera vez por la genealogía de Foucault, se burlan de las afirmaciones de la Ilustración de haber creado una utopía basada en los derechos políticos formales.

Al igual que con el poder sexual, la creación de un cierto tipo de subjetividad es esencial para el desarrollo del poder disciplinario: "el individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación 'ideológica' de la sociedad; pero también es una realidad fabricada por esta tecnología específica del poder a la que he llamado "disciplina"<sup>203</sup>. Foucault se refiere al tipo particular de subjetividad creada por la disciplina carcelaria como "delincuencia". En la interpretación de Foucault, el delincuente es bastante necesario para el mantenimiento de un sistema político que debe distraer constantemente la atención de las vastas desigualdades sociales y económicas que realiza. El

---

202 *Ibíd.*

203 *Ibíd.*, 194.

delincuente permite a los políticos hablar de la necesidad de mejorar la ley y el orden, contratar más policías, construir más prisiones, acabar con las pandillas; lo que nunca se dice (antes de la genealogía) es que la delincuencia fue producida por este sistema en primer lugar, como una táctica por la cual el sistema podría justificarse.

Obviamente, la crítica de Foucault proporciona a los anarquistas un buen (aunque algo convencional) argumento que puede desplegarse contra el discurso de la ley y el orden. En este sentido, el trabajo de Foucault amplía y se basa en el argumento de Kropotkin de que las prisiones y los verdugos solo multiplican y empeoran los "actos antisociales" de ciertos individuos<sup>204</sup>. Pero, de nuevo, lo que resulta especialmente interesante e importante de la crítica de Foucault es el modo en que va más allá de los temas anarquistas convencionales para cuestionar las consecuencias políticas de una cierta variedad de subjetividad. Podemos ver esto, por ejemplo, en la discusión de Foucault sobre el panoptismo. Inicialmente desarrollado por Jeremy Bentham en el siglo XIX, el panoptismo es una estrategia de vigilancia perpetua, automática y omnipresente: un "ojo que todo lo ve". Desplegado primero contra las poblaciones carcelarias, el panoptismo ahora se ha abierto camino en todos los rincones de nuestra sociedad. Cuando Foucault habla de

---

204 Kropotkin, "Anarchist Communism: Its Basis and Principles" in *Fugitive Writings*, 91-92.

una vigilancia basada en un sistema de registro permanente<sup>205</sup>, pensamos en pasaportes, licencias de conducir y números de seguridad social. Cuando habla de la "visibilidad permanente que asegura el funcionamiento automático del poder"<sup>206</sup>, nos recuerda los puestos de radar que se encuentran al costado de las carreteras, notificándonos nuestra velocidad y comparándola con el límite de velocidad establecido. Cuando Foucault señala que el panoptismo se usa no solo en la prisión sino en toda nuestra sociedad carcelaria, vemos una avalancha de calcomanías que insisten en que debemos "ATREVERNOS a resistir las drogas, las pandillas y la violencia". El panoptismo, pues, no sólo crea presos o delincuentes. Nos crea a todos. El sujeto de una sociedad disciplinaria moderna, que frena automáticamente cuando la máquina de radar le dice que lo haga, está muy lejos de ser un yo cartesiano autónomo. Más bien, está siendo constantemente constituido como sujeto por una variedad aparentemente interminable de prácticas disciplinarias.

Entonces, ¿qué significa precisamente esta genealogía del disciplinamiento moderno para el anarquismo posmoderno? Significa mucho. Primero, revela la bancarrota ética del Estado liberal. La genealogía muestra que, detrás de sus fachadas humanísticas, las prisiones de las sociedades liberales son de hecho laboratorios para el

---

205 Foucault, *Vigilar y castigar*, 196.

206 *Ibíd.*, 20 I.

perfeccionamiento de técnicas disciplinarias que impactan dramáticamente no solo a los presos sino a todos los miembros de esas sociedades.

Una crítica genealógica de este tipo es de gran utilidad para los anarquistas posmodernos, ya que permite una respuesta a aquellos que (como John Rawls o Robert Nozick) afirman que es éticamente aceptable tener un Estado, siempre que ese Estado sea del tipo mínimamente intervencionista<sup>207</sup>.

La explicación de Foucault muestra claramente que todos los estados modernos, incluidos los liberales, tienden hacia la máxima intervención, a través del desarrollo y uso del disciplinamiento. Y, de hecho, no se trata simplemente de una cuestión de intervención. El énfasis rawlsiano en la intervención implica que hay un individuo soberano que existe, de alguna manera, antes que la sociedad y el Estado. Pero para Foucault, la disciplina es una de las principales estrategias mediante las cuales las sociedades liberales en primer lugar construyen sus sujetos.

En segundo lugar, la crítica genealógica de Foucault le da al anarquista posmoderno una serie de objetivos claros. Esto es crucial porque, como señala Foucault, "producir nombres y conceptos, señalar con el dedo de la acusación,

---

207 Véase Rawls, *A Theory of Justice* y Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

encontrar objetivos, es el primer paso en la inversión del poder y el inicio de nuevas luchas contra las formas de poder existentes"<sup>208</sup>.

Los blancos que identifica la crítica de Foucault incluyen los convencionales del Estado (prisiones, policía, etc.) y la burguesía (puesto que la delincuencia “es un agente de la legalidad de los grupos dominantes”<sup>209</sup>). Pero, por supuesto, los objetivos de Foucault van mucho más allá de los de la posición anarquista tradicional. Foucault también “señala con el dedo de la acusación” las áreas de disciplinamiento que no están directamente relacionadas con el capital o el Estado, por ejemplo, las que existen dentro de las escuelas y los hospitales.

La crítica de Foucault está motivada por su reconocimiento de que “no podemos derrotar al Sistema mediante acciones aisladas; debemos enfrentarlo en todos los frentes: la universidad, las prisiones y el dominio de la psiquiatría”<sup>210</sup>. Es una crítica que entiende que el poder ya no puede identificarse exclusiva ni principalmente en las prácticas estatales o en la enajenación del trabajo.

Si la crítica de Foucault va mucho más allá de los objetivos anarquistas convencionales del capital y el Estado, debemos

---

208 Foucault, *Lenguaje, Contramemoria, Práctica*, 214.

209 Foucault, *Vigilar y castigar*, 279.

210 Foucault, *Lenguaje, memoria cognitiva, práctica*, 230.

preguntarnos si tiene algún sentido seguir hablando del pensamiento de Foucault como anarquista. La respuesta es sí, si por "anarquista" entendemos el tipo de anarquismo posmoderno cuyo principal proyecto teórico (siguiendo a Deleuze) es la recuperación del nomos como espacio de resistencia política y teórica. La crítica de Foucault contribuye a esta recuperación de dos formas principales. Primero, Foucault ataca implacablemente un concepto de subjetividad que se utiliza para ocultar la presencia y los efectos de la disciplina. Y simultáneamente critica las prácticas discursivas racionalistas que sancionan esa subjetividad.

Frente al lenguaje racionalista de la policía, los tribunales y las prisiones, Foucault ofrece el "lirismo de la marginalidad" inspirado en "la imagen del 'fuera de la ley', el gran nómada social, que merodea en los confines de un dócil y atemorizado orden"<sup>211</sup>. Parece claro que Foucault ofrece la figura del fuera de la ley no como el modelo de un nuevo orden social; más bien, el forajido simplemente muestra que el discurso dominante de nuestra cultura –el de la racionalidad, la ciencia y la Ilustración– no es el único discurso disponible. Hay otros discursos subterráneos que asolan y atormentan el cómodo mundo del discurso científico como un recuerdo no del todo reprimido. Este es el mundo de "la salida de la norma, la anomalía; es esto lo

---

211 Foucault, *Vigilar y castigar*, 301. Foucault está muy cerca, en este pasaje, de la filosofía de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*.

que frecuenta la escuela, el tribunal, el manicomio o la prisión"<sup>212</sup>.

El fuera de la ley y la anomalía ayudan a esbozar el espacio del nomos. La lección aquí es que desafiamos el poder cuando pensamos con el pensamiento del afuera, cuando diseñamos nuestras vidas de manera que violan radicalmente los estándares y las normas. Este es un pensamiento enormemente edificante para aquellos que hace tiempo que han renunciado a las patéticas posibilidades de la reforma liberal o a las promesas incumplidas de la dialéctica.

Las genealogías de Foucault apuntan a la importancia de lo marginal, lo nómada, lo anómalo: en suma, insisten en el significado político de la transgresión. La transgresión proporciona así la forma específica del anarquismo foucaultiano.

El interés de Foucault por la transgresión surge en gran parte de su fascinación por el pensamiento de Georges Bataille<sup>213</sup>, pero Foucault va incluso más allá de Bataille en su exploración de las posibilidades transgresoras de la locura, la sexualidad y la diferencia. La transgresión está en el pensamiento de Foucault como un Otro extremadamente

---

212 Foucault, *Vigilar y castigar*, 299.

213 Foucault aclara esto, por ejemplo, en "Un prefacio a la transgresión" (Foucault, *Language, Countermemory, Practice*, 29–52). Ver también Bataille, *Erotismo*, especialmente el capítulo 5.

poderoso para el sujeto racional de la Ilustración y las prácticas discursivas de ese sujeto.

En *Locura y civilización*, Foucault describe la locura como una de las transgresiones más dramáticas, pero también una de las más silenciadas, del lenguaje racional, la política y la economía. La locura está fuera de la ley del trabajo<sup>214</sup>, y por lo tanto representa una transgresión del principio del trabajo que es tan fundamental para el orden social burgués. Pero las transgresiones del loco van mucho más allá de este simple desafío económico, pues la locura también plantea la posibilidad del filósofo loco. Este filósofo encuentra "la transgresión en su ser filosófico; y así, el lenguaje no dialéctico del límite que sólo surge transgrediendo al que habla"<sup>215</sup>. Como antídoto al racionalismo, Foucault vuelve a proponer un lenguaje no dialéctico que participa de la última transgresión, la transgresión del propio sujeto hablante. Esta es, en cierto sentido, la última transgresión posible, ya que implica un salto a un abismo poslingüístico del que no es posible hablar más. Pero esto no tiene por qué ser desastroso, ya que la transgresión del que habla es también la última transgresión necesaria: después de esto, no puede haber más transgresión, pero ya no será necesaria.

El ejemplo supremo de la transgresión terminal del

---

214 Foucault, *Locura y civilización*, 57.

215 Foucault, *Lenguaje, Contramemoria, Práctica*.

filósofo loco es, por supuesto, Nietzsche. "La locura de Nietzsche, es decir, la disolución de su pensamiento, es aquello por lo que su pensamiento se abre al mundo moderno. Lo que lo hizo imposible nos lo hace inmediato; lo que tomó de Nietzsche nos lo ofrece a nosotros"<sup>216</sup>. Según la lectura de Foucault, la locura de Nietzsche es una especie de sacrificio o regalo<sup>217</sup>. Aunque es trágica desde el punto de vista del sujeto hablante llamado Friedrich Nietzsche, para el resto del mundo representa la última gran afirmación de Nietzsche. La locura de Nietzsche nos da un arma que es muy necesaria en el mundo moderno. Esta arma es un lenguaje violento, peligrosamente transgresor, un lenguaje que no conoce límites, un lenguaje ante el cual todos los sujetos racionales, estados y economías deben desmoronarse.

Este tipo de transgresión extrema implica claramente la apertura de un espacio para la diferencia radical. "La liberación de la diferencia requiere un pensamiento con contradicción, sin dialéctica, sin negación; pensamiento que acepte la divergencia; pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; pensamiento de lo múltiple, de la multiplicidad nómada y dispersa que no esté limitada

---

216 Foucault, *Locura y civilización*, 288.

217 La idea de que la locura de Nietzsche pueda leerse como una ofrenda, un sacrificio o un regalo vuelve a poner en claro la deuda de Foucault con Bataille (y, por lo tanto, indirectamente con Marcel Mauss). Véase Bataille, *Accursed Share*, especialmente 63 y sigs.; véase también Mauss, *The Gift*, *El Don*.

ni confinada por las constricciones de la semejanza”<sup>218</sup>. El anarquismo posmoderno de Foucault no tiene nada que ver con la dialéctica, ya sea en el modo conservador de Hegel o en el modo más seductor (aunque no más liberador) de Marx. El pensamiento de Foucault reconoce que la filosofía occidental desde Descartes se ha formulado a sí misma como unitaria y singular: el pensamiento del Uno. La diferencia lo transgrede, afirmando lo múltiple, lo no idéntico, lo que traspasa las líneas y desdibuja los límites: el pensamiento del Otro.

Contra la seguridad racional en sí misma de las categorías kantianas, Foucault ofrece la locura temporal del viaje con ácido<sup>219</sup>. Y quizás sea el pensamiento kantiano más que cualquier otro al que se oponen las transgresiones de Foucault<sup>220</sup>. Esto se debe a que "las categorías organizan el juego de afinidades y negación, establecen la legitimidad de las semejanzas dentro de las representaciones, y garantizan la objetividad y el funcionamiento de los conceptos. Suprimen la anarquía de la diferencia"<sup>221</sup>. Es esta anarquía

---

218 Foucault, *Lenguaje, Contramemoria, Práctica*, 185.

219 *Ibíd.*, 190.

220 La notable excepción a esto, por supuesto, es la interesante discusión de Kant en el ensayo de Foucault "¿Qué es la Ilustración?" Aquí Foucault evita el fácil rechazo de los valores de la Ilustración al posicionarse como heredero del espíritu crítico de la Ilustración; llega incluso a sugerir que somos "seres históricamente determinados, en cierta medida, por la Ilustración" (Foucault, "¿Qué es la Ilustración?", 43).

221 Foucault, *Lenguaje, Contramemoria, Práctica*, 186.

por encima de todo lo que el pensamiento de Foucault lucha por defender.

El pensamiento de Foucault es quizás más inquietante y perturbador que cualquier otro pensamiento desde Nietzsche. Y deberíamos estar inmensamente agradecidos de que así sea. En sus transgresiones –de la filosofía del sujeto, del racionalismo y, por tanto, del capital y del Estado– nos muestra una salida posible de la trampa discursiva en la que vivimos desde la Ilustración. Debemos tener cuidado de reconocer, sin embargo, que aunque el pensamiento de Foucault contribuye enormemente al proyecto teórico del anarquismo posmoderno, no lo completa. El asalto genealógico de Foucault a las prácticas discursivas modernas es inmensamente poderoso, pero plantea algunas preguntas inquietantes. En primer lugar, es importante señalar el carácter extraordinariamente físico de los discursos que analiza Foucault. Cuando habla del discurso disciplinario de las escuelas, prisiones y hospitales modernos, Foucault constantemente hace referencia a las prácticas físicas y las tecnologías que producen cuerpos dóciles y disciplinados. De manera similar, cuando analiza el discurso de la sexualidad moderna, Foucault se ve obligado, por la naturaleza de su propio método genealógico, a desafiar ese discurso refiriéndose a "los cuerpos y sus placeres". La fisicalidad subyacente del enfoque de Foucault es peligrosa, porque significa que su propio discurso crítico bien puede quedar atrapado dentro del ámbito de lo real,

que es también el ámbito de lo moderno. Aunque la obra de Foucault contiene una crítica dramática y profunda del racionalismo moderno, su pensamiento, por lo tanto, no puede escapar por completo de los confines de la semiótica del modernismo. Mientras Foucault analice discursos que estén ligados de algún modo a una realidad subyacente, existe el peligro de que su obra acabe sancionando implícitamente el orden semiótico moderno y su "principio de realidad". Dado que este es el mismo orden semiótico que se encarga de inscribir los efectos de poder de todos los estados y economías modernos, esto podría ser un peligro muy serio.

Este problema se ve exagerado por la negativa deliberada de Foucault a proponer alternativas significativas a los sistemas de poder que critica con tanta fuerza. Esta negativa surge de las comprensibles frustraciones de Foucault con las pretensiones de esos "intelectuales universales" que postulan sistemas alternativos, solo para terminar reproduciendo las mismas relaciones de poder que querían subvertir. Sin embargo, la falta de una alternativa en la obra de Foucault es frustrante. Como antídoto al racionalismo moderno, Foucault sólo puede ofrecer una especie de suicidio semiótico: la locura temporal del viaje con ácido o la locura permanente del filósofo demente. Por muy seductoras que puedan ser estas posibilidades a veces, no parecen representar opciones serias para aquellos interesados en construir comunidades posmodernas

viables. Lo que falta en el pensamiento de Foucault, entonces, es una alternativa seria al orden semiótico de los sujetos, las ciencias y los estados modernos. Sin el tipo de vocabulario teórico que tal sistema de pensamiento alternativo podría proporcionar, el proyecto del anarquismo posmoderno queda en la misma posición desafortunada que caracteriza a gran parte del pensamiento radical del siglo XX. Este proyecto se queda, en definitiva, con preguntas, pero sin respuestas, con críticas pero sin alternativas.

Entonces, se necesita otra estrategia para evitar que el anarquismo posmoderno de Foucault quede perpetuamente atrapado en la crítica nihilista. Esta estrategia puede encontrarse en la obra de Jean Baudrillard. Baudrillard nos ofrece una estrategia de lo simbólico, que está diseñada para articular una epistemología que está completamente fuera de toda la semiótica moderna. La teoría de lo simbólico de Baudrillard –y la teoría de la simulación que surge de su pensamiento simbólico– proporciona al anarquismo posmoderno su alternativa radical al sistema de la semiótica moderna. Por lo tanto, examinemos la contribución crucial de Baudrillard al anarquismo posmoderno.

### III. EL DON DEL ANARQUISMO POSMODERNO: BAUDRILLARD

*He estado nadando en un mar de anarquía  
He estado viviendo con café y nicotina  
Me he estado preguntando si todas las cosas que he visto  
alguna vez fueron reales  
si alguna vez realmente sucedieron.*

–Sheryl Crow, "Todos los días son un camino sinuoso"

El trabajo de Jean Baudrillard es a menudo enigmático y con frecuencia críptico. A veces ofrece lo que parecen ser pronunciamientos políticos asombrosamente radicales. Otras veces parece renunciar incluso a la posibilidad de una política significativa. Muchos críticos encuentran frustrante la ambigüedad política de Baudrillard; la tendencia entre los

comentaristas es suponer que el efecto del pensamiento político de Baudrillard es conservador. Christopher Norris, por ejemplo, concluye su análisis de Baudrillard afirmando que la principal lección que se extrae de los textos de éste es que “cualquier política que vaya de la mano con la actual deriva posmoderna terminará respaldando y promoviendo efectivamente el trabajo de mistificación ideológica”<sup>222</sup>. Esto es quizás típico del tipo de críticas que Baudrillard realiza con frecuencia a la izquierda marxista: que el marxismo no contribuye al proyecto de liberación dialéctica (y, de hecho, se formula explícitamente contra él) y, por lo tanto, es parte de la ideología burguesa.

Leer a Baudrillard de esta manera es, sin embargo, seriamente engañoso. Norris y otros quieren hacernos creer que el posmodernismo de Baudrillard no puede sostenerse en una política radical viable. De hecho, la filosofía de Baudrillard se opone a la política marxista, pero esto no implica en modo alguno que su obra carezca de una visión política radical. El pensamiento de Baudrillard no apunta al fin de la política sino a una agenda política radical y específicamente anarquista. Informada por las ideas del posmodernismo, esta visión no solo es más radical que el marxismo; también es más radical que la mayoría de las formas tradicionales de anarquismo.

Naturalmente, esto plantea inmediatamente una

---

222 Norris, *What 's Wrong With Postmodernism*, 191.

pregunta, ya que Baudrillard ha situado explícitamente su obra fuera del contexto del posmodernismo. Creo, sin embargo, que hay motivos suficientes para ubicar los textos de Baudrillard dentro de los comunes posmodernos que describí anteriormente. La obra de Baudrillard contiene un feroz antihumanismo; en ese sentido su pensamiento se construye sobre la anarquía del sujeto iniciada por Nietzsche y desarrollada por Foucault. Irónicamente (dado que Baudrillard es el autor de una polémica titulada *Olvidemos a Foucault*), la filosofía política de Baudrillard también tiene fuertes afinidades con la micropolítica de Foucault. Sin duda, la valencia específica de la micropolítica de Baudrillard es sustancialmente diferente de la de Foucault; mientras que las estrategias de Foucault están destinadas a comprometerse con redes de poder sexual o disciplinario, Baudrillard ofrece una estrategia de resistencia más generalizada que se basa, en gran medida, en la política gestual de la Internacional Situacionista. No obstante, las afinidades entre Nietzsche y Foucault por un lado y Baudrillard por el otro son bastante llamativas. Al igual que los genealogistas alemanes y franceses, Baudrillard se muestra profundamente escéptico ante la confianza apocalíptica en la racionalidad que ha caracterizado la actividad intelectual occidental desde la Ilustración. Nietzsche, Foucault y Baudrillard articulan críticas profundas y permanentes de la sociedad burguesa, centrándose en particular en los aspectos culturales de esa sociedad. Dados estos claros paralelismos, ciertamente es

desafortunado que Baudrillard haya optado por distanciar su propio trabajo del de Foucault. El resultado de esta elección es un empobrecimiento de la teoría radical que recuerda bastante a la situación que siguió a la contienda entre Marx y Bakunin del siglo XIX.

A pesar de las posibles afirmaciones de Baudrillard en sentido contrario, yo diría que su trabajo puede colocarse razonablemente bajo la rúbrica del posmodernismo. Además, sugeriría que Baudrillard puede entenderse como un anarquista posmoderno. Al igual que con Foucault, estoy más interesado aquí en el efecto político del pensamiento de Baudrillard que en su propia política personal (aunque Baudrillard, irónicamente, tiene un pedigrí anarquista que quizás supere incluso al de Foucault). La filosofía posmoderna desarrollada por Baudrillard contiene importantes implicaciones antiestatistas y anticapitalistas. Pero, lo que es más importante, el pensamiento de Baudrillard socava los cimientos mismos de la política centrada en el Estado y la economía política burguesa. Lo hace desarrollando una profunda crítica a la propia estructura semiótica<sup>223</sup> del orden dominante. El sistema

---

223 Como semiótica se conoce la disciplina encargada del estudio del signo. La semiótica aborda la interpretación y producción de sentido que se genera a partir del signo, aunque no trata del significado, que es campo de la semántica; ni de las denominaciones, incluidas las verbales, que forman parte del ámbito de la lexicología, la lexicografía y la onomástica; así como tampoco se encarga de las no verbales, que son objeto de atención de la simbología, la iconografía y la iconología.

semiótico del mundo moderno es, según la lectura de Baudrillard, un sistema universal e implícitamente totalitario que utiliza los lenguajes de la razón, la ciencia y el humanismo para justificar tanto los mercados libres de Occidente como la planificación estatal centralizada de Oriente. Para trascender estos sistemas gemelos de represión política y económica, debemos encontrar una manera de salir de la semiótica que autoriza tales sistemas. Es en la búsqueda de este objetivo monumental (y tal vez utópico) que Baudrillard introduce la categoría de lo simbólico como un desafío a lo que él llama la "semiocracia contemporánea".

La decisión de Baudrillard de invocar lo simbólico de esta manera sitúa su obra en estrecha proximidad con la del psicoanalista posmoderno Jacques Lacan, quien declaró que "el descubrimiento de Freud fue el del dominio de la incidencia en la naturaleza del hombre de sus relaciones con el orden simbólico" y el rastreo de su sentido hasta las instancias más radicales de simbolización en el ser"<sup>224</sup>. Para Lacan, el dominio de lo simbólico era epistemológicamente radical, porque el símbolo precede al lenguaje y hace posible el lenguaje. Pero Baudrillard reconoció que el orden simbólico también podría ser políticamente radical, en la medida en que el símbolo podría ser el único objeto epistemológico que podría ubicarse exitosamente fuera (y antes de) las estructuras semióticas que sirven como

---

224 Lacan, *Language of the Self* 38.

fundamento mismo para todos los sistemas modernos de economía política.

La decisión de invocar el símbolo contra la semiocracia moderna es quizás lo que motiva algo del escepticismo de Baudrillard con respecto a Foucault, porque aquí Baudrillard está trazando un terreno analítico que Foucault dejó en gran parte sin explorar. Foucault, como argumenté en el capítulo 2, ciertamente se pronunció en contra de la semiótica del racionalismo moderno. Pero Foucault nunca elaboró realmente un sistema teórico que pudiera presentarse como una alternativa a la semiótica moderna. La reticencia de Foucault a proponer alternativas es, por supuesto, en gran parte deliberada; surge de la sospecha y el escepticismo que siente cuando los "intelectuales universales" como Sartre asumen con arrogancia que tienen la capacidad o el derecho de prescribir nuevos sistemas sociales, culturales o económicos. Pero si bien esta reticencia foucaultiana es ciertamente comprensible, también es frustrante. Muchos de los que de otro modo encontrarían convincente la crítica de Foucault al racionalismo encuentran difícil abrazar esa crítica por completo a menos que puedan imaginar simultáneamente un tipo radicalmente diferente de sistema comunicativo que podría reemplazar la semiótica aparentemente omnipresente de la razón moderna.

Tal alternativa puede ubicarse en la obra de Jean

Baudrillard. Ciertamente, Baudrillard podría haber sido más amable con Foucault, cuya radicalización de la genealogía nietzscheana seguramente se erige como uno de los grandes proyectos intelectuales del siglo XX. No obstante, Baudrillard plantea un punto interesante en *Olvidemos a Foucault*, y es el punto que sugiere que el anarquismo posmoderno bien podría permanecer incompleto mientras se base únicamente en las críticas de Foucault al discurso disciplinario o sexual. Porque estas críticas todavía invitan al lector a visualizar el poder en términos de prácticas y tecnologías del cuerpo que hacen referencia a algún tipo de "realidad" física subyacente.

A pesar de los enormes avances que ha hecho Foucault en el análisis del poder, Baudrillard reconoce que para Foucault el poder "está vuelto hacia un principio de realidad y un principio de verdad muy fuerte; todavía está orientado hacia una coherencia posible de la política y el discurso"<sup>225</sup>. Baudrillard aborda el problema de la energía moderna de una manera muy diferente.

Al articular una teoría simbólica que está radicalmente en desacuerdo tanto con el discurso semiótico como con el principio de realidad que inevitablemente sanciona dicho discurso, Baudrillard avanza en el análisis posmoderno del poder que inició Foucault. Esto es especialmente cierto en los últimos trabajos de Baudrillard, donde desarrolla las

---

225 Baudrillard, *Forget Foucault*, 12

categorías de simulación y las categorías hiperreales que no hacen referencia a ningún tipo de principio de realidad.

Por lo tanto, la decisión de Baudrillard de desarrollar una teoría de lo simbólico (irónicamente) hace que sea absolutamente crucial que su obra se lea junto con la de Nietzsche y Foucault. El intento de Baudrillard de resucitar lo simbólico como una alternativa radical a los sistemas semióticos contemporáneos es un componente crucial de la filosofía política del anarquismo posmoderno. Anarquía del sujeto, anarquía del devenir, anarquía transracional y anarquía micropolítica: estos son los términos que definen el proyecto del anarquismo posmoderno. Sin embargo, sin una estrategia para reemplazar las estructuras lingüísticas que preceden e inscriben todas las formas de poder político, económico y cultural moderno, tal proyecto necesariamente debe permanecer incompleto. El asalto simbólico de Baudrillard a las fortalezas semióticas de la economía política moderna proporciona al anarquismo posmoderno un término crucial faltante. Al abordar el problema del poder moderno desde una dirección completamente diferente, no a través de las genealogías de Nietzsche y Foucault, sino a través de la sociología radical de Emile Durkheim y sus seguidores, Baudrillard contribuye significativamente a la lectura posmoderna de la cosmovisión anarquista. Lleva la crítica anarquista posmoderna en direcciones nuevas y únicas, y ofrece a esa crítica una posible "estrategia de salida" o resolución. Sin

Baudrillard, el anarquismo posmoderno bien podría haber quedado como poco más que un capítulo aislado en la historia del pensamiento genealógico. Con Baudrillard, se convierte en cambio en una variante importante del pensamiento político posmoderno.

Este capítulo explorará el origen histórico y el desarrollo del anarquismo posmoderno de Baudrillard. Argumentaré que el pensamiento político de Baudrillard se desarrolló inicialmente como una variante de la sociología radical durkheimiana articulada por Marcel Mauss y Georges Bataille. En particular, esta sociología le dio a Baudrillard la teoría del Don, que sirve como pilar teórico de su anarquismo posmoderno. Para Baudrillard, el regalo es una categoría simbólica que se encuentra completamente fuera de la estructura semiótica de la economía política burguesa (incluida su variante marxista). El regalo también permite un modelo de intercambio simbólico que está totalmente en desacuerdo con las formas modernas de intercambio económico. La teoría del Don permite así a Baudrillard desarrollar una crítica no sólo del contenido de la economía política burguesa, sino también de su forma semiótica, algo que ni el marxismo ni el anarquismo clásico podrían lograr jamás. La teoría del regalo también le da a Baudrillard la oportunidad de articular una interpretación intrigante de la revolución de mayo de 1968. Durante los "eventos de mayo", nos dice Baudrillard, los revolucionarios franceses atacaron el código semiótico dominante a nivel estructural,

frecuentemente a través del intercambio de símbolos y regalos. Negándose a participar en un sistema modernista de racionalidad política, los estudiantes y trabajadores elaboraron libremente consignas, gestos e imágenes en un intento de subvertir la cultura dominante.

En los años posteriores a mayo de 1968, la crítica simbólica de Baudrillard a la semiótica racionalista se convertiría gradualmente en su teoría de la simulación. Si Nietzsche fue el filósofo de la muerte de Dios, Baudrillard es el filósofo de la muerte de lo real. La era moderna, la era de la producción industrial y el conflicto de clases, fue quizás la era de la realidad. En tal época, "lo real" puede haber significado algo.

Hoy, sin embargo, las redes informáticas y los satélites orbitales cubren nuestro mundo con señales de televisión, mensajes de correo electrónico y transmisiones de teléfonos celulares. La controvertida afirmación de Baudrillard es que estas simulaciones no imitan ni reflejan ninguna realidad subyacente; más bien, la simulación es hoy nuestra realidad, en la medida en que se puede decir que tenemos una realidad. Seguramente esta es una crítica simbólica llevada a su extremo radical. Baudrillard sugiere que ahora vivimos en un mundo de signos muertos, un mundo donde los significantes ya no guardan ninguna relación con los significados reales, un mundo que está verdaderamente más allá de la semiótica. "La era de la

simulación", declara Baudrillard, "se inaugura con la liquidación de todos los referenciales"<sup>226</sup>.

El valor político de la simulación ha sido motivo de controversia. Douglas Kellner sugiere que la obsesión de Baudrillard por los signos "marca a Baudrillard como un dandy semiológico, como un avatar del signo como marca de lo real. Tal posición lo aleja cada vez más de la política contemporánea y lo inscribe dentro de un esteticismo apolítico"<sup>227</sup>. Hay dos problemas principales con esta interpretación. Primero, Kellner no reconoce la posición fuertemente antisemiótica de Baudrillard; si Baudrillard es algún tipo de dandy, seguramente es un "dandy simbólico". Segundo, Kellner ignora las posibilidades radicales de la simulación. Ciertamente, la teoría de la simulación es una mala noticia para el marxismo, ya que declara no solo el fin de la historia sino la inexistencia de la historia. Sin embargo, esto no es lo mismo que decir que la simulación niega la política radical. De hecho, la negación de lo real puede leerse como una posición política extremadamente radical y específicamente anarquista. La anarquista feminista de principios del siglo XX Emma Goldman anticipó esto cuando observó que "el anarquismo es la única filosofía que trae al hombre la conciencia de sí mismo; que sostiene que Dios, el Estado y la sociedad *son inexistentes*, que sus promesas son nulas y vacías... el anarquismo es el gran liberador de la

---

226 Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 2.

227 Kellner, *Jean Baudrillard*, 188.

humanidad de los fantasmas que la han mantenido cautiva"<sup>228</sup>. Por supuesto, la filosofía política de Goldman era todavía moderna, en la medida en que imaginaba la liberación de alguna esencia humana supuestamente auténtica. Para comprender el significado completo de la posición antirrealista, debemos volvernos hacia los críticos posmodernos del humanismo. Las feministas posmodernas, por ejemplo, han liderado la carga contra lo real, argumentando que una teoría verdaderamente radical del género no puede darse el lujo de invocar lo real. Judith Butler sugiere que

cuando se cuestionan tales categorías, la realidad del género también entra en crisis: no queda claro cómo distinguir lo real de lo irreal. Y esta es la ocasión en la que llegamos a comprender que lo que tomamos por "real", lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género es, de hecho, una realidad cambiante y revisable. Llámalo subversivo o llámalo de otra manera. Aunque esta idea no constituye en sí misma una revolución política, ninguna revolución política es posible sin un cambio radical en la noción que uno tiene de lo posible y lo real<sup>229</sup>.

La negación de lo real, entonces, es un aspecto crucial de

---

228 Goldman, "Anarchism" in *Anarchism and Other Essays*, 52 (énfasis añadido).

229 Butler, *Gender Trouble*, xxiii.

la estrategia antiesencialista del feminismo posmoderno<sup>230</sup>. Aquí, como en tantos otros casos, las feministas posmodernas señalan estrategias subversivas que podrían ser útiles para una amplia variedad de proyectos políticos en la era posmoderna.

El feminismo antirrealista muestra una fuerte afinidad con el asalto anarquista a la realidad que promueve la filosofía de Baudrillard.

La teoría antirrealista de la simulación de Baudrillard socava el sujeto "real" del discurso político moderno, la racionalidad "real" de ese sujeto y todos los sistemas políticos o económicos "reales" basados en tal subjetividad racional. Esta teoría es, por lo tanto, un elemento clave del anarquismo posmoderno.

---

230 Por supuesto, las feministas posmodernas no están universalmente comprometidas con esta estrategia. Rosi Braidotti, por ejemplo, argumenta fuertemente a favor de un esencialismo ontológico estratégico. En su opinión, "tomar a priori una posición antiesencialista puede ser políticamente correcto; sin embargo, sigue siendo conceptualmente miope" (*Nomadic Subjects*, 185). Yo diría, sin embargo, que tanto para las feministas como para las anarquistas, las preocupaciones políticas deberían tener prioridad sobre las conceptuales.

## **Anarquía del Don:**

### **Mauss, Bataille, Bookchin y el intercambio simbólico**

El pensamiento político de Baudrillard debe mucho a la sociología radical durkheimiana, y especialmente a la obra de Marcel Mauss y Georges Bataille<sup>231</sup>. Los orígenes de esta tradición se remontan al ensayo extremadamente influyente de Mauss, *The Gift* (El Don), que apareció en 1925. El tema de Mauss es el intercambio de regalos, especialmente como funciones de intercambio en las llamadas sociedades primitivas. Argumenta que en estas sociedades, el intercambio de regalos representa un

---

231 Sin embargo, el propio trabajo de Durkheim no es particularmente radical. Consideremos, por ejemplo, sus reflexiones positivas sobre la división del trabajo que se encuentra en cualquier sociedad capitalista moderna: "el progreso de la personalidad individual y el de la división del trabajo dependen de una y la misma causa. Es así imposible desear uno sin desear el otro" (Durkheim, *Division of Labor*, 404–5). Igualmente preocupante es la negativa de Durkheim a abordar el problema del Estado. Como bien ha señalado Dominick LaCapra, para Durkheim "todo el problema de la naturaleza del gobierno, que no encajaba fácilmente en el esquema simple-complejo de la organización social, estaba privado de significación sociológica" (LaCapra, *Emile Durkheim*, 101). Por lo tanto, parece poco probable que el pensamiento de Durkheim pueda, por sí mismo, contribuir a algo parecido al anarquismo posmoderno. Sin embargo, el trabajo del estudiante radical (y sobrino) de Durkheim, Marcel Mauss, abre esta posibilidad teórica. (Para más información sobre las distinciones políticas entre Durkheim y Mauss, véase Gane, *Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, 139 ff.)

sistema simbólico elaborado, cuya función es profundamente diferente de la del intercambio económico moderno: "esta economía de intercambio de regalos no se ajusta a los principios de la economía natural o el utilitarismo"<sup>232</sup>. Debemos recordar aquí que la economía política moderna mantiene su hegemonía en gran medida al insistir en que debido a que sus principios supuestamente derivan de la naturaleza (particularmente de la "naturaleza humana"), son por lo tanto universalmente aplicables. Frente a esta afirmación, Mauss nos ofrece el don del Don: presenta el Don como algo totalmente ajeno a la economía política moderna. Para Mauss, el regalo es un sistema de intercambio poderoso y autosuficiente que es completamente diferente al modelo capitalista. El Don es también, como señaló correctamente Marshall Sahlins en 1972, una categoría con implicaciones fuertemente anarquistas: "el análogo primitivo del contrato social no es el Estado, sino el Don. El Don es la forma primitiva de alcanzar la paz que en la sociedad civil está asegurado por el Estado"<sup>233</sup>.

---

232 Mauss, *The Gift*, 69.

233 Sahlins, *Stone Age Economics (Economía de la Edad de Piedra)*, 169. Sahlins tiene toda la razón al argumentar que la antropología del don de Mauss revela un modo complejo y sofisticado de organización social y política que es completamente ajena a los órdenes estatistas modernos y que, por lo tanto, representa un serio desafío a la hegemonía de esos órdenes. Sin embargo, el anarquismo que Sahlins reconoce en el don es de una variedad puramente modernista. Basando su interpretación estrictamente en una lectura de *The Gift*, Sahlins asocia el don con la razón y el progreso, los

*The Gift* inicia varias críticas interesantes e importantes de la teoría económica capitalista. Lo más crucial para nuestros propósitos es la observación de Mauss de que en algunos sistemas de intercambio de regalos, "el consumo y la destrucción son virtualmente ilimitados. En algunos sistemas de potlatch, uno se ve obligado a gastar todo lo que posee y no quedarse con nada"<sup>234</sup>. No sería una exageración sugerir que esta observación aparentemente inocente contiene los medios para derribar toda la base teórica de la economía política burguesa. Después de todo, el capitalismo deriva gran parte de su fundamento teórico del concepto de escasez: los economistas políticos nos aseguran que hay recursos económicos finitos en el mundo y que, por lo tanto, debemos utilizar las fuerzas del mercado y la competencia para llegar a la más eficiente distribución de esos recursos. Algunos de los teóricos anarquistas más importantes del siglo XX, como el "verde rojinegro" Murray Bookchin, han reconocido que el mito de la escasez puede representar el talón de Aquiles del capitalismo. "La sociedad occidental", escribe Bookchin, "puede aceptar la realidad de las crisis económicas, la inflación y el desempleo, y la credulidad popular no ha rechazado el mito de una

---

pilares gemelos del pensamiento de la Ilustración (Sahlins, *Stone Age Economics*, 175–76). Si hubiera podido ver cómo la teoría del intercambio simbólico de Baudrillard radicalizaría la idea del regalo, Sahlins podría haber reconocido que el desafío más importante del regalo lo es en realidad para toda la estructura de la semiótica racionalista que sostiene a los estados modernos.

234 Mauss, *The Gift*, 35.

naturaleza 'tacaña' que se está quedando sin materias primas y recursos energéticos. La abundancia, tanto más porque se niega por razones económicas estructurales que por razones naturales, todavía orquesta la cultura popular de la sociedad actual"<sup>235</sup>. Bookchin dedica gran parte de su obra al proyecto de rasgar el velo ideológico que oculta el enorme potencial económico de nuestra sociedad. Su plan es revelar que las condiciones previas materiales para una sociedad poscapitalista no jerárquica ya existen en Occidente. El proyecto de Bookchin anticipa algunas tendencias que han surgido recientemente en el análisis de las economías de la información posindustriales. Tessa Morris-Suzuki ha argumentado, por ejemplo, que "la economía de producción de información es un sistema abierto, en el que entran elementos que no son mercancías como entradas y cuyas salidas pueden eventualmente 'escapar' del ciclo de intercambio comercial"<sup>236</sup>. Si esto es correcto, entonces el modo de producción que Marx describió tan brillantemente en *El Capital* –es decir, el modo asociado principalmente con la producción y distribución de mercancías– ha llegado claramente a su fin. Y, entonces las reglas de la economía política que nuestra cultura sigue aceptando dogmáticamente ya no rigen. De hecho, tan pronto como comenzamos a trazar reglas apropiadas para la emergente economía de la información, se hace evidente

---

235 Bookchin, *Ecology of Freedom*, 71.

236 Morris-Suzuki, "Capitalism in the Computer Age," 63.

que estas reglas frecuentemente implican profundas inversiones del pensamiento económico clásico. Este fenómeno extraño pero prometedor se vuelve particularmente evidente cuando consideramos el tema de la escasez. John Perry Barlow ha argumentado, por ejemplo, que si bien la escasez puede aumentar el valor de los bienes físicos, a menudo tendrá el efecto exactamente opuesto en la información<sup>237</sup>. La pieza de datos más exitosa será la que se duplique y distribuya más ampliamente. Barlow, que ha escrito canciones para Grateful Dead durante muchos años, entiende claramente la forma y función del intercambio de regalos. Su banda, que siempre ha animado a sus seguidores a grabar actuaciones e intercambiar cintas de conciertos entre ellos, ha adquirido gran parte de su prestigio y popularidad precisamente regalando su música.

La crítica de la escasez y la idea de que el regalo podría representar una alternativa seria a la economía política burguesa fueron desarrolladas por Georges Bataille en *The Accursed Share* (La parte maldita), que apareció en 1967. El asalto de Bataille a la escasez es seguramente uno de los proyectos más ambiciosos de la historia de la teoría económica radical. Se podría argumentar que la visión radical de Bataille supera incluso la agenda anarquista de Bookchin, ya que mientras Bookchin visualiza la abundancia económica como una consecuencia de la tecnología moderna, Bataille caracteriza la vida en la Tierra en general

---

237 Barlow, "Selling Wine Without Bottles," 23.

como una situación de gran abundancia. Para Bataille, los organismos no se enfrentan a la falta de recursos sino al exceso. Este exceso proviene inicialmente del sol, que da su don de energía sin retorno<sup>238</sup>. Este "don solar", el don que no se puede devolver, tiene un estatus especial en el pensamiento de Bataille, ya que constituye la base de su comprensión del consumo. El problema al que se enfrentan las sociedades, según Bataille, no es el de cómo crear o producir riqueza, como querrían los economistas políticos burgueses. Más bien, es el problema de cómo eliminar el exceso de energía y regalar la riqueza. La teoría económica de Bataille es así también más radical que la de Mauss. En el análisis de Mauss, el regalo siempre debe devolverse, a menudo con intereses; para Bataille, las cosas son bastante diferentes: "si una parte de la riqueza (sujeta a una estimación aproximada) está condenada a la destrucción o al menos a un uso improductivo sin beneficio posible, es lógico, incluso ineludible, entregar las mercancías sin retorno<sup>239</sup>. El don –y especialmente el don sin retorno– representa así un principio unilateral de intercambio que cortocircuita de manera profunda la lógica del capital.

En muchos sentidos, el pensamiento de Bataille hace posible lo que yo llamo un anarquismo posmoderno. La teoría de Bataille contiene implicaciones radicalmente antiestatistas. Entiende el consumo como una fuerza social

---

238 Bataille, *Accursed Share*, volume 1, 28.

239 *Ibid.*, 25.

importante que está fuera del Estado moderno y que existe en oposición explícita a ese Estado: "el Estado (al menos el Estado moderno, plenamente desarrollado) no puede dar rienda suelta a un movimiento de consumo destructivo"<sup>240</sup>. La acumulación económica (lo que Bataille llama "la producción de los medios de producción") domina las agendas de todos los estados modernos. Pero con su teoría del consumo, Bataille ha descrito todo un ámbito de la acción humana que existe más allá de este principio acumulativo. Frecuentemente el Estado es capaz de dominar este otro ámbito; así, por ejemplo, los amantes "se someten –y con ellos el universo que son– a esos juicios que subordinan el ser a fines útiles, en cuyos términos sólo el Estado tiene alguna coherencia"<sup>241</sup>. Y, sin embargo, el lector de *The Accursed Share* se queda con la fuerte sospecha de que la existencia misma de este reino exterior –el mundo erótico y transgresor, el mundo en el que la energía y los recursos no se ahorran ni acumulan, sino que se consumen y gastan en una orgía de excesos frívolos– representa un serio desafío simbólico al poder estatal. Después de todo, el poder estatal se deriva en gran parte de la forma inmensamente exitosa en que los estados modernos colonizan todas las semióticas. Basta echar un vistazo a cualquier periódico occidental importante para comprender que el racionalismo, la acumulación económica

---

240 Bataille, *Accursed Share*, volumes 2 and 3, 160.

241 *Ibid.*, 163.

y el poder estatal se combinan en el nivel más profundo para formar un orden semiótico aparentemente continuo. El logro de *La parte maldita* es localizar y explorar las grietas no del todo invisibles en ese orden.

La teoría radical del don también formaría la base de algunas de las críticas más importantes de Baudrillard. La deuda de Baudrillard con Mauss y Bataille queda clara en *Intercambio simbólico y muerte*, que apareció por primera vez en 1976<sup>242</sup>, Baudrillard comienza este libro argumentando que el intercambio de regalos de Mauss es una hipótesis "más radical que la de Marx o Freud"<sup>243</sup>, una afirmación controvertida que, sin embargo, Baudrillard es capaz de sostener, en gran medida, en el cuerpo de este trabajo. Para Baudrillard, la radicalidad del intercambio de regalos radica en el hecho de que es "igualmente desdeñoso de la economía política y libidinal, delineando en cambio un más allá del valor, un más allá de la ley, un más allá de la represión y un más allá del inconsciente"<sup>244</sup>. Aquí podemos

---

242 En *Posmodernismo*, Frederick Jameson se refiere al intercambio simbólico como "el momento utópico de la propia visión de la historia [de Baudrillard], cuyo nombre ha sido significativamente modificado de Mauss" (234). Jameson continúa señalando la importante conexión entre la idea de intercambio simbólico de Baudrillard y "la celebración antropológica del exceso, la destrucción y el potlatch de Bataille" (Ibid., 235). Desafortunadamente, todo esto ocurre dentro de un breve comentario entre paréntesis; Jameson no explora todas las implicaciones políticas y teóricas del regalo y el intercambio simbólico.

243 Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, I.

244 Ibid.

ver claramente las implicaciones que la teoría radical del intercambio de dones podría tener para el anarquismo posmoderno. Si el intercambio de obsequios representa de hecho un rechazo de la economía política (como parecería sugerir el relato de Bataille), y si el intercambio simbólico representa un "más allá de la ley" (como argumenta Baudrillard en *El intercambio simbólico y la muerte*, y de nuevo en muchos de sus trabajos posteriores), entonces parece claro que la teoría anarquista contemporánea no puede darse el lujo de ignorar estas formas radicales de intercambio. Para Baudrillard, la violencia simbólica del don sin retorno es la única violencia que tiene alguna posibilidad contra los omnipresentes códigos semióticos de la economía política. "Desafiar al sistema con un don al que no puede responder sino con su propio colapso y muerte"<sup>245</sup>, esta es la posibilidad anarquista que ofrece Baudrillard.

Baudrillard afirma audazmente que un espectro acecha a la economía política, pero no el espectro que describen los marxistas. Está hablando en su lugar del espectro del don. "En la inmensa máquina polimorfa del capital contemporáneo, lo simbólico (don y contradon, reciprocidad y reversión, gasto y sacrificio) ya no cuenta para nada, la naturaleza (el gran referencial del origen y la sustancia, la dialéctica sujeto/objeto, y así sucesivamente) ya no cuentan, la propia economía política solo sobrevive en un estado de muerte cerebral, pero todos estos fantasmas

---

245 Ibid., 37.

continúan plagando el campo operativo del valor"<sup>246</sup>. Bajo la influencia de Mauss (don y contra-don) y Bataille (gasto y sacrificio), Baudrillard nos da su visión de un sistema semiótico que trata obsesivamente de reprimir sus recuerdos del don y que, sin embargo (como el neurótico) no puede escapar del todo a los efectos fantasmales de esos recuerdos.

El análisis de Baudrillard es también bastante cercano aquí al de Bookchin, que sostiene que "la transición del don a la mercancía, en efecto, podría provocar la desintegración de la comunidad en un mercado, la unión consanguinal o ética entre las personas decaería en la rivalidad y el egoísmo agresivo... El don mismo prácticamente desapareció como objetivación de la asociación. Permaneció simplemente como un subproducto de las "funciones ceremoniales"<sup>247</sup> del intercambio capitalista.

Para Bookchin, como para Bataille y Baudrillard, la represión del regalo como categoría económica y epistemológica es una categoría absolutamente precursora del establecimiento de los principios modernos, basados en la materia prima, de intercambio capitalista. Y, sin embargo, la mercancía nunca podrá llenar realmente el vacío cultural creado por la desaparición del regalo.

---

246 Ibid., 35.

247 Bookchin, *Ecology of Freedom*, 136.

El regalo, entonces, es lo que algunos posmodernistas podrían llamar una "presencia ausente": si el regalo se entiende como un elemento básico y principio fundamental de intercambio, entonces el hecho de que el regalo no aparezca en ninguna parte del terreno semiótico de la economía política moderna puede, de hecho, tomarse como evidencia provisional de una falla teórica seria dentro de la propia lógica capitalista.

La estrategia de Baudrillard es, pues, reinvocar el simbolismo del don como un desafío a la semiocracia moderna. Baudrillard entiende muy claramente que "el código" (por el cual podemos entender la totalidad de las operaciones semióticas que imponen la economía política y el Estado, ya sea en un modo capitalista de mercado o capitalista de Estado) no puede ser contrapuesto en el campo de lo racional, centrado en el idioma del sujeto. La lógica del signo es siempre la lógica del capital, y por eso Baudrillard procede a una crítica total del signo y de toda semiótica racional: "la violencia simbólica se deduce de la lógica de lo simbólico (que no tiene nada que ver con el signo o con la energía): la inversión, la reversibilidad incesante del contradon y, a la inversa, la toma del poder por el ejercicio unilateral del don"<sup>248</sup>. Como sabemos por Mauss y Bataille, el don está enteramente fuera del sistema burgués de intercambio, y esto es especialmente cierto en el caso del don unilateral sin retorno. Pero Baudrillard va

más allá que sus antepasados intelectuales al sugerir que la lógica simbólica radical del regalo puede funcionar como un serio desafío al orden semiótico que sustenta a todas las economías y estados modernos.

El problema, por supuesto, es que en todas las sociedades contemporáneas, es el propio Sistema el que mantiene e impone un monopolio estratégico sobre el poder de dar regalos. “Es el capitalista quien da, quien tiene la iniciativa del don, lo que le asegura, como en todo orden social, una preeminencia y un poder mucho más allá del económico”<sup>249</sup>. En efecto, el hecho de que el capitalista monopolice el don del trabajo es meramente parte del problema. También debemos lidiar con el "regalo de los medios de comunicación y mensajes a los que, debido al monopolio del código, nadie puede replicar"<sup>250</sup>. Desde el punto de vista del anarquismo posmoderno, esto parecería ser desastroso. El don sin retorno, si recordamos a Bataille, es el don más revolucionario de todos; si el Sistema puede usar las instituciones de los medios de comunicación para apropiarse incluso de este tipo de regalos para sus propios fines, entonces las posibilidades radicales de dar regalos parecerían bastante limitadas.

Pero este no es el final de la historia. De hecho, el sistema puede ser muy hábil para colonizar el intercambio de

---

249 Ibid., 41.

250 Ibid., 36.

regalos para sus propios fines. Pero, como señala Baudrillard, "rechazar el trabajo, disputar el salario es, pues, volver a cuestionar el proceso del don, de la expiación y de la compensación económica, y por lo tanto exponer el proceso simbólico fundamental"<sup>251</sup>.

La reapropiación del don de los motores del capital es posible, y no meramente como una opción teórica. Esta es también una estrategia práctica con una historia, y su historia es la historia de mayo de 1968. Fue a través de la anarquía del don que la revolución de mayo "sacudió al sistema hasta el fondo de su organización simbólica"<sup>252</sup>. Fue en las calles de París que nació la praxis del intercambio simbólico como estrategia revolucionaria.

## **Mayo de 1968:**

### **Nacimiento de una praxis anarquista posmoderna**

---

251 Ibid., 41.

252 Ibid., 34.

Conocido popularmente como los "eventos de mayo", el levantamiento revolucionario de mayo de 1968 fue un momento político crucial y definitorio para muchos intelectuales franceses, incluido Baudrillard. La revolución comenzó como una protesta estudiantil en el campus de Nanterre de la Universidad de París; Baudrillard estaba enseñando allí en ese momento<sup>253</sup>. Al darse cuenta, quizás, de que la izquierda ortodoxa ya no defendía sus intereses, la clase obrera francesa apoyó a los estudiantes que protestaron declarando una huelga salvaje; esta fue la huelga general más grande en la historia europea<sup>254</sup>. En una entrevista posterior, Baudrillard comentaría que durante este período "estaba mucho más cerca de una especie de anarquismo" que del marxismo<sup>255</sup>. Los eventos de mayo solo fortalecerían la actitud antimarxista de Baudrillard, mientras observaba cómo el Partido Comunista Francés y los líderes sindicales cooperaban con el gobierno gaullista para sofocar la revolución.

La teoría y la práctica revolucionarias de mayo de 1968 estuvieron dominadas, en gran parte, por Guy Debord y la Internacional Situacionista, un movimiento radical con el que Baudrillard estuvo estrechamente asociado. Formulada en el crisol de la guerra por la independencia de Argelia, la

---

253 Marcus, *Lipstick Traces*, 426-27.

254 Knabb, *Situationist International Anthology*, 225; Marcus, *Lipstick Traces*, 428.

255 Baudrillard, *Baudrillard Live*, 20.

teoría situacionista incluía un fuerte mensaje antiestatista. El "Discurso a los revolucionarios de Argelia y de todos los países", publicado en *Internationale Situationniste* 10 (marzo de 1966), afirmaba que "todos los gobiernos existentes, incluso los que emanan de los movimientos más liberadores, se basan en mentiras internas y externas<sup>256</sup>. Es importante notar, sin embargo, que el anarquismo situacionista no se limitó a una crítica del Estado. El Estado era, para los situacionistas, sólo una parte de un problema cultural mucho más amplio. Su objetivo último era una transformación radical de la vida ordinaria por medio de una crítica total de la sociedad. Esto incluía, por supuesto, una crítica al Estado y a la burocracia, pero también ataques a la publicidad y al consumismo, la universidad, el arte y, en general, lo que Debord denominaba "la pobreza de la vida cotidiana". Para Debord, "todo depende efectivamente del nivel al que se plantee el problema: ¿Cómo es nuestra vida? ¿Cómo estamos de satisfechos o insatisfechos con ella? Sin dejarnos intimidar ni por un momento por los varios anuncios diseñados para persuadirnos de que podemos ser felices gracias a la existencia de Dios o de la pasta de dientes Colgate o el CNRS [Centro Nacional de Investigaciones Científicas]"<sup>257</sup>. En este punto, Debord y los situacionistas estaban en completo acuerdo con otros grandes teóricos anarquistas de la época, como Murray. "Es evidente que el

---

256 Knabb, *Situationist International Anthology*, 150.

257 *Ibid.*, 72.

objetivo de la revolución actual debe ser la liberación de la vida cotidiana", declaró Bookchin en *Post-Scarcity Anarchism* (*Anarquismo post-escasez*, traducido al castellano como *El anarquismo en la sociedad de consumo*). "Cualquier revolución que no logre ese objetivo es contrarrevolución. Sobre todo, somos nosotros los que tenemos que ser liberados, nuestra vida cotidiana, con todos sus momentos, horas y días, y no universales como la 'Historia' o la 'Sociedad'"<sup>258</sup>.

Ésta, entonces, era la agenda no dialéctica básica que perseguían los anarquistas posmodernos de mayo de 1968. El capital y el Estado estaban ciertamente por aplastar. Pero personas como Bookchin, Debord y Baudrillard reconocieron claramente que la revolución no debe contentarse con perseguir solo estos objetivos. Mucho más importantes que estos objetivos radicales meramente modernos eran metas tales como la emancipación de la conciencia temporal de lo que los situacionistas llamaban "tiempo muerto", o la elaboración de nuevos conceptos espaciales para reemplazar aquellos que permanecían irremediablemente atascados en el discurso del modernismo urbano. El número de enero de 1963 de *Internationale Situationniste* había declarado que "un movimiento revolucionario es aquel que cambia radicalmente la organización del... espacio-tiempo y la manera misma de decidir su reorganización en curso en

---

258 Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, 44.

adelante (y no un movimiento que simplemente cambia la forma legal de la propiedad o el origen social de los gobernantes)"<sup>259</sup>. Cinco años más tarde, esta crítica "proto-posmoderna" del modernismo espacio-temporal florecería en el antiurbanismo de mayo de 1968. Durante la revolución de mayo, según el situacionista Rene Vignet, "la crítica de la vida cotidiana comenzó a modificar con éxito el paisaje de la alienación... cada uno, a su manera, hizo su propia crítica del urbanismo"<sup>260</sup> y articuló hacia una sociedad ecológica una fascinante variedad de utopismo posurbano. "Para restaurar la urbanidad como un terreno humanizado para la sociedad", declara Bookchin, "la megalópolis debe ser disuelta sin piedad y su lugar debe ser ocupado por nuevas ecocomunidades descentralizadas, cada una cuidadosamente adaptada a la capacidad de carga del ecosistema natural en el que se encuentra"<sup>261</sup>.

Aunque Bookchin y los situacionistas estaban básicamente de acuerdo con respecto a los problemas del espacio-tiempo moderno, el situacionismo no incluía el tipo de humanismo que a veces se encuentra en el anarquismo verde de Bookchin. "The Decline and Fall of the Spectacle-Commodity Economy" (El declive y la caída de la economía del espectáculo y de las mercancías), publicado en *Internationale Situationniste 10* (marzo de 1966),

---

259 Knabb, *Situationist International Anthology*, I 08.

260 Vignet, *Enrages and Situationists*, 82.

261 Bookchin, *Toward an Ecological Society*, 168.

afirmaba que "el bárbaro ya no está en los confines de la tierra, está aquí, convertido en bárbaro por su participación forzada en el común consumo jerárquico. El humanismo que encubre todo esto es lo contrario de la humanidad, la negación de su actividad y de sus deseos, es el humanismo de la mercancía, la benevolencia de la mercancía parasitaria hacia las personas de las que se alimenta"<sup>262</sup>. La afirmación extrañamente convincente aquí es que el humanismo, que pretende liberar, es de hecho el aliado secreto de la mercancía y, por lo tanto, de una sociedad de consumo represiva. Este antihumanismo situacionista está relacionado con el argumento de Bataille de que el "consumo" moderno de hecho no tiene nada que ver con el consumo soberano del orden aristocrático; para los situacionistas, como para Bataille, el trabajador–consumidor moderno no es en absoluto un sujeto soberano.

No es sorprendente que el rechazo situacionista del humanismo implicara también un rechazo de la razón centrada en el sujeto, y este rechazo tuvo implicaciones ominosas para el marxismo. Guy Debord atacó el materialismo dialéctico en *La sociedad del espectáculo*, argumentando que "si se trata de dominar la ciencia de la sociedad y someterla a su gobierno, el proyecto de trascender la economía y tomar posesión de la historia no

---

262 Knabb, *Situationist International Anthology*, 159.

puede ser en sí mismo de carácter científico<sup>263</sup>. En su obra de principios de los años setenta, Baudrillard siguió casi exactamente a Debord en este punto: "Radical en su análisis lógico del capital, la teoría marxista mantiene, sin embargo, un consenso antropológico con las opciones del racionalismo occidental en su forma definitiva adquirida por el pensamiento de la burguesía del siglo XVIII"<sup>264</sup>.

Para Baudrillard, la racionalidad burguesa –incluida la retórica racionalista de los marxistas– era el suelo en el que florecía el capital. Era imposible, de acuerdo con esta interpretación, hacer una crítica racionalista efectiva del capital, porque tal crítica debe permanecer atrapada dentro del ethos<sup>265</sup> del capital mismo.

Dado que la izquierda ortodoxa siempre realizó sus críticas bajo el signo de la racionalidad burguesa, a Baudrillard y Debord no les sorprendió que la izquierda terminara reproduciendo las relaciones de poder inherentes al capitalismo. Sin embargo, Baudrillard y los situacionistas continuarían albergando la esperanza de que un movimiento radical que no se basara en categorías sospechosas de subjetividad, ciencia y semiótica podría

---

263 Debord, *Society of the Spectacle*, 53.

264 Baudrillard, *Mirror of Production*, 32.

265 Ethos es una palabra griega que significa "costumbre y conducta" y, a partir de ahí, "conducta, carácter, personalidad". Es la raíz de términos como ética y etología. [N. d. T.]

realmente permitir una nueva forma única y efectiva de política revolucionaria.

Esta política estaba destinada a unir la teoría y la práctica revolucionarias, quizás por primera vez en la historia. Debord llegó incluso a insistir en que "la misma constitución y comunicación de una teoría de este tipo no puede concebirse independientemente de una práctica rigurosa"<sup>266</sup>. La práctica teóricamente informada imaginada por los situacionistas giraba en torno a una política del gesto. De hecho, el concepto del gesto era parte de la definición del mismo situacionismo (aunque, por supuesto, los situacionistas rechazaron la idea de que alguna vez pudiera haber una doctrina llamada situacionismo). "La situación es... un conjunto unitario de comportamiento en el tiempo. Está compuesto de gestos contenidos en un decorado transitorio"<sup>267</sup>. Estos gestos pueden ser artísticos o abiertamente políticos, satíricos o subversivos. Sobre todo, estaban destinados a ser lúdicos: "las revoluciones proletarias serán fiestas o no serían nada, porque la fiesta es la tónica misma de la vida que anuncian. El juego es el principio último de la fiesta, y las únicas reglas que puede reconocer son vivir sin tiempo muerto y disfrutar sin restricciones"<sup>268</sup>. La "ética del juego" situacionista pretendía ser un antídoto para la ética del trabajo casi

---

266 Debord, *Society of the Spectacle*, 143.

267 Knabb, *Situationist International Anthology*, 43.

268 *Ibid.*, 337.

puritana endémica tanto del capitalismo como del comunismo institucional. Y la praxis gestual de los situacionistas estaba destinada a llevar la revolución al terreno extraño e inexplorado del símbolo.

¿Cómo sería esa política simbólica o gestual? “La crítica del lenguaje dominante, su *detournement* (desvío), va a convertirse en una práctica permanente de la nueva teoría revolucionaria”, proclamaba el “Prefacio a un Diccionario Situacionista”<sup>269</sup>. El concepto de *detournement* surgiría como piedra angular de la teoría y la práctica situacionistas. El término, que es un tanto difícil de traducir al inglés, se refiere a la práctica de alterar simbólicamente un texto o una imagen para que su significado original se subvierta radicalmente, o posiblemente incluso se invierta. A medida que se desarrollaban los acontecimientos de mayo, por ejemplo, comenzaron a aparecer eslóganes situacionistas en las "burbujas" de las tiras cómicas que se inscribían en las obras maestras artísticas que se alineaban en los pasillos de la Sorbona. Esta fue sin duda una forma en que los revolucionarios desafiaron la autoridad cultural del discurso artístico dominante. Pero en un nivel más profundo, el *détournement* situacionista también fue un rechazo básico de los términos y conceptos de la economía política moderna. Con su insistencia desafiante en que lo simbólico –una categoría que el capitalismo hizo invisible hace mucho tiempo– iba a volver a colocarse en la agenda cultural por

fin, esta práctica única sirvió como un desafío fascinante para la semiocracia moderna.

La política gestual del *détournement* (desvío) situacionista formaba parte de una estrategia antisemiótica más amplia que se desplegó con notable efecto durante los días de mayo. Esta estrategia implicó la creación de grafitis, que a menudo fueron compuestos o al menos inspirados por los situacionistas. Durante los acontecimientos de mayo, las paredes de París experimentaron una verdadera erupción de discurso simbólico. Estas vibrantes declaraciones revolucionarias afirmaron audazmente el retorno del símbolo. Peor aún (en lo que se refiere al capital y al Estado gaullista), declararon la devolución del regalo. El espectro del regalo no tardó casi nada en romper la superficie de lo que Debord había llamado la economía mercantil espectacular. Mirando retrospectivamente al mayo de 1968, a principios de los años setenta, Baudrillard concluiría que "los verdaderos medios revolucionarios durante el mes de mayo fueron los muros y su discurso, los carteles serigrafiados y los avisos pintados a mano, la calle donde el discurso comenzaba y se intercambiaba, todo eso fue una inscripción inmediata, dada y devuelta, dicha y respondida, móvil en el mismo espacio-tiempo, recíproca y antagónica"<sup>270</sup>. Aquí tenemos el grafiti como don recíproco, dado y devuelto, pero el grafiti de mayo también abrió el espectro aún más radical del don sin retorno. Este espectro

---

270 Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 176.

permitiría a Baudrillard concluir incluso en 1976 que "la situación catastrófica abierta por Mayo del 68 no ha terminado"<sup>271</sup>. Esta insurrección fantasmal cobraría cada vez más importancia a medida que Occidente pasara gradualmente a su fase posindustrial, porque en esta nueva configuración social y económica, "el sistema puede prescindir de la ciudad industrial, productiva... pero no puede prescindir de lo urbano como el espacio-tiempo del código de reproducción, porque la centralidad del código es la definición del poder mismo. Todo lo que ataca a la semioocracia contemporánea... es, por lo tanto, políticamente esencial: el grafiti, por ejemplo"<sup>272</sup>. Así pues, la revolución posindustrial o posmoderna no gira en torno a la lucha de clases, sino en torno al conflicto entre el símbolo y la semiótica. Grafiti antisemiótico, que –"no puede ser captado por ningún discurso organizado", que "se resiste a toda interpretación y a toda connotación, y ya no denota a nada ni nadie"<sup>273</sup>– es una importante estrategia simbólica que puede desplegarse contra el poder semiótico. Para Baudrillard, esta estrategia es absolutamente crucial en la lucha contra el capital y el Estado, porque "todas las estrategias represivas y reductoras de los sistemas de poder ya están presentes en la lógica interna del signo, así como las del valor de cambio y la economía política. Sólo la

---

271 Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 34.

272 *Ibid.*, 78.

273 *Ibid.*

revolución total, teórica y práctica, puede restaurar lo simbólico en la desaparición del signo y del valor. Incluso los signos deben arder"<sup>274</sup>. Es a través del lenguaje de signos que el poder se manifiesta en la sociedad. Ciertamente estamos gobernados por el Estado y por el capital, pero estas instituciones nos gobiernan a través del intercambio semiótico. Por lo tanto, es en el nivel del intercambio simbólico que tales instituciones deben ser desafiadas, y lo que fascinó a Baudrillard sobre la revolución de 1968 fue que representó un primer intento (todavía bastante incompleto, sin duda) de desarrollar este tipo de desafío simbólico.

Baudrillard escribiría más tarde que "Mayo del 68... no fue una acción ofensiva (el poder ganaría esa batalla sin duda alguna), sino una simulación defensiva, que consiste en robarle al poder su propio secreto (precisamente que no existe) y así dejarlo indefenso ante su propia enormidad"<sup>275</sup>. El significado de mayo de 1968 para Baudrillard, entonces, era triple: primero, anunciaba audazmente el ansiado retorno de lo simbólico. En segundo lugar, rechazó deliberadamente la política de lo real, reconociendo que tal política sólo logra reinscribir el poder. En tercer lugar, los acontecimientos de mayo iniciaron un nuevo modo de lo político o, como Baudrillard lo llamaría más tarde, lo

---

274 Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 163.

275 Baudrillard, *Fatal Strategies*, 80.

"transpolítico". Después de 1968, Baudrillard se acercará cada vez más a una política "hiperrealista", una política de la simulación. En 1975, Mark Poster sugirió que Baudrillard se quedó "con sólo una invocación vacía para un derrocamiento espontáneo del código a la May, 1968"<sup>276</sup>. Pero este vacío era precisamente lo que Baudrillard tenía en mente. La revolución de contenido dialéctico había fracasado. Lo que quedaba por intentar era la revolución del vacío, la revolución que quema todos los signos, la revolución que se sitúa deliberada y consecuentemente fuera de lo real. Para Baudrillard, la revolución de 1968 fue alentadora precisamente porque estaba vacía, porque comenzó y terminó con consignas revolucionarias que hace mucho que fueron pintadas. Al negarse a construir instituciones revolucionarias duraderas, los revolucionarios de Mayo evitaron las trampas de la vanguardia leninista. Como ha observado astutamente Alain Touraine, "la batalla [de mayo de 1968] no se libró en nombre de los intereses sociales, sino en nombre del antipoder. Era sólo un comienzo... El Movimiento de Mayo no tenía mañana"; pero tendrá futuro"<sup>277</sup>. El trabajo posterior de Jean Baudrillard nos proporciona una manera conveniente de trazar ese futuro.

---

276 Poster, introduction to Baudrillard, *The Mirror of Production*. 15.

277 Touraine, *The May Movement*, 63.

## **El anarquismo posmoderno hoy: la política de la simulación**

Durante los años setenta, la obra de Baudrillard mostraba una confianza y un optimismo respecto a las posibilidades revolucionarias del momento radical que se iniciaba en mayo de 1968. Sin embargo, en el transcurso de la década siguiente, Baudrillard poco a poco empezaría a perder ese optimismo. Probablemente no estaba solo en esto; la era de Ronald Reagan y Margaret Thatcher no fue terreno fértil para la imaginación radical. Entonces, Baudrillard afirmaba a menudo que "ya no se puede encontrar una posición subversiva. Nada le corresponde"<sup>278</sup>. Baudrillard parece sentir que se ha producido un cambio serio en la cultura política y que los años sesenta han terminado. Lo deja claro en *El éxtasis de la comunicación*, un resumen de su trabajo anterior elaborado durante los años ochenta como habilitación para su doctorado en la Sorbona. Aquí Baudrillard insiste bastante en las posibilidades radicales de su pensamiento anterior: "la transgresión del código es la reversión de los términos opuestos, y por lo tanto de las diferencias calculadas a través de las cuales se establece el dominio de un término. Lo 'simbólico' es la figura de esta

---

278 Baudrillard, Baudrillard Live, 65.

reversión, y al mismo tiempo la figura de cualquier revolución posible: "La revolución será simbólica o no será en absoluto"<sup>279</sup>. Baudrillard identifica el antagonismo entre economía política y potlatch como parte de una "doble espiral" que pasa de El sistema de objetos a Estrategias fatales, es decir, a la mayor parte de su obra<sup>280</sup>. Y, sin embargo, parece sentir que hoy, el "sueño de transgresión" que surgió de su lectura radical de Bataille se ha perdido<sup>281</sup>.

Pero si esta es realmente la posición de Baudrillard, ¿por qué sigue hablando de subversión? Mientras rechaza la política radical en algunas entrevistas, Baudrillard afirma en otras que tiene "una especie de herencia de los situacionistas, de Bataille, etc."<sup>282</sup>. Baudrillard tal vez se niegue a hablar de política o de revolución no porque estos temas ya no le interesen, sino porque se ha dado cuenta de que hablar de estas cosas no producirá ningún cambio significativo. Más exactamente, deberíamos decir que Baudrillard ya no habla de política real o revolución real, como lo hizo a veces en los años sesenta y principios de los setenta, porque ahora comprende que el tipo de revolución que quiere provocar no puede ocurrir dentro de lo real. El

---

279 Baudrillard, *Ecstasy of Communication*, 78.

280 *Ibid.*, 79. Es esta espiral simbólica la que, según Baudrillard, falta —en la obra de Foucault, y esto quizás motiva parte de la hostilidad de Baudrillard hacia Foucault. Véase Baudrillard, *Olvidemos a Foucault*, 16.

281 *Ibid.*, 80.

282 Baudrillard, *Baudrillard Live*, 168.

anarquismo posmoderno debe girar en cambio en torno a la política de la simulación. Hemos visto que incluso en sus primeros trabajos, Baudrillard ya comenzaba a alejarse de la práctica revolucionaria "real" hacia la práctica simbólica. En sus obras posteriores, Baudrillard continúa por esta trayectoria, desarrollando una política de la simulación, una política de lo hiperreal.

El estatus político de la simulación y la hiperrealidad tal vez no sea tan evidente, pero está bastante claro que hay algo radical en estas categorías. Hoy "somos simuladores, somos simulacros (no en el sentido clásico de 'apariencia'), somos espejos cóncavos irradiados por lo social, una radiación sin fuente de luz, potencia sin origen, sin distancia, y es en esta táctica, el universo del simulacro que uno necesitará para luchar: sin esperanza, la esperanza es un valor débil, pero en desafío y fascinación"<sup>283</sup>. Si el pesimismo de Baudrillard fuera total, ciertamente no habría razón para llamar a esta lucha táctica, y la demanda de desafío sería incoherente. Sería poco probable que afirmara, como lo hace en *Simulacra and Simulation*, que "el capital, de hecho, nunca estuvo vinculado por un contrato a la sociedad que domina. Es una brujería de las relaciones sociales, es un desafío *a la sociedad*, y debe ser respondido como tal. No es un escándalo que deba denunciarse de acuerdo con la racionalidad moral o económica, sino un desafío que debe asumirse de acuerdo con la ley

---

283 Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 152.

simbólica"<sup>284</sup>. Aquí Baudrillard todavía suena mucho como un anarquista posmoderno, preparándose para librar una guerra simbólica contra el capitalismo. Un ataque tan total contra el capital sería, en el mejor de los casos, quijotesco, si se posicionara dentro del ámbito real. Pero el argumento de Baudrillard es de un orden diferente: "La Economía Política está llegando a su fin ante nuestros ojos, metamorfoseándose en una transeconomía de la especulación que simplemente *juega* a obedecer la vieja lógica... por tanto, la Economía Política llegará a su fin muy pronto –aunque no del modo en que una vez lo concebimos: más bien, a través de la exacerbación de su propia lógica hasta el punto de la autoparodia"<sup>285</sup>. El radical moderno planea, organiza, lanza una revolución de lo real, y falla siempre. El anarquista posmoderno se burla del capital, exponiendo alegremente su talón de Aquiles al señalar que la economía política *ya está muerta* y que no debemos temer su patético cadáver<sup>286</sup>. Este impulso estratégico permite a Baudrillard afirmar que "mientras que el pensamiento dialéctico y el pensamiento crítico son parte

---

284 Ibid., 15.

285 Baudrillard, *Transparency of Evil*, 35.

286 Esta estrategia también puede desplegarse contra el discurso que rodea al sujeto sexual, como deja claro Baudrillard en *Seduction*: "La sexualidad como discurso –es, como la economía política (y todo otro sistema discursivo), sólo un montaje o simulacro que siempre ha sido atravesada, contrariada y superada por la práctica actual. La coherencia y la transparencia del homo sexualis no tienen más existencia que la coherencia y la transparencia del homo economicus" (4I).

del campo del intercambio –incluyendo, posiblemente, el intercambio de mercado– el pensamiento radical se sitúa en la zona del intercambio imposible, de la no equivalencia, de lo ininteligible, lo indecible. Creo que es bastante significativo que Baudrillard distinga el marxismo dialéctico del "pensamiento radical". Esto sugiere que todavía es capaz de encontrar una opción política radical, incluso hoy. También podemos inferir de esto que, mientras que el marxismo parece perpetuamente incapaz de salir de los principios de intercambio de la economía política burguesa, una forma no dialéctica de pensamiento radical podría ser capaz de hacerlo.

Por lo tanto, impugnaría la afirmación de Douglas Kellner de que "el resultado político del análisis [de Baudrillard] parece ser que todo en el sistema está sujeto a control cibernético, y que lo que parece ser oposición, o amenazantes para el sistema son realmente partes funcionales de una sociedad de simulaciones, meras "coartadas" que sólo mejoran aún más el control social<sup>287</sup>. Sin duda, "el sistema" es una presencia ominosa y omnipresente en la obra posterior de Baudrillard, y la simulación a menudo sirve a los intereses del poder, por ejemplo a través de publicidad. Pero la resistencia es bastante posible en este mundo hiperreal. En su trabajo más reciente, *The Vital Illusion*, Baudrillard llega a sugerir que dentro del modo de simulación, la subversión es en

realidad automática e inevitable; de hecho, argumenta que es probable que tal subversión surja del propio sistema. Esto es lo que yo llamo ironía objetiva: existe una gran posibilidad, al borde de la certeza, de que los sistemas se desharán por su propia sistematicidad. Esto es cierto no sólo para las estructuras técnicas, sino también para las humanas. Cuanto más avanzan estos sistemas políticos, sociales y económicos hacia su propia perfección, más se deconstruyen”<sup>288</sup>. Así, los sistemas de control cibernético que parecen tan imparables para Douglas Kellner podrían en realidad contener las semillas de su propia destrucción. A primera vista, esto podría parecer similar a la afirmación de Marx de que al invocar la existencia del proletariado, la burguesía estaba garantizando sin saberlo su propia destrucción, pero el argumento de Baudrillard es en realidad de un orden diferente. Marx no dio cuenta de las formas en que las relaciones de clase podrían mutar para hacer posible el "capitalismo tardío" posindustrial o el comunismo de Estado totalitario. El análisis de Baudrillard, por el contrario, ataca los sistemas en general, en el nivel estructural y simbólico más profundo de su "sistematicidad". Para Baudrillard, entonces, "esa es la debilidad de nuestra radicalidad histórica. Todas las filosofías del cambio, las utopías revolucionarias, nihilistas, futuristas, toda esta poética de la subversión y la transgresión tan características de la modernidad,

---

288 Baudrillard, *The Vital Illusion*, 78.

parecerán ingenuas frente a la incapacidad y la reversibilidad natural del mundo”<sup>289</sup>. Esta es una hipótesis radical que se parece mucho al principio de la entropía: todos los sistemas contienen al menos el potencial para el desorden radical, y ningún sistema, no importa cuán opresivo pueda parecer, es inmune al colapso.

Por lo tanto, la simulación no implica de ninguna manera una desesperanza política. En la obra más reciente de Baudrillard, la muerte de lo real se convierte gradualmente en el asesinato de lo real, una especie de "crimen perfecto". Sin duda, "desde nuestro punto de vista racional, esto puede parecer bastante desesperado e incluso podría justificar algo así como el pesimismo. Pero desde el punto de vista de la singularidad, de la alteridad, del secreto y la seducción, es, por el contrario, nuestra única oportunidad: la última. En este sentido, el Crimen perfecto es una hipótesis de optimismo radiante"<sup>290</sup>. Por lo tanto, sugeriría que la muerte de lo real en los escritos de Baudrillard tiene un estatus similar a la muerte de Dios en la obra de Nietzsche (esta última muerte, sugiere Baudrillard, "resuelta por simulación")<sup>291</sup>. Ambas muertes hacen posible dos variedades diferentes de nihilismo: una que es debilitante y otra que es afirmativa. Críticos como Kellner sólo ven lo primero en la obra de Baudrillard, pero la línea

---

289 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 10.

290 Baudrillard, *The Vital Illusion*, 80-81.

291 Baudrillard, *The Perfect Crime*, 5.

de interpretación de Kellner ignora el igualmente importante nihilismo afirmativo de Baudrillard. Como explica Baudrillard en *Paroxismo*:

Lo que hago es un experimento mental que intenta explorar un campo desconocido mediante otras reglas. Esto no quiere decir que sea "nihilista" en el sentido en que nihilismo significa que ya no hay valores, no hay realidad, sino sólo signos: la acusación de nihilismo y de impostura siempre se refiere a ese punto. Pero si se toma el nihilismo en sentido fuerte, el sentido de un pensamiento basado en la nada, un pensamiento que podría partir del axioma "¿por qué hay nada en lugar de algo?", volcando la cuestión filosófica fundamental, la cuestión del ser: "¿por qué hay algo en lugar de nada?", entonces no me importa que me llamen nihilista<sup>292</sup>.

Esta variedad de nihilismo difícilmente implica un descenso al cinismo apolítico. Es, por el contrario, un desafío filosófico audaz y radical. El nihilismo afirmativo de Baudrillard es, de hecho, un arma que maneja hábilmente contra la dialéctica y todas las formas de la filosofía política moderna.

Sadie Plant nota con precisión la presencia de este nihilismo afirmativo en la obra de Baudrillard, pero pasa por alto la política radical que implica: "el mundo de la

hiperrealidad y la simulación se registra y celebra, y la posibilidad de hacer cualquier tipo de intervención política se descarta felizmente"<sup>293</sup>.

Pero, de hecho, parece bastante posible que la simulación pueda respaldar algún tipo de resistencia o subversión. Es la conciencia de esta posibilidad, quizás, lo que anima a Baudrillard a argumentar que "en efecto, necesitamos una violencia simbólica más poderosa que cualquier violencia política"<sup>294</sup>.

En cuanto a la valencia política de esta nueva violencia, Baudrillard la describe como "peor" que anarquista<sup>295</sup> pero esto seguramente depende del punto de vista de cada uno. Sin duda, es peor que el anarquismo convencional desde las perspectivas del capital y el Estado, ya que es mucho más radical en su "desestabilización sistemática"<sup>296</sup>.

Pero desde otro punto de vista, la nueva violencia es quizás mejor que la violencia anarquista ortodoxa, en cuanto que la primera es una "singularidad que se opone a la violencia real"<sup>297</sup>. De lo que habla Baudrillard es de una violencia teórica, analítica, interpretativa, una violencia de

---

293 Plant, *The Most Radical Gesture*, I 54.

294 Baudrillard, *Forget Foucault*, 58.

295 Baudrillard, *Paroxysm*, 66.

296 Ibid.

297 Ibid., 67.

pensamiento más que de acción, una violencia que alegremente asesina conceptos, ideas y estructuras semióticas. Insiste en que esta “violencia de interpretación” es un fenómeno positivo<sup>298</sup>.

Hay una tremenda ironía en el trabajo aquí. Los humanistas sin duda se sentirían aliviados al saber que la violencia interpretativa de Baudrillard no daña a los seres humanos reales. Y, sin embargo, su violencia ciertamente anuncia la muerte del concepto humanista moderno de subjetividad. En su obra posterior, el antihumanismo de Baudrillard florece con plenitud: "el sujeto, la metafísica del sujeto, sólo era bello en su gloria arrogante, en su capricho, en su inagotable voluntad de poder, en su trascendencia como sujeto del poder, como sujeto de la historia, o en la dramaturgia de su alienación. Terminando con todo eso, ahora es sólo un miserable cadáver"<sup>299</sup>. Esta línea de pensamiento ha generado algunas de las críticas más duras a la obra de Baudrillard. Kellner va tan lejos como para afirmar que la renuncia de Baudrillard a la subjetividad cartesiana "es equivalente a renunciar a toda posibilidad de una intervención efectiva en el mundo"<sup>300</sup>. Aquí Kellner está completamente equivocado. No hay absolutamente ninguna razón para suponer que la intervención política requiere un sujeto cartesiano autónomo. De hecho, parece

---

298 Ibid., 69.

299 Baudrillard, *Fatal Strategies*, 112.

300 Kellner, *Jean Baudrillard*, 163.

muy posible que la renuncia a los conceptos ortodoxos de subjetividad marque no el final sino el comienzo de una política significativa. En lugar de producir libertad política, el humanismo cartesiano nos ha dado la explotación del capitalismo industrial del siglo XIX, la represión burocrática del Estado de bienestar del siglo XX y, bajo el hábil disfraz del sujeto proletario, el gulag. Dados los repetidos fracasos de todas las políticas humanistas para lograr sus objetivos emancipatorios declarados, la sugerencia de que deberíamos abandonar el proyecto humanista por completo no parece escandalosa. "¿No ha sido la liberación, en todas sus formas, tanto el logro como el golpe final a la libertad?" se pregunta Baudrillard. "Este es todo el problema de la modernidad".

Por lo tanto, alejarse del humanismo es políticamente crucial. En términos de política internacional, nos permite postular al Tercer Mundo como una alternativa al "nuevo orden mundial" global. Baudrillard nos asegura que "el futuro está en las sociedades adolescentes que no habrán tomado el camino de la economía y la política, pero que pueden desenvolverse muy bien en lo tecnológico sin cargarse con todas estas categorías –humanistas y racionales– históricas"<sup>301</sup>. En Occidente, el sujeto humanista (cartesiano, económico o revolucionario) es reemplazado por "las masas". En una jugada típicamente controvertida, Baudrillard toma una categoría que

---

301 Baudrillard, *Paroxysm*, 16.

generalmente se piensa que tiene implicaciones políticas conservadoras (la "mayoría silenciosa" de Richard Nixon) y la radicaliza: "las masas no tienen historia que escribir... su fuerza es actual, en el presente, y suficiente en sí misma. Consiste en su silencio, en su capacidad de absorber y neutralizar, superior ya a cualquier poder que actúe sobre ellas»<sup>302</sup>. Las masas aparecen en la obra de Baudrillard como una especie de agujero negro, capaz de consumir todo, incluido el propio poder.

Las masas pertenecen así a la era de la simulación; como tales, son una categoría hiperreal, aunque, como Baudrillard tiene cuidado de señalar, esto no significa que no existan. Más bien, "significa que su representación ya no es posible. Las masas ya no son un referente porque ya no pertenecen al orden de la representación"<sup>303</sup>. Esta es una declaración profundamente política, porque todos los órdenes en la política moderna se basan en alguna variedad de representación. Los gobiernos electos pretenden representar a sus electores; la vanguardia leninista pretende representar al proletariado. Pero con la muerte de lo real, la representación se vuelve radicalmente incoherente.

Desafiar el poder en su propio nivel, el nivel de lo real, es una pérdida. Pero negar al poder la realidad de su esquema

---

302 Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, 3.

303 *Ibid.*, 20.

representacional es lanzarle un desafío muy serio: “la masa es al mismo tiempo la muerte, el fin de este proceso político pensado para gobernarla”<sup>304</sup>.

Las masas, por lo tanto, no son en modo alguno apolíticas. Más bien están más allá de la política; en términos de Baudrillard, son "transpolíticas"<sup>305</sup>. La categoría de lo transpolítico lleva el proyecto del anarquismo posmoderno a la era de la simulación. No es sorprendente que la "transpolítica" de Baudrillard tenga fuertes implicaciones antiestatistas. Baudrillard está intentando desenmascarar el secreto más profundo y mejor guardado del Estado: que su poder es irreal, que el estado existe solo como simulación. Esto desautoriza la autoridad estatal de manera radical, al atacar sus presupuestos más incuestionables: que necesariamente hay un Estado, que el Estado necesariamente tiene poder. “El Estado y el poder político se asientan sobre todo en una posición muy, muy frágil, son, por así decirlo, como una filigrana sobre una sociedad traslúcida, como una ficción tejida a partir de múltiples complicidades”<sup>306</sup>.

Consideremos, por ejemplo, cómo la simulación revela la irrealidad de la ley. "No más magia negra de lo prohibido, la alienación y la transgresión, sino la magia blanca del éxtasis,

---

304 Ibid., 23.

305 Ibid., 39.

306 Baudrillard, *Paroxysm*, 63.

la fascinación, la transparencia. Es el fin del patetismo del derecho. No habrá Juicio Final. Lo hemos superado sin darnos cuenta"<sup>307</sup>. El juicio que no se producirá es el de Dios, por supuesto, cuya muerte ya fue proclamada por Nietzsche. Pero tampoco el juicio del Estado, cuya ley está radicalmente desestabilizada por la hiperrealidad. "La simulación es infinitamente más peligrosa porque siempre deja abierta la suposición de que, más allá de su objeto, el orden y el movimiento en sí mismos podrían no ser más que simulación"<sup>308</sup>. La simulación ataca la ley donde es más vulnerable: en el mismo nivel de su existencia. La simulación dice de la ley lo que nunca debe decirse para que la ley siga funcionando: que es irreal; que opera sólo porque aún no hemos reconocido o admitido su irrealidad. Este es un ataque a la ley en el nivel teórico, ciertamente, pero Baudrillard también cree que hay lugares en el mundo "real" donde la naturaleza irreal de la ley y el gobierno ya se han hecho evidentes. "Italia, en su mayor parte, vive en un estado de simulación gozosa. Allí, la ley ya ha cedido –y tal vez siempre lo ha hecho– al juego y a las reglas del juego"<sup>309</sup>. ¿Por qué Baudrillard eligió Italia, una sociedad donde los gobiernos caen como la lluvia, donde las elecciones parlamentarias devuelven a la nieta de Mussolini o a una

---

307 Baudrillard, *Fatal Strategies*, 71.

308 Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 20.

309 Baudrillard, *Fatal Strategies*, 76.

actriz porno con aparente ecuanimidad como su modelo de "simulación alegre"? Parece poco probable que esta sea una elección políticamente inocente. Más bien, Baudrillard parece estar celebrando la inestabilidad posmoderna de la política italiana, la naturaleza efímera de la ley y el gobierno en Italia.

Un fenómeno similar también surge con el colapso de la Unión Soviética y sus estados satélites, como lo deja claro la interpretación única de Baudrillard de estos eventos.

El espectáculo de esos regímenes implosionando con tanta facilidad debería hacer temblar a los gobiernos occidentales –o a lo que queda de ellos–, que apenas tienen más existencia que los orientales. En 1968 vimos derrumbarse la autoridad gubernamental casi sin violencia, como convencida de su inexistencia por el mero espejo de la multitud y la calle. Y las imágenes que nos llegan de Praga y Berlín eran imágenes al estilo del 68, con el mismo ambiente, los mismos rostros<sup>310</sup>.

Habiendo sido descartado prematuramente como un mero punto en el radar histórico, mayo de 1968 regresa unas tres décadas después. El anarquismo posmoderno florece una vez más en las calles hiperrealistas televisadas de Europa del Este y en los tabloneros de anuncios informáticos que la nueva generación de revolucionarios

---

310 Baudrillard, *Illusion of the End*, 38.

rusos utilizaron para organizar su levantamiento. Evitando un orden de lo real que no les había proporcionado más que la represión estalinista, estos nuevos revolucionarios emplearon una estrategia de simulación: simplemente desenmascararon a sus gobiernos, revelando el vacío detrás de una fachada totalitaria. Y el cadáver marchito del estalinismo desapareció sin dejar rastro. Todo esto tiene consecuencias muy graves para los regímenes occidentales, como señala Baudrillard. "Esto fue, en cierto modo, el ingenioso disparo de despedida del capitalismo de Estado moribundo, ya que la desestabilización casi voluntaria del bloque del Este, con la complicidad de sus pueblos, es también una desestabilización del Oeste"<sup>311</sup>. La lectura de Baudrillard del colapso del bloque del Este revela un secreto profundamente transgresor: podría suceder aquí, tan fácilmente como sucedió allí. Esta interpretación tal vez ayude a explicar la retórica miserablemente fácil que emplean los medios de comunicación occidentales para describir los acontecimientos en el Este<sup>312</sup>. Las afirmaciones de que estos ignorantes pueblos orientales por fin han despertado a las virtudes de la democracia y el "mercado libre" son evidentemente absurdas en el rostro de un gobierno ruso impotente incapaz de rescatar su rublo en picado o salvar su economía en hemorragia. Pero estas afirmaciones ayudan a reinscribir una máscara ideológica

---

311 Ibid.

312 Véase Stephen F. Cohen, *Failed Crusade: America and the Tragedy of PostCommunist Russia*, 5 y sigs.

que nos impide ver que las revoluciones hiperreales de Oriente podrían viajar muy fácilmente hacia Occidente.

De hecho, en su libro *América*, que apareció por primera vez en 1986, Baudrillard deja bastante claro que la simulación subversiva existe incluso en esta sociedad totalmente estatista. Esto es cierto a pesar del hecho de que, como Baudrillard es cuidadoso en señalar, Estados Unidos no tiene una tradición radical o revolucionaria significativa en el sentido europeo: "el siglo XIX social y filosófico no cruzó el Atlántico"<sup>313</sup>. A pesar de este hecho aleccionador (¿o quizás por eso?), "todo lo que hemos soñado en nombre de la anticultura radical, la subversión del sentido, la destrucción de la razón y el fin de la representación, toda esa antiutopía que desató tantas teorías y convulsiones políticas, estéticas y sociales en Europa, sin llegar a convertirse nunca en realidad (Mayo del 68 es uno de los últimos ejemplos), todo se ha logrado aquí en Estados Unidos de la manera más simple y radical"<sup>314</sup>. Irónicamente, es Estados Unidos (vasto bastión del capital, poder imperial de posguerra, tierra de simulaciones presidenciales conservadoras de Hollywood) el que ofrece algunas de las posibilidades más interesantes para el anarquismo posmoderno. La América de Reagan puede haber perfeccionado el modelo de simulación del poder, pero al dar rienda suelta a la simulación de esta manera,

---

313 Baudrillard, *America*, 90.

314 Ibid., 97.

Estados Unidos quizás haya empleado sin darse cuenta lo que Baudrillard llamaría una estrategia fatal. La espiral imparable de la simulación parece, en efecto, consumir todo sentido y, al hacerlo, da muerte al sujeto humanista junto con sus prácticas semióticas racionalistas. Basta pensar (como lo hace Baudrillard) en Las Vegas: una máquina de movimiento perpetuo que transforma el desierto en neón, produciendo una incontrolable erupción de simbolismo y, de alguna manera extraña e irónica, un efecto de liberación. Las Vegas (como Disneylandia) es una simulación de Estados Unidos, y lo que apuntan estas simulaciones es

una liberación de todos los efectos, algunos de ellos perfectamente excesivos y abyectos. Pero este es precisamente el punto: el punto culminante de la liberación, su resultado lógico, se encuentra en la orgía espectacular, la velocidad, la instantaneidad del cambio, la excentricidad generalizada. La política se libera en el espectáculo, en el efecto publicitario total; la sexualidad se libera en todas sus anomalías y perversiones... los usos, las costumbres, el cuerpo y el lenguaje se liberan en el siempre acelerado giro de la moda<sup>315</sup>.

América es la tierra de la pura simulación, y es también el momento de la perfecta reversibilidad.

A medida que el ritmo del intercambio simbólico se acerca a la velocidad de la luz en Estados Unidos, todo se vuelve posible: el efecto más subversivo, la excentricidad más transgresora.

El anarquismo posmoderno nació en las calles parisinas de mayo de 1968 y renació en la Puerta de Brandenburgo en octubre de 1990. Pero alcanza su madurez en el desierto americano.

En su ensayo *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Baudrillard advierte contra la tesis de este capítulo. “La banalidad, la inercia, el apoliticismo solían ser fascistas, pero ahora están en vías de convertirse en revolucionarios, sin cambiar de sentido, sin dejar de tener sentido. Microrrevolución de la banalidad, transpolítica del deseo, una treta más de los 'liberacionistas'. La negación del sentido no tiene sentido”<sup>316</sup>. Sin embargo, por supuesto, no hay razón para privilegiar la interpretación de Baudrillard de la política de la simulación. La muerte del sujeto humanista, después de todo, significa también la muerte de Baudrillard. Si Baudrillard puede hablar del “efecto Mayo del 68”, podemos hablar del “efecto Baudrillard”, y este efecto no es necesariamente el que el propio Baudrillard pudo haber imaginado. Las políticas de la simulación no representan necesariamente, como quizás crea el propio Baudrillard, una ruptura con la política radical de los años sesenta. Más

---

316 Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, 40.

bien, el trabajo de Baudrillard de las últimas décadas constituye, al menos en parte, una continuación de la teoría radical del regalo y el proyecto revolucionario de los situacionistas.

Lejos de promover una anestesia posmoderna incapacitante, la teoría de la simulación puede posibilitar una política extremadamente radical. Esto no es en ningún sentido una política marxista; la crítica de Baudrillard al razonamiento dialéctico lo deja bastante claro. Es, más bien, la política del anarquismo posmoderno: anarquista porque contiene una crítica radical del capitalismo y el poder, posmoderno porque expande esta crítica en un ataque generalizado al humanismo, la semiocracia y todas las formas de representación. Sobre todo, el pensamiento de Baudrillard ataca lo que él llama el código, la red generalizada de dominación y control que está inscrita en cada parte de nuestras vidas. El anarquismo posmoderno de Baudrillard surge del reconocimiento de la omnipresencia de este código semiótico en el Estado, en la sociedad de consumo, en la burocracia comunista, etc. Su respuesta es un ataque en todos los frentes. Si el sistema es omnipresente, la resistencia también debe serlo. La resistencia que propone Baudrillard es radical, total y perfectamente adecuada a la vida de principios del siglo XXI. Baudrillard nos haría desafiar la realidad de un sistema que tiene su propia vida efímera como su secreto más profundo. El Sistema nos gobierna porque creemos que puede, y

creemos que puede porque creemos que es real. La teoría de la simulación señala que, con la eliminación de una sola suposición, el mundo entero puede transformarse en un instante. Los televisores pueden apagarse o romperse. Los discos duros fallar. E incluso los carteles deben quemarse.

## IV. ANARQUÍA EN MATRIX: WILLIAM GIBSON Y BRUCE STERLING

Cada vez es más evidente que la política anarquista no puede permitirse permanecer dentro del mundo moderno. La política de Proudhon, Bakunin y Kropotkin –vibrante y significativa, tal vez, para sus audiencias del siglo XIX– se ha vuelto peligrosamente inaccesible para los lectores de finales del siglo XX. Como hemos visto, la política anarquista convencional retiene demasiado de lo que critica. Guy Debord lo dijo mejor: "el punto de vista revolucionario, mientras persiste en abrazar la noción de que la historia en el período actual puede ser dominada por medio del conocimiento científico, no ha logrado deshacerse de todos sus rasgos burgueses"<sup>317</sup>. Parece que el pensamiento que gira en torno a la semiótica racional y a las "ciencias del

---

317 Debord, *Society of the Spectacle*, 53.

hombre" implícitamente sirve al capital y al Estado. Mientras los anarquistas continúen desplegando este pensamiento sospechoso, es extremadamente improbable que puedan desarrollar una teoría o praxis revolucionaria que proporcione desafíos significativos al capitalismo o al aparato estatal que sanciona ese sistema económico.

Afortunadamente, también hemos visto que la situación no es desesperada. He estado argumentando que el anarquismo posmoderno se erige como una importante alternativa al anarquismo problemáticamente racionalista y humanista del siglo XIX. Esta nueva forma de política anarquista está destinada a eludir las dificultades preocupantes del anarquismo clásico, como la inquietante confianza en la racionalidad instrumental o el obstinado apego a un concepto implícitamente cartesiano de la subjetividad humana (un concepto que ha fracasado constantemente en producir cualquier significado humano significativo) desde que se desplegó por primera vez durante la Ilustración europea. El anarquista posmoderno ve el capitalismo y el estatismo no como causas sino como efectos, no como enfermedades sino como síntomas. El anarquismo posmoderno desafía toda una psicología y toda una estructura semiótica que sustenta el sistema dominante de economía política. Tal anarquismo busca socavar los fundamentos teóricos del orden económico capitalista y todas las políticas estatistas asociadas. La anarquía del devenir de Nietzsche, la micropolítica

antihumanista de Foucault, la crítica del espectáculo de Debord, la teoría de la simulación de Baudrillard, la "incredulidad hacia las metanarrativas" de Lyotard y el pensamiento nómada rizomático de Deleuze contribuyen a este proyecto.

Pero este no es un proyecto que permanezca dentro de los confines seguros y cómodos de la Academia. Una queja muy común sobre el pensamiento posmoderno es que es demasiado inaccesible y demasiado remoto, que su lenguaje extrañamente en espiral y su estilo deliberadamente opaco lo hacen completamente incomprensible para todos excepto para los académicos más dedicados. Esta crítica es, por desgracia, bastante válida en el caso de la posmodernidad filosófica francesa. Como ha señalado correctamente Rosi Braidotti, la confianza en la "alta teoría" radical provoca algunos problemas políticos inquietantes. Ella argumenta que "la subversión radical del falogocentrismo... no puede... resultar en la revalorización del discurso de la 'alta teoría' y especialmente de la filosofía. Esta sería sólo otra manera de reafirmar el dominio del mismo discurso que el feminismo pretende deconstruir"<sup>318</sup>. Afortunadamente, sin embargo, hay otra corriente de anarquismo posmoderno que no sufre de estas deficiencias. Quizá resulte sorprendente que los mismos temas que desarrollan los posmodernos franceses para un público estrictamente académico aparezcan

---

318 Braidotti, *Nomadic Subjects*, 209- 10.

también en un género de ciencia ficción angloamericano que se ha dado a conocer en los círculos literarios como ciberpunk. Los dos practicantes más destacados de este género son William Gibson y Bruce Sterling. El ciberpunk en general, y el trabajo de Sterling y Gibson en particular, se preocupan por articular una nueva concepción del espacio, que no se basa en la fisicalidad característica del universo cartesiano racional. Este es el mundo virtual de la red informática. Baudrillard lo llamaría mundo simulado y Deleuze lo llamaría rizomático, pero Gibson fue el primero en llamarlo ciberespacio. El ciberpunk desarrolla simultáneamente un nuevo concepto de subjetividad humana que es profundamente diferente del modelo cartesiano convencional. Esta nueva subjetividad fusiona la conciencia humana con las mentes de las máquinas, produciendo un extraño híbrido bioelectrónico que Donna Haraway y otros han denominado ciborg. Los ciborgs de la ciencia ficción posmoderna evitan las trampas de la racionalidad burguesa centrada en el sujeto desarrollando nuevas formas de pensar sobre la subjetividad. Y estas nuevas formas de pensar son profundamente políticas en sus implicaciones. El ciberpunk toma como objetivos críticos no solo el capitalismo y el Estado, sino también las formas humanísticas de racionalidad y semiótica que sustentan estas instituciones, así como los regímenes disciplinarios en los que se basa la economía política capitalista. Además, el ciberpunk desarrolla importantes estrategias de resistencia, articulando una especie de micropolítica subversiva y

gestual que opera en un terreno simbólico bastante familiar para posmodernistas como Debord y Baudrillard. Los ciberpunks describen, en definitiva, una teoría y una práctica del anarquismo posmoderno, y lo hacen en un lenguaje mucho más accesible al lector corriente que el de Deleuze o el de Lyotard. Las novelas y las historias del movimiento ciberpunk tienen, por lo tanto, mucho más que un interés literario, ya que señalan que la cultura popular contemporánea muestra una preocupación muy seria por formas profundamente nuevas de política radical.

## **Anarquía ciberespacial**

Se podría argumentar que el concepto de ciberespacio se desarrolla no solo en respuesta a la creciente omnipresencia de las redes informáticas, sino también a partir de una cierta corriente de pensamiento político francés que se remonta a la década de 1960. En esa década turbulenta pero esperanzadora, como sabemos, los miembros de la Internacional Situacionista comenzaron a argumentar (contra un marxismo ortodoxo cada vez más fosilizado) que las fuerzas del poder y la dominación no se encontraban exclusivamente dentro del "mundo real" de la infraestructura económica. Los situacionistas señalaron que a medida que las instituciones de los medios de

comunicación aumentarían su presencia en todo el mundo, las cuestiones de poder pasarían a afectar cada vez más no a la circulación de capital sino a la circulación de imágenes. *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord es la expresión más famosa de esta crítica situacionista. Para Debord, "en todas sus manifestaciones específicas –noticias o propaganda, publicidad o el consumo real de entretenimiento– el espectáculo personifica el modelo prevaleciente de la vida social". La crítica se hizo evidente: el espectáculo, entendido como la estructura social y cultural producida por una vasta y reaccionaria acumulación de imágenes, se había convertido claramente en una forma importante de control político a fines del siglo XX. Cuando estalló la revolución en París y otras ciudades importantes del mundo en mayo de 1968, la tiranía del espectáculo recibió su primer gran desafío en el campo de la práctica simbólica real. Rechazando las seducciones de la vanguardia leninista, los revolucionarios de Mayo adoptaron en cambio una micropolítica simbólica. Llevaron la resistencia a lo que Foucault llamaría el nivel capilar, desafiando no sólo al capital y al Estado, sino a todas las formas microscópicas de poder que infestan la vida moderna. Los revolucionarios de mayo identificaron como enemigo no a ningún sistema político o económico en particular, sino a la semiótica del espectáculo en general. Para combatir a este nuevo enemigo, utilizaron el grafiti como arma simbólica, desarrollaron nuevos conceptos de tiempo indisciplinado y desafiaron el consumismo lanzando piedras a través de los

escaparates de las tiendas, pero dejando intactas las mercancías<sup>319</sup>.

Profundamente influenciado por Debord y el situacionismo, Jean Baudrillard continuaría teorizando un mundo en el que las imágenes son mucho más significativas culturalmente que cualquier "realidad" concreta. Pero Baudrillard iría más allá incluso de la crítica radical del espectáculo de Debord, desarrollando algo aún más extraño. Para Debord, todavía acosado, a pesar de toda su retórica en sentido contrario, por los fantasmas de Marx y el modernismo, el espectáculo enmascaraba una naturaleza subyacente. Para Baudrillard, sin embargo, este claramente no es el caso. "Hoy en día, la realidad política, social, histórica, económica, etc., ya ha incorporado la dimensión hiperrealista de la simulación", nos dice Baudrillard, "de modo que ahora vivimos completamente dentro de la alucinación 'estética' de la realidad"<sup>320</sup>. Y aquí Baudrillard articula perfectamente lo que los escritores ciberpunk describen como la condición presente y futura de nuestro mundo "conectado". Case, el protagonista de la novela ciberpunk seminal de Gibson, *Neuromancer* (Neuromante), pasaba su tiempo "conectado a una plataforma ciberespacial personalizada que proyectaba su conciencia incorpórea en la alucinación consensuada que era la

---

319 Vienet, *Enrages and Situationists*, chapter 6. See also chapter 3 of the present work.

320 Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 74.

matriz"<sup>321</sup>. Ya sea que la alucinación en cuestión sea estética o consensual, y con toda probabilidad, es ambas cosas: el mensaje es claro. Tanto para Baudrillard como para Gibson (y, en menor medida, para Debord y los situacionistas), ahora vivimos en un universo donde la realidad es una cuestión de opinión. Lo real –una categoría de cierta importancia en el mundo industrial del siglo XIX– no tiene el significado que alguna vez tuvo. El ciudadano medio de una sociedad posindustrial pasa una gran cantidad de tiempo "conectado" a este entorno electrónico alucinatorio, recibiendo imágenes y señales de forma pasiva de la televisión o de forma más activa a través de Internet.

Difícilmente se requieren los espeluznantes poderes predictivos de Gibson para anticipar que es probable que estas tendencias continúen hasta el punto en que pronto se construya un mundo virtual completo. Al carecer de una realidad física significativa, este mundo simulado podría, no obstante, convertirse en el lugar de una importante actividad social, económica y política, como lo demuestra Case cuando emplea la matriz electrónica para desafiar el dominio de la corporación Tessier–Ashpool. Aquí Gibson está más cerca de Baudrillard que de Debord. Para Debord, el espectáculo es una categoría puramente negativa. Sin embargo, como argumenté en el capítulo 3, la teoría de la simulación radicalizada de Baudrillard abre la posibilidad de que la simulación pueda tener usos subversivos. La figura de

---

321 Gibson, *Neuromancer*, 5.

Case, el vaquero cuasi criminal del ciberespacio, nos muestra el potencial radical de la política de simulación. Case es una figura marginal, lo que Deleuze llamaría un nómada. Es alguien que vive al margen del orden semiótico-social dominante, y usa su posición para desafiar ese orden. Aunque al principio Case navega por el ciberespacio principalmente para beneficio personal, también siente cierta emoción desafiando el poder corporativo y, finalmente, en el clímax de *Neuromancer*, usa sus poderes simulados simplemente para hacer que el mundo sea más interesante. "No tengo idea de lo que sucederá si Wintermute gana, ¡pero cambiará algo!" Afirma Case mientras ayuda a una inteligencia artificial llamada Wintermute a alcanzar un nuevo nivel de sensibilidad<sup>322</sup>. Y aquí Case suena bastante situacionista, desplegando violencia simbólica contra el tedio de la vida contemporánea.

Case tampoco es el único neosituacionista en el texto de Gibson. También debemos mencionar en este contexto los Panther Moderns. En parte Pantera Negra, en parte Situacionista, en parte Alegre Bromista, los irónicamente llamados Móderns articulan una política gestual agresiva y violenta que se habría sentido muy a gusto en las calles de París durante mayo de 1968. "Los Móderns", nos dice Gibson, "eran mercenarios, bromistas prácticos,

---

322 Ibid., 260.

tecnofetichistas nihilistas"<sup>323</sup>. Pero su tipo particular de nihilismo tecnológico tiene una agenda política definida. "Los Panther Moderns se diferencian de otros terroristas precisamente en su grado de autoconciencia", dice un sociólogo en la novela de Gibson, "en su conciencia de hasta qué punto los medios divorcian el acto de terrorismo de la intención sociopolítica original"<sup>324</sup>. El proyecto de los Modernos, pues, es recombinar terror y política. Los Modernos distribuyen drogas psicoactivas y desinformación mediática en un intento de crear lo que Debord llamaría situaciones, manipulando imágenes y datos de manera sofisticada para producir una mayor conciencia contracultural. Son revolucionarios para un mundo posmoderno, y aunque su práctica política contiene un componente real, mucho de lo que hacen sucede en el terreno virtual de la imagen, los medios y la matriz.

*Neuromancer*, la primera gran novela que explora el concepto de ciberespacio, es incapaz de escapar por completo del modelo cartesiano convencional de relaciones espaciales. Aunque la matriz de *Neuromancer* es un buen ejemplo de un mundo puramente simulado, Gibson parece conservar aquí cierta nostalgia por lo lineal. El espacio cartesiano es un lugar cómodamente racional donde cualquier ubicación puede describirse matemáticamente mediante tres números, el XYZ del sistema de coordenadas

---

323 Ibid., 59.

324 Ibid., 58.

tridimensional de Descartes. La matriz de *Neuromancer* realmente no ha dejado este mundo atrás. Case entiende la matriz como "su hogar sin distancia, su país, un tablero de ajedrez tridimensional transparente que se extiende hasta el infinito"<sup>325</sup>. Los objetos que Case encuentra dentro de la matriz son formas geométricas simples: matemáticas, precisas y modernas. Él ve "la pirámide escalonada escarlata de la Autoridad de Fisión de la Costa Este ardiendo más allá de los cubos verdes del Mitsubishi Bank of America"<sup>326</sup>. En este trabajo, Gibson ya ha comenzado a imaginar un espacio virtual simulado que eventualmente demostrará ser completamente distinto del mundo tranquilizadoramente tangible del universo cartesiano. Pero su proyecto sigue incompleto; Gibson aún no ha descubierto cómo imaginar un hiperespacio que eluda por completo las viejas categorías cartesianas.

En 1996, una década después de la publicación de *Neuromancer*, Gibson resolvió este problema. En *Idoru*, Gibson nos introduce en Walled City, una especie de antired subversiva. También conocida como Hak Nam ("Ciudad de la Oscuridad"), Walled City (Ciudad amurallada) es un refugio virtual para piratas informáticos japoneses futuristas y figuras del hampa casi criminales. Por lo tanto, es subversivo en un sentido tradicional, en el sentido de que existe fuera de la influencia de la ley y el capital corporativo.

---

325 Ibid., 52.

326 Ibid.

De hecho, los habitantes de Walled City están muy orgullosos de su herencia hacker transgresora, hasta el punto de que incluso han desarrollado mitos y leyendas sobre el origen de su dominio virtual secreto. "Dicen que comenzó como un archivo de eliminación compartido"<sup>327</sup>, que es, quizás, una forma demasiado dramática de decir que los creadores de Walled City originalmente lo concibieron como una forma de evitar las solicitudes de correo electrónico no deseadas que los usuarios de Internet de hoy denuncian como spam. La historia que rodea la creación de Hak Nam es una leyenda inspiradora para la izquierda posmoderna: "La gente que fundó Hak Nam estaba enojada, porque la red había sido muy libre, podías hacer lo que quisieras, pero luego los gobiernos y las empresas, tenían diferentes ideas de lo que podías y lo que no podías hacer. Así que esta gente encontró una manera de desentrañar algo. Un pequeño lugar, una pieza, como un tejido. Hicieron algo así como un archivo de muerte de todo, todo lo que no les gustaba, y le dieron la vuelta"<sup>328</sup>. Como de costumbre, Gibson extrapola las tendencias contemporáneas de una manera que es totalmente creíble. Los usuarios de la red de hoy en día son muy conscientes de que las posibilidades subversivas de Internet se ven socavadas constantemente por una mercantilización masiva. Ni siquiera se puede emplear un motor de

---

327 Gibson, Idoru, 291.

328 Ibid., 292.

búsqueda sin encontrar anuncios que se seleccionan cuidadosamente sobre la base de las palabras clave que uno ha escrito en el motor. Parece que estamos viviendo la trama de una especie de película de ciencia ficción de segunda categoría, en la que la espectacular economía mercantil de Debord ha alcanzado una monstruosa autoconciencia, transformándose en algo mucho peor de lo que incluso los situacionistas podrían haber imaginado. Ciertamente, es fácil pensar que los usuarios de la red que no quieren estar informados de las últimas tasas de interés para automóviles nuevos cada vez que escriben la palabra "automóvil" podrían unirse para formar una red clandestina diseñada para eludir este tipo de fetichismo de la mercancía de la electrónica apocalíptica<sup>329</sup>.

Pero la subversión de la Ciudad Amurallada va mucho más allá. También sirve en la novela de Gibson como un repudio de las categorías espaciales cartesianas tradicionales. Cuando Chia, la protagonista de la novela, experimenta la Ciudad amurallada por primera vez, le resulta una experiencia extremadamente inquietante:

Algo en el centro de las cosas se movía simultáneamente en direcciones mutuamente imposibles. Ni siquiera era como portar. ¿Conflicto de software? Débil impresión de luz a través de un revoloteo

---

329 De hecho, uno no necesita mirar más allá de <http://www.adbusters.org> para encontrar un prototipo de situacionismo electrónico simulado.

de trapos. Y luego lo que tenía ante ella: edificio o biomasa o la pared del acantilado que se vislumbraba allí, en innumerables estratos no planificados, nada uniforme ni regular. Mosaico acumulado de balcones aleatorios poco profundos, miles de pequeñas ventanas que arrojan rectángulos plateados de niebla en blanco<sup>330</sup>.

Chia ni siquiera puede encontrar una forma precisa de categorizar la Ciudad Amurallada. No está de acuerdo con su experiencia física previa. Más profundamente, ni siquiera está de acuerdo con ninguna experiencia virtual previa que haya tenido. Es algo completamente nuevo y exige un cambio dramático en sus categorías conceptuales. Hemos recorrido un largo camino, en solo diez años, desde la matriz cartesiana, lineal y ordenada de *Neuromancer*. *Walled City* nos presenta un nuevo modelo de política anarquista, ya que insiste en que las actividades verdaderamente radicales no pueden llevarse a cabo dentro del marco epistemológico de las relaciones espaciales modernas.

El concepto radicalizado de espacio en red que presenta Gibson en *Idoru* es también una interesante continuación del proyecto que proponen Gilles Deleuze y Felix Guattari en *A Thousand Plateaus* (Mil planicies). En este libro difícil pero importante, los autores argumentan que necesitamos alejarnos de la característica binaria de la "lógica raíz" del pensamiento en Occidente. Frente a este pensamiento,

---

330 Gibson, *Idoru*, 238.

Deleuze y Guattari ofrecen un pensamiento descentrado y multiplicado al que denominan rizomático. El rizoma es un modo de organización no jerárquico y sin centro. Para un ciberpunk, el mejor ejemplo de un rizoma es el "espacio" de la red, en el que cada punto o nodo está vinculado a todos los demás. El rizoma está destinado a autorizar un nuevo tipo de anarquismo, que Deleuze llama "pensamiento nómada". Como argumenté en el capítulo 2, el pensamiento nómada se caracteriza por una movilidad y una maleabilidad que lo distinguen de las variedades de pensamiento "reales" o estatistas. Deleuze y Guattari resumen estas diferencias esenciales diciendo que es el pensamiento nómada, y no el pensamiento de Estado, el que despliega la "máquina de guerra". Y "en cuanto a la máquina de guerra en sí misma, parece irreductible al aparato de Estado, ajena a su soberanía y anterior a su derecho"<sup>331</sup>. La máquina de guerra nómada se erige como un serio desafío conceptual al tipo de pensamiento racional centrado en el sujeto que guía a todos los estados modernos. La idea de la máquina de guerra es, por lo tanto, un arma importante para el anarquista posmoderno. Deleuze y Guattari denuncian "la pretensión del Estado de ser un orden mundial, y de enraizar al hombre. La relación de la máquina de guerra con un afuera no es otro 'modelo'; es un ensamblaje que hace nómada el propio pensamiento, y el libro una pieza activa en toda máquina móvil, un tallo

---

331 Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 352.

por rizoma"<sup>332</sup>. El ambicioso proyecto que Deleuze y Guattari emprenden en *Mil mesetas* es construir un pensamiento estrictamente provisional, no lineal, que no caiga presa de los problemas del logos y de toda semiótica racionalista. Contra tales semióticas, Deleuze y Guattari plantean el espectro del deseo, un espectro que, argumentan persuasivamente, acecha a la economía política capitalista de una manera mucho más peligrosa que el proletariado. En *Anti-Edipo*, el volumen que acompaña a *Mil mesetas*, argumentan que "a pesar de lo que algunos revolucionarios piensan sobre esto, el deseo es revolucionario en su esencia –¡deseo, no vacaciones de izquierda!– y ninguna sociedad puede tolerar una posición de deseo real sin que sus estructuras de explotación, servidumbre y jerarquía se vean comprometidas"<sup>333</sup>.

El Estado, por supuesto, está aterrorizado ante esta posibilidad y, por lo tanto, trata de restringir o codificar todo deseo no regulado. Rolando Pérez describe bien este proceso: "[el] proceso de sobrecodificación surge del temor del Estado al deseo sin restricciones, y ciertamente del temor del capitalismo a ciertos tipos de máquinas deseantes. y ciertamente del miedo del capitalismo a ciertos tipos de máquinas deseantes. Y por eso emplea una disposición de máquinas deseantes fascistas para reglamentar y monitorear las máquinas deseantes

---

332 Ibid., 24.

333 Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, 116.

an(árquicas)"<sup>334</sup>. De suma importancia para el proyecto del anarquismo posmodern, entonces, es el intento de mantener el deseo fluyendo libremente, para permitir que las "máquinas deseantes" hagan su trabajo, sin obstáculos de ningún tipo. Murray Bookchin reconoció claramente las formas en que la cibernética podría abrir la posibilidad de una forma de deseo verdaderamente revolucionaria cuando declaró en *Post-Scarcity Anarchism* que

La sociedad burguesa, si no logró otra cosa, revolucionó los medios de producción en una escala sin precedentes en la historia. Esta revolución tecnológica, que culminó en la cibernética, ha creado la base objetiva y cuantitativa para un mundo sin reglas de clase, explotación, trabajo duro o carencia material. Ahora existen los medios para el desarrollo del hombre completo, el hombre total, libre de la culpa y de los modos de entrenamiento autoritarios, y entregado al deseo y a la aprehensión sensual de lo maravilloso<sup>335</sup>.

Por supuesto, el anarquismo de Bookchin conserva aquí algo de moderno: su admiración por la liberación de las fuerzas productivas del capitalismo es notablemente similar a los sentimientos de Karl Marx, y su visión de una utopía económica también es bastante clásica en su forma.

---

334 Perez, *On An(archy) and Schizoanalysis*, 58.

335 Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, 33.

Aun así, Bookchin reconoce que la cibernética y el deseo son fuerzas potencialmente revolucionarias. Y aunque su variedad de anarquismo no vincula necesariamente estas dos fuerzas, el anarquismo posmoderno sí lo hace. El anarquismo en su modo posmoderno postula una cibernética del deseo, ante la cual el capital y el Estado seguramente deberían temblar.

Es aquí donde la idea de las antiredes subversivas es sumamente interesante. Uno no podría pensar que una red informática –que, después de todo, depende para su existencia misma de una sospechosa lógica binaria– podría contener posibilidades para la subversión posmoderna en el sentido deleuziano. Pero no estamos interesados aquí en cómo funcionan las redes al nivel del lenguaje de máquina. Más bien, lo que nos interesa es su funcionamiento social y político, y aquí la idea de Gibson de una antired subversiva concuerda fuertemente con el concepto de máquinas deseantes de Deleuze. “A estos sistemas centrados”, escriben Deleuze y Guattari, “los autores contrastan unos sistemas centrados, redes finitas de autómatas en las que la comunicación va de un vecino a otro, los tallos o canales no preexisten, y todos los individuos son intercambiables, definidos sólo por su estado en un momento dado, de modo que las operaciones locales se coordinen y el resultado global final se sincronice sin una agencia central”<sup>336</sup>. Esto es

---

336 Deleuze y Guattari, *A thousand Plateaus*, 17. También se debe señalar, en este contexto, la enorme importancia teórica de la actual

Walled City en pocas palabras: una subversión electrónica que opera a nivel local y que no se basa en redes mercantilizadas o autoridad estatal centralizada de ningún tipo. Gibson imagina su ciudad amurallada precisamente en términos de estos "barrios" deleuzianos, y Hak Nam funciona como una colección táctica de microcomunidades de hackers cuya existencia misma es una afrenta a cualquier orden semiótico o político estatista. Nuevamente, existe un precedente para tales operaciones en la cultura de red contemporánea. Elizabeth Reid ha argumentado recientemente, por ejemplo, que los usuarios de Internet Relay Chat<sup>337</sup> constituyen tanto culturas como comunidades<sup>338</sup>. Siguiendo a Clifford Geertz, Reid entiende

---

revolución de las redes peer-to-peer, una revolución que abre la posibilidad de que los usuarios de computadoras puedan intercambiar datos sin la mediación de cualquier servidor u otra autoridad central.

337 Chat de Internet, IRC (Internet Relay Chat) es un protocolo de comunicación en tiempo real basado en texto que permite debates entre dos o más personas. Se diferencia de la mensajería instantánea en que los usuarios no deben acceder a establecer la comunicación de antemano, de tal forma que todos los usuarios que se encuentran en un canal pueden comunicarse entre sí, aunque no hayan tenido ningún contacto anterior. Las conversaciones se desarrollan en los llamados canales de IRC, designados por nombres que habitualmente comienzan con el carácter # o & (este último solo es utilizado en canales locales del servidor). Es un sistema de charlas ampliamente utilizado por personas de todo el mundo. Los usuarios del IRC utilizan una aplicación cliente para conectarse con un servidor, en el que funciona una aplicación IRCd (IRC daemon o servidor de IRC) que gestiona los canales y las conversaciones murales. [N. d. T.]

338 Reid, "Communication and Community on Internet Relay Chat," 397 ff.

una comunidad como un grupo que comparte ciertas recetas, reglas o programas que rigen el comportamiento. Los canales de IRC, que cuentan con estándares definidos de comportamiento y sanciones sociales estrictas para aquellos que violan los principios de la netiqueta, ciertamente califican como comunidades en este sentido. Lo fascinante de IRC, y de Walled City, que en cierto sentido es su descendiente distante, es que estas redes tienen la capacidad de crear comunidades sociales vibrantes que carecen de existencia física. La Ciudad Amurallada no tiene presencia material auténtica. De hecho, incluso su representación simulada del espacio constituye un serio desafío a las formas convencionales de epistemología espacial. Walled City es rizomática más que cartesiana o lineal, razón por la cual Chia la encuentra tan desorientadora, pero también por eso esta comunidad representa una amenaza tan seria para el orden dominante y sus redes oficiales.

La idea de que una red informática puede contener serias posibilidades radicales es algo que Gibson comparte con su compañero cyberpunk, Bruce Sterling. En su novela *Islands in the Net*, Sterling plantea la interesante posibilidad de que las redes puedan usarse para desafiar al imperialismo. Sterling describe un mundo posmilenial en el que varias naciones del Tercer Mundo se han establecido como "refugios de datos" en alta mar<sup>339</sup>. Estos refugios

---

339 Las especulaciones de Sterling son, como las de Gibson, tan

representan un desafío muy serio para el nuevo orden mundial representado por las corporaciones globales posindustriales. Laura Webster, la protagonista de Sterling, es una "asociada" de una de esas corporaciones, un grupo de "demócratas económicos" que Sterling denomina (con, se supone, cierta cantidad de ironía deleuziana) Corporación Rizome. A medida que se desarrolla la trama, Laura se embarca en un viaje desesperado para proteger a su amado Rizome de la influencia de los "piratas de datos" renegados que operan desde Granada y Singapur. El crítico literario marxista Darko Suvin identifica a estos piratas como "fascistas directos" y denuncia la "superficialidad" de la política internacional de Sterling, afirmando que su novela termina reproduciendo "los clichés más viejos del liberalismo estadounidense"<sup>340</sup>. Esta es, sin embargo, una interpretación muy engañosa, porque aquí están sucediendo muchas más cosas. El lenguaje con el que Sterling describe a estos "fascistas directos" no es nada sencillo. Cuando Laura viaja a Granada, descubre que el gobierno granadino ha invertido las ganancias de su

---

plausibles que a menudo uno tiene la experiencia claramente desorientadora de ver cómo esas especulaciones se hacen realidad en los titulares del mundo real. Sea testigo de la reciente decisión de los ciudadanos de Sealand, una "nación" nominalmente independiente ubicada en una plataforma de artillería abandonada frente a la costa de Inglaterra, de convertir su "país" en un refugio de datos. Consulte el informe de la revista Wired en <http://www.wired.com/wired/archive/8.07/refugio.html>.

340 Suvin, Darko. "On Gibson and Cyberpunk SF" in McCaffery (ed.), *Storming the Reality Studio*, 361-362.

piratería de datos en enormes barcos de alimentos que utilizan nanotecnología para producir suficiente "scop" (proteína unicelular) para alimentar a toda la población. Conoce a "cuadros del partido" leales y entusiastas que parecen genuinamente interesados en construir una vida mejor para su gente.

Lo que Sterling ha descrito no es particularmente fascista, sino más bien un extraño híbrido de política de datos radical y rastafarianismo anticuado. La Granada posmilenial de Sterling subvierte las redes oficiales en un intento de derribar la sociedad "Babilónica" de Laura Webster. Independientemente de lo que Laura y otros ciudadanos de Babilonia puedan pensar sobre el gobierno pirata de datos del Banco Unido de Granada, Sterling deja bastante claro que el Banco ha dado pasos impresionantes para sacar a Granada de un lodazal de siglos de subdesarrollo, dependencia y colonialismo. Considere este intercambio entre el esposo de Laura, David, y el granadino "Sticky" Thompson mientras conducen por la capital de Granada:

"Pueblo atractivo", dijo David. "Nada de barrios marginales, nadie acampando debajo de los pasos elevados. Podrías enseñarle algo a la Ciudad de México". Sin respuesta. –Kingston también.

"Voy a enseñarle algo a Atlanta", replicó Sticky. "Nuestro banco, cree que somos ladrones. No es así, hombre. Son tus bancos los que han estado chupando la

sangre de esta gente durante cuatrocientos años. Hay un zapato en el otro pie, ahora"<sup>341</sup>.

¿Quién tiene la autoridad moral en este tipo de conversación? ¿El representante de un orden económico y cultural global que ha mantenido a los granadinos en la pobreza y la ignorancia durante generaciones? ¿O el representante de una contracultura del Tercer Mundo que ha encontrado en la piratería de datos una forma de darle la vuelta a las fuerzas del imperialismo posindustrial?

Si hay fascistas en la novela de Sterling, son el "HECHO", el "Ejército Libre de Contraterrorismo". Este es un tipo de Estado policial internacional que, a pesar de su nombre, libra una guerra terrorista contra los piratas de datos de Granada y Singapur. Se rumorea que el líder de FACT es "un multimillonario estadounidense de derecha. O un aristócrata británico. Tal vez ambos, ¿eh, por qué no?" cuando los comandos FACT capturan a Laura, la dejan pudrirse durante años en una lúgubre cárcel africana. Como ciudadana sólida y respetable de la sociedad en red "oficial", Laura no puede tolerar las actividades de los subversivos de datos en Granada y Singapur. Pero no debemos confundir sus actitudes con las de Sterling.

El texto de Sterling deja bastante claro que en un mundo donde la cultura dominante emana exclusivamente de las

---

341 Sterling, *Is lands in the Net*, 83.

redes sancionadas del mundo posindustrial, la piratería de datos es la única opción disponible para las naciones dependientes.

El espacio de la red, entonces, bien puede emerger como un terreno político disputado de manera crucial en las luchas de poder en curso entre las naciones en desarrollo y las desarrolladas. Y esto es cierto no sólo en los ambientes ficticios de Sterling, sino también en lo que todavía se llama a regañadientes el mundo real. Algunas naciones del Tercer Mundo –Tonga es el ejemplo más conocido– han comenzado recientemente a vender sus direcciones de red a los representantes del capital del Primer Mundo. Esta decisión es quizás pragmática, ya que los ciudadanos de Tonga bien pueden darse cuenta de que los nombres de dominio ".to" son de poca importancia para una nación que carece de la infraestructura tecnológica para hacer mucho uso de tales direcciones. Aún así, esta práctica se parece demasiado a una forma posindustrial actualizada del tipo de extracción de recursos que ha plagado al Tercer Mundo desde los días de Cecil Rhodes. En una economía de información globalizada donde todos los recursos fluyen inexorablemente hacia Microsoft, la piratería subversiva de datos seguramente comenzará a verse cada vez mejor para las naciones en desarrollo.

Estas opciones tampoco están sólo al alcance de los ciudadanos del Tercer Mundo. Algunos de los trabajos más

recientes de Sterling, como su novela *Distraction* de 1998, sugieren que la construcción de contraredes subversivas también representan una importante opción política radical para los ciudadanos de las sociedades posindustriales. *Distracción* imagina un mundo en el que Estados Unidos peleó una importante guerra de información con la China comunista, y perdió. Los chinos, al parecer, decidieron publicar toda la propiedad intelectual estadounidense en sus servidores web, eliminando efectivamente la escasez construida artificialmente que impulsa la economía punto com estadounidense contemporánea<sup>342</sup>. Devastada por el colapso económico resultante, la cultura de consumo estadounidense simplemente implosionó. Millones de estadounidenses abandonaron sus antiguos estilos de vida y se lanzaron a la carretera, uniéndose a varias bandas nómadas de "proletarios" cuyos sistemas de organización social radicalmente antijerárquicos representan un sorprendente desafío simbólico al orden cultural dominante. Por supuesto, la existencia misma de tales pandillas implica una verdad que al sistema cultural dominante le gustaría oscurecer, es decir, el hecho de que la gente no necesariamente tenga que aceptar los valores hegemónicos de ese sistema como propios. "Estas eran personas que se habían unido en una horda y marchaban

---

342 En un esfuerzo por apuntalar esta escasez artificial, por supuesto, los abogados de la industria discográfica estadounidense intentan constantemente detener el uso de sistemas de comercio de música entre pares.

directamente fuera del mapa. Se habían cansado de un sistema que no les ofrecía nada, así que simplemente habían inventado el suyo propio"<sup>343</sup>. Pero las bandas proles también muestran que incluso aquellos que están completamente privados de sus derechos en el mundo real de la economía política aún puede disfrutar de formas significativas de autoridad cultural en el mundo virtual. Hablando de uno de estos grupos proletarios, Sterling escribe: "Los moderadores ya no eran ni siquiera una 'pandilla' o una 'tribu'. Básicamente, los moderadores se entendían mejor como una organización de red no gubernamental. Los moderadores vestían y hablaban deliberadamente como salvajes, pero no carecían de sofisticación. Estaban organizados según nuevas líneas que eran profundamente ortogonales a las de la cultura estadounidense convencional"<sup>344</sup>.

Sterling entiende claramente que hay algo potencialmente subversivo en la arquitectura de las redes informáticas, y reconoce que estas redes son radicales no solo en su política y economía, sino también en su cultura y en su epistemología. Los nómadas de la red de Sterling son "toda una sociedad alternativa para la que la vida según los estándares políticos y económicos anticuados simplemente ya no era posible"<sup>345</sup>. Por tanto, son nómadas no sólo en el

---

343 Sterling, *Distraction*, 61.

344 *Ibid.*, 368.

345 *Ibid.*, 369.

sentido de que vagan por la tierra en bandas poco organizadas, sino también en el sentido deleuziano más radical. Sus vidas y sus culturas son estructuralmente nómadas. Estos proles desafían al Estado mediante el desarrollo de una cultura de red nómada y sin centro que existe, como diría Deleuze, fuera del propio aparato estatal. Es cierto que existen dentro del territorio físico de los Estados Unidos. Pero en el mundo posmoderno, este concepto de territorialidad es cada vez más irrelevante. Lo que es mucho más importante es el terreno virtual en el que habitan, y ese terreno simplemente no interactúa con la cultura dominante de ninguna manera significativa.

De hecho, el compromiso de los proles con sus contraredes subversivas es tan fuerte que a menudo produce fragmentación dentro del propio movimiento proletario: "Somos Moderadores porque usamos una red de Moderadores", declara uno de los líderes provisionales de los Moderadores. "Y los reguladores usan una interfaz de reguladores, con software de reguladores y protocolos de reguladores. No creo que un novato como usted entienda cuán político es ese problema"<sup>346</sup>. No hace falta decir, sin embargo, que tanto el protocolo del Moderador como el del Regulador están completamente fuera de las redes sancionadas de la corriente principal de Estados Unidos, y si las divisiones entre los grupos proletarios son un problema político, seguramente el hecho de que todos se mantengan

---

346 *Ibíd.*, 335, énfasis añadido.

al margen de la cultura mercantilizada de las redes oficiales es una tremenda oportunidad política.

Los miembros de la comunidad de software de "código abierto" que ha crecido alrededor del sistema operativo Linux en el mundo real bien pueden estar agradecidos por este atisbo del posible futuro de su movimiento: un mundo en el que millones de estadounidenses comunes renuncien a los sistemas operativos corporativos y adopten claramente alternativas anarquistas.

Las implicaciones anarquistas de los nómadas proletarios posmodernos de Sterling se vuelven sorprendentemente evidentes cuando consideramos las economías de estos grupos. Los nómadas de Sterling han desarrollado lo que Oscar Valparaiso, el protagonista de *Distracción*, llama "una economía funcional basada en el prestigio". Los moderadores realizan servicios que benefician a la comunidad de moderadores en su conjunto. Los resultados de estas obras públicas se anotan en los servidores de prestigio de la comunidad. Si una Moderadora mejora significativamente el bienestar de la comunidad, su prestigio aumenta casi de inmediato; por el contrario, si daña a la comunidad, su prestigio se desploma con la misma velocidad. Esta economía es similar en muchos aspectos a las economías radicales de donaciones que analicé en el capítulo 3. En la economía Moderator, como en una economía del don, la riqueza no se basa en la acumulación

de capital sino en el tamaño de las donaciones que uno brinda a los demás conciudadanos. Sin embargo, lo interesante de este tipo particular de economía del regalo es su intangibilidad radical. Las economías premodernas descritas por Marcel Mauss y Georges Bataille involucran el intercambio de regalos físicos, en su mayor parte. Aunque su estructura es radicalmente diferente de la de los sistemas económicos capitalistas, son economías materiales, sujetas al menos a algunas de las condiciones de producción que caracterizan a tales economías. Podría decirse que las economías de prestigio de la libra esterlina son aún más radicales, en el sentido de que se encuentran completamente fuera de las leyes de la producción material. También debemos señalar que las economías de prestigio son completamente apropiadas para la condición posmoderna: a medida que la importancia económica de la producción material continúa disminuyendo en el mundo posindustrial, bien podríamos esperar ver un aumento correspondiente en las economías alternativas basadas en el prestigio. Nada de esto sorprenderá a quienes utilizan los grupos de noticias de Usenet<sup>347</sup>. Estos ciudadanos de la red saben desde hace años que dentro del marco esencialmente anarquista de sus economías del don, el

---

347 Usenet es el acrónimo de Users Network, consistente en un sistema global de discusión en Internet, que evoluciona de las redes UUCP. Fue creado por Tom Truscott y Jim Ellis, estudiantes de la Universidad de Duke, en 1979. Es un conjunto de protocolos para generar, almacenar y recuperar noticias “artículos” (parecidos a los mensajes mail de Internet) y para intercambiarlos entre lectores, con una distribución generalizada. [N. d. T.]

único tipo significativo de riqueza es una buena reputación. Y esa reputación solo se puede ganar publicando datos que estén "sobre el tema", es decir, que sean útiles para la subcultura de Usenet particular en la que uno está involucrado. La reputación de uno, en la economía actual de Usenet como en las economías de prestigio radicalizadas de Sterling, es directamente proporcional al tamaño del regalo de uno a la comunidad. Y la existencia de economías de red alternativas completamente articuladas como estas debería ser motivo de gran preocupación para aquellos cuya visión económica parece no poder escapar de los horizontes de la acumulación de capital.

## **Anarquía del Ciborg**

Claramente, el espacio de red del ciberpunk plantea un poderoso desafío a las nociones espaciales cartesianas convencionales, y este desafío tiene implicaciones importantes para la política radical. La ciudad amurallada del Idoru de Gibson y los refugios de datos y las redes prole de Sterling deberían ser de gran interés para los anarquistas posmodernos, porque ilustran que la subversión significativa todavía es bastante posible incluso después de

la desaparición del proletariado industrial. Pero el ciberpunk nos ofrece otra razón para no preocuparnos, o incluso entusiasmarnos, con la muerte del "agente de la historia" común tanto al marxismo como al anarquismo clásico. Además de su asalto a los conceptos espaciales ortodoxos, el ciberpunk plantea un desafío muy serio a las nociones convencionales de la subjetividad humana. Y nuevamente, el ciberpunk está de acuerdo aquí con el posmodernismo filosófico. Si los teóricos posmodernos están unificados en algún punto, es seguramente en su asalto al sujeto cartesiano racional y autónomo que ha dominado el discurso intelectual desde la Ilustración. Como hemos visto, el proyecto filosófico del posmodernismo, desde Nietzsche hasta Foucault y Baudrillard, está diseñado en gran parte para anunciar la muerte del humanismo excluyente del mundo moderno. Los posmodernistas afirman con razón que el intento de ubicar toda la esencia humana en la razón ha sido un fracaso desastroso. En lugar de cumplir las promesas de la Ilustración de la liberación humana universal, la subjetividad cartesiana racional ha hecho del discurso el dominio semiótico privilegiado de un sujeto burgués masculino blanco implícitamente heterosexual. Por lo tanto, el anarquismo posmoderno prescinde de esta posición de sujeto altamente sospechosa. El anarquista posmoderno reconoce que cualquier acción política llevada a cabo bajo la bandera del humanismo reproducirá las problemáticas relaciones de poder endémicas de toda política modernista. Tal anarquista, por

lo tanto, se niega a destruir el Estado en nombre de algún sujeto humanista de élite, prefiriendo en cambio perseguir el proyecto más profundo de liberación semiótica cuyos contornos han sido esbozados por Baudrillard, Debord y los situacionistas.

Sin embargo, no debemos confundir el ataque posmoderno a la subjetividad de la Ilustración con un ataque a la subjetividad en general, ya que los posmodernos nos ofrecen un nuevo concepto de lo que significa ser humano. "Un yo no significa mucho", señala Lyotard, "pero ningún yo es una isla; cada uno existe en un tejido de relaciones que ahora es más complejo y móvil que nunca antes. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, una persona siempre está ubicada en 'puntos nodales' de circuitos de comunicación específicos, por muy pequeños que estos puedan ser"<sup>348</sup>. Este, entonces, es un modelo posmoderno de la subjetividad humana. Los humanos ahora deben ser entendidos como múltiples y sin centro. No existen como unidades cartesianas estables; más bien, son elementos fluidos dentro de vastas redes de comunicaciones. Sorprendentemente, este desarrollo fue anticipado por Kropotkin, quien seguramente fue uno de los más perspicaces de los anarquistas clásicos. "Tomado como un todo, el hombre no es más que la resultante, siempre

---

29. 348 Lyotard, *Postmodern Condition*, 15. Es interesante notar en este contexto que Laney, el protagonista de *Idoru* de Gibson, se gana la vida analizando intuitivamente lo que él llama "puntos nodales" de datos.

cambiante, de todas sus diversas facultades, de todas sus tendencias autónomas, de las células del cerebro y de los centros nerviosos. Todos están relacionados tan estrechamente entre sí que cada uno reacciona sobre todos los demás, pero llevan su propia vida sin estar subordinados a un órgano central: el alma" que perciba plenamente estas implicaciones<sup>349</sup>.

Algunos críticos ven la incredulidad posmoderna hacia las metanarrativas de la subjetividad moderna con cierta metaincredulidad propia. Scott Bukatman, por ejemplo, sugiere que "Baudrillard, los estudiosos del caos, los ciberpunks y otros han construido una narrativa maestra, basada en la centralidad de la intención y la percepción humanas, que tiene el efecto acumulativo de inaugurar un nuevo sujeto capaz de habitar el desconcertante e incorpóreo espacio del entorno electrónico: el sujeto virtual"<sup>350</sup>. Pero hay varios problemas con esta interpretación. Primero, Bukatman se equivoca al usar aquí el artículo definido, porque la subjetividad en la condición posmoderna se caracteriza por una multiplicidad casi infinita de sujetos virtuales. En segundo lugar, esta nueva subjetividad no tiene nada que ver con la intencionalidad humana, y uno se pregunta por qué Bukatman invoca aquí el viejo y cansado espectro del libre albedrío cartesiano. La subjetividad posmoderna describe un mundo en el que los

---

30. 349 Ibid., 386.

350 Bukatman, *Terminal Identity*, 118.

humanos no son ni más ni menos que terminales de carne y hueso, los nodos finales biológicos de vastos flujos de datos que existen y funcionan con total independencia de cualquier agencia humana. Para aquellos que viven en el mundo interconectado, este modelo posmoderno de subjetividad es mucho más apropiado que el cartesiano.

No debería sorprendernos encontrar que tanto los filósofos posmodernos como los autores de ciencia ficción cyberpunk tienen un fuerte interés en esta nueva subjetividad. De hecho, es en este tema que los dos géneros se fusionan de las maneras más interesantes. La teórica posmoderna y crítica de ciencia ficción Donna Haraway, por ejemplo, está particularmente interesada en los híbridos humano-máquina conocidos como ciborgs. "Los ciborgs que pueblan la ciencia ficción feminista", escribe, "hacen muy problemáticos los estatus de hombre o mujer, humano, artefacto, miembro de una raza, identidad individual o cuerpo"<sup>351</sup>. Por supuesto, esto es precisamente lo que resulta tan interesante sobre estas síntesis bioelectrónicas: desafían nuestras ideas preconcebidas sobre la subjetividad humana de una manera radical. Haraway está interesada en el ciborg principalmente desde el punto de vista del feminismo posmoderno: "El ciborg es una especie de yo posmoderno colectivo y personal desmontado y vuelto a montar. Este es el yo que las feministas deben codificar". También se puede decir que el

---

351 Haraway, "Manifiesto for Cyborgs," 220.

ciborg es un modelo de lo que significa ser humano en las sociedades de la información de finales del siglo XX y principios del XXI.

Este nuevo tipo de subjetividad cibernética se encuentra a lo largo de las páginas de las novelas ciberpunk. Veronica Hollinger tiene toda la razón al afirmar que "en sus diversas deconstrucciones del sujeto, llevadas a cabo en términos de una ruptura cibernética de la oposición clásica naturaleza/cultura, el ciberpunk puede leerse como un síntoma de la condición posmoderna del género de ciencia ficción"<sup>352</sup>. Tanto *Neuromancer* como *Idoru* llevan el nombre de personas artificiales, personalidades informáticas que existen como simulaciones puras. En ambas novelas, Gibson juega y traspasa los límites de la subjetividad. La trama de *Idoru* gira en torno a una estrella de rock humana que quiere casarse con una inteligencia artificial, ¿y por qué no? En la condición posmoderna, no hay "naturaleza" que impida esto. En una escena particularmente desorientadora de *Neuromancer*, Case alterna entre una simulación del aparato sensorial de su novia Molly, el mundo puramente hiperreal de la matriz y el llamado mundo real. ¿Quién es Case en esta escena? ¿Él es Molly? ¿Es un nodo en la red? ¿Es él mismo? ¿Es quizás un extraño híbrido de las tres posiciones de sujeto? El punto de Gibson es claro: en el mundo posmoderno, no podemos

---

352 Hollinger, Veronica. "Cybernetic Deconstructions: Cyberpunk and Postmodernism"

hacer suposiciones simples sobre la naturaleza de la subjetividad humana.

Tal vez incluso más que Gibson, Sterling traspasa los límites de la subjetividad humana al mismo tiempo que deja en claro las implicaciones políticas de este impulso. El antagonista principal en *Distracción* es Green Huey, un populista radical que ha logrado subirse a una ola creciente de indignación ecológica posindustrial hasta llegar a la gobernación de Luisiana. Aunque Green Huey ofrece algunos desafíos interesantes a la autoridad del gobierno federal estadounidense, es un personaje políticamente ambiguo. Para Murray Bookchin, Huey, ocupa una posición nebulosa en el espectro político y nos recuerda, al igual que muchos personajes en las obras posteriores de Sterling, que el concepto mismo de un "espectro político" está peligrosamente desactualizado. Pero una cosa sobre Green Huey es claramente radical, y es su fascinación por los nuevos desarrollos extraños en las ciencias neurológicas. El legado radical a largo plazo de Green Huey proviene no tanto de su populismo ecológico, sino más bien de la revolución epistemológica desencadenada por sus neurólogos personales. Estos científicos, cuyos laboratorios están aislados en las profundidades de los pantanos de Luisiana, han desarrollado lo que Sterling llama un truco neuronal. En esencia, esta es una forma de reconfigurar el cerebro humano para permitir el tipo de operaciones multitarea que las computadoras realizan de manera

rutinaria. Una persona equipada con este truco puede ser "plenamente consciente de dos eventos diferentes en el mismo momento"<sup>353</sup>. Tal persona tiene, en efecto, "dos ventanas abiertas en la pantalla detrás de sus ojos"<sup>354</sup>. Y esto, por supuesto, tiene profundas implicaciones para nuestra comprensión de la conciencia humana. Por un lado, cualquier persona equipada con este truco neuronal puede decir adiós a la narrativa lineal; su flujo de conciencia será completamente hipertextual (o en términos deleuzianos, rizomático). Tal persona también debería abandonar cualquier pretensión de un modelo unificado de subjetividad, porque el truco neural cumple la profecía posmoderna de que la subjetividad se volverá dispersa y polivalente.

Cuando una sola persona se vuelve capaz de ejecutar múltiples procesos cognitivos simultáneamente, nuestra definición de personalidad claramente necesita una revisión sustancial. Y si leemos el hack neuronal de Sterling como una metáfora del tipo de multitarea asistida por computadora en la que ya se involucran los ciudadanos cibernéticamente sofisticados del mundo posindustrial, tal proyecto de redefinición claramente debería comenzar de inmediato.

Algunos de los mayores desafíos de Sterling a las nociones

---

353 Sterling, *Distraction*, 437.

354 *Ibid.*, 438.

convencionales de conciencia y subjetividad se encuentran en *Holy Fire* (Fuego Sagrado). En esta novela, Sterling nos presenta un sorprendente mundo futuro en el que la raza humana se encuentra al borde de la inmortalidad. La ciencia médica ha progresado hasta el punto en que los médicos ahora pueden extender la vida de una persona a un ritmo de casi un año por año, lo que garantiza una vida casi infinita. Pero esto plantea el nuevo e inquietante problema del aburrimiento eterno. Una joven expresa la situación de esta manera:

Quando lleguemos a la singularidad [el punto en el que un año de atención médica puede prolongar la vida en un año], debemos estar preparados para ello. Ser dignos de ello. De lo contrario, seremos aún más rancios y estúpidos de lo que es ahora la clase dominante. Son solo mortales, y son lo suficientemente amables como para morir de vez en cuando, pero nosotros no seremos mortales y no moriremos. Si seguimos sus reglas cuando seamos mayoría, aburriremos al mundo hasta la muerte. Una vez que repitamos los errores, nuestra generación los repetirá para siempre. Su pequeño y acolchado paraíso de enfermeras se convertirá en nuestra tiranía permanente<sup>355</sup>.

Se recuerda aquí la consigna de mayo de 1968: "El aburrimiento es contrarrevolucionario". Para evitar que

---

355 Sterling, *Holy Fire*, 283.

este tedio incipiente se institucionalice, una serie de jóvenes escritores y artistas radicales de vanguardia forman una organización que recuerda a la Internacional Situacionista. Su objetivo es rediseñar la subjetividad humana desde cero, para preparar a la especie humana para su bendición inminente. Entienden que un mundo poblado por cartesianos inmortales sería bastante intolerable, y pretenden evitar que esto suceda. Para lograr su ambicioso proyecto, estos jóvenes revolucionarios posmilenaristas diseñan programas de software destinados a transformar el funcionamiento cognitivo de la mente humana. Sterling describe algunos de estos programas, que el grupo ha instalado en un "palacio" de realidad virtual:

Abajo, en el sótano del palacio, tenían las máquinas del fuego sagrado parcialmente avivadas y encendidas. Las máquinas de los sueños. Se suponía que debían hacer ciertas cosas muy arcanas en los sitios de visión del cerebro y los centros de procesamiento auditivo. Los mirabas y los escuchabas y, sin embargo, nunca se parecían mucho a nada. La conciencia humana no podía percibir las actividades profundamente preconscientes de los sistemas auditivo y visual, más de lo que conscientemente sentías los fotones golpeando tu retina, o sentías los pequeños huesos golpeando los vellos cocleares en tus oídos. Las instalaciones no estaban exactamente borrosas; simplemente no estaban exactamente allí. La experiencia era relajante, como estar

bajo el agua. Como el sueño crepuscular en la fábrica de colores. Un tema semi-inaudible de música-no-música.

No fue espectacular ni emocionante. No ardió ni estalló ni chisporroteó. Pero no se cansó. Era el polo opuesto del cansancio. Estaban desahogando refrescos muy, muy lentos para las almas posthumanas de un mundo nuevo<sup>356</sup>.

Esta es la actividad política en un nuevo registro, y es una política del anarquismo posmoderno. Estos jóvenes radicales ciertamente denuncian al capital y al estado atacando a la "gerontocracia", el régimen de ancianos aburridos, ricos y reformados que gobierna el mundo futuro de Sterling. Pero estos jóvenes entienden que ninguna revolución convencional será suficiente para desafiar este orden. Destruir las corporaciones y aplastar los estados simplemente no es suficiente, ya que este tipo de acción modernista no abordaría el problema subyacente. La verdadera preocupación es que los gerontócratas tengan una determinada percepción, una determinada forma de ver el mundo, una determinada conciencia y epistemología. Es en este nivel más profundo donde deben ser atacados. Y así, la banda de neosituacionistas de Sterling desarrolla una forma de socavar las categorías perceptivas, psicológicas y semióticas que sustentan la gerontocracia. Este anarquismo radicalizado es apropiado para un mundo posmoderno en

---

356 *Ibíd.*, 313.

el que el poder es tanto lingüístico y epistemológico como económico o político.

Algunos críticos han expresado cierto escepticismo sobre el tipo particular de anarquismo posmoderno de Sterling. "¿Dónde está la 'disidencia organizada' y cómo convive con la 'anarquía callejera'?" exige Istvan Csicsery–Ronay Jr. "Sterling insinúa una nueva actitud política con conocimientos técnicos y sentimientos antisistema, una 'alianza', una 'integración', una 'contracultura'. Para decirlo suavemente, es difícil ver los motivos político–estéticos 'integrados' de las subculturas alienadas que adoptan las herramientas de alta tecnología del establecimiento del que supuestamente están alienadas"<sup>357</sup>. Pero Csicsery–Ronay no entiende el punto aquí. El tema irónico de las novelas de Sterling es precisamente que estas subculturas subversivas se han apropiado de las herramientas tecnológicas y las han puesto en usos que el establishment nunca aprobó o ni siquiera imaginó. Esto es lo fascinante de las redes ficticias de Sterling: se han transformado en algo que está mucho más allá del control de sus creadores.

Como una especie de monstruo de Frankenstein posmoderno, las redes se vuelven contra sus padres, olvidando sus orígenes conservadores de la guerra fría y convirtiéndose en herramientas de la anarquía

---

357 Csicsery–Ronay, Istvan, Jr. "Ciberpunk y neuromanticismo" en McCafferey (ed.), *Storming the Reality Studio*, 183.

posmoderna<sup>358</sup>. Críticos como Csicsery–Ronay se apresuran a señalar que la contracultura ciberpunk puede ser fácilmente absorbida. Pero por alguna razón, tales críticos se niegan a reconocer que lo contrario es igualmente posible. La estructura rizomática y descentrada de las redes posmodernas hace que sea igual de fácil para los paraísos de datos del Tercer Mundo o jóvenes artistas de vanguardia apropiarse de estas redes para sus propios fines subversivos.

Este tipo de cooptación inversa contracultural es una estrategia que tiene sentido en el mundo posmoderno, dada la forma en que se estructura el poder en ese mundo. Aquí conviene recordar brevemente las tesis de Foucault sobre la naturaleza capilar del poder moderno. Foucault ha captado el espíritu del anarquismo posmoderno, porque entiende que es muy peligroso equiparar el poder con el dominio político de los estados o con el poder económico de las clases sociales. Tal enfoque modernista es demasiado estrecho y no aborda el problema subyacente, es decir, las relaciones discursivas que existen debajo del poder estatal y económico. Mientras esas relaciones se mantengan intactas, ninguna cantidad de aplastamiento estatal nos liberará. Y así Foucault se compromete a describir las

---

358 "El principal problema con los cyborgs, por supuesto", escribe Donna Haraway, "es que son los hijos ilegítimos del militarismo y el capitalismo patriarcal, por no hablar del socialismo de Estado. Pero los hijos ilegítimos suelen ser extremadamente infieles a sus orígenes. Después de todo, sus padres, no son esenciales". (Haraway, "Manifiesto para Cyborgs", 193).

funciones discursivas más profundas del poder. Uno de los ejemplos más conocidos de este enfoque foucaultiano es el análisis del panoptismo en *Vigilar y castigar*. El Panóptico, una idea para una especie de ojo que todo lo ve, fue desarrollado inicialmente en el siglo XIX por Jeremy Bentham como una estrategia para el diseño de prisiones. Los prisioneros debían ser vigilados desde una torre de guardia central, de modo que en cualquier momento los guardias pudieran estar mirando dentro de cualquier celda. Como otras formas disciplinarias, el Panóptico es "polivalente en sus aplicaciones; sirve para reformar a los presos, pero también para tratar a los pacientes, instruir a los escolares, encerrar a los locos, supervisar a los trabajadores, o poner a trabajar a los mendigos y a los holgazanes"<sup>359</sup>. Sirve, en suma, para construir toda una sociedad disciplinaria, cuyas formas capilares de poder van mucho más allá de la simple represión económica o estatal.

Los conceptos foucaultianos de disciplina y panoptismo encuentran su expresión literaria en una colaboración entre las dos figuras principales del movimiento cyberpunk. En *The Diference Engine* (La máquina diferencial), William Gibson y Bruce Sterling combinan sus esfuerzos para producir una "historia alternativa" oscuramente inquietante del siglo XIX. Gibson y Sterling describen la Inglaterra victoriana, con un giro: la máquina diferencial de Charles Babbage, la primera computadora, es

---

359 Foucault, *Vigilar y castigar*, 205.

inmensamente más poderosa y más omnipresente de lo que fue en nuestra línea de tiempo real. Gibson y Sterling toman la sociedad reprimida y disciplinada que primero inventó el Panóptico y le otorgan un enorme poder de cómputo. El resultado es, como cabría esperar, aterrador. A los ciudadanos se les dan números y tarjetas de identificación (al igual que en muchas sociedades contemporáneas reales), y el gobierno de Victoria mantiene grandes almacenes de datos computarizados sobre todos sus temas. Un buen ejemplo de este régimen disciplinario victoriano computarizado es la sección de Criminología Cuantitativa de la Oficina Central de Estadística: "La sección de control de calidad era un panal de diminutas particiones, las paredes hasta el cuello estaban plagadas de cubículos revestidos de asbesto. Empleados con guantes y delantal sentados ordenadamente en sus escritorios inclinados, examinando y manipulando tarjetas perforadas con una variedad de dispositivos especializados de perforación<sup>360</sup>. Seguramente esta visión de trabajadores bien disciplinados en un enorme edificio de oficinas plagado de cubículos es bastante familiar para cualquier ciudadano occidental de finales del siglo XX. Pero de alguna manera se vuelve más siniestro cuando Gibson y Sterling lo proyectan hacia el siglo XIX. Gibson y Sterling realizan el admirable servicio de convertir la sociedad carcelaria que damos por sentada en algo ligeramente extraño, y al hacerlo aumentan su

---

360 Gibson y Sterling, *Diference Engine*, 130.

susceptibilidad al análisis y la crítica. Nuestros propios regímenes disciplinarios son quizás demasiado familiares, demasiado omnipresentes e invisibles. Pero cuando miramos el mundo de *La máquina diferencial*, vemos exactamente lo que está mal con la disciplina y el panoptismo. Entonces podemos proyectar estos resultados hacia el siglo XXI.

*La máquina diferencial* funciona así como una especie de genealogía subversiva. Así como *Vigilar y castigar* nos muestra los orígenes históricos de nuestra sociedad disciplinaria, *La máquina diferencial* proyecta esos orígenes en una historia alternativa imaginaria. "Al principio", reflexiona el agente del gobierno Laurence Oliphant, "había tenido una especie de sentido tan horriblemente elegante. Al principio, El Ojo había sido idea suya. Él lo sintió ahora"<sup>361</sup>. La creación de disciplina probablemente también tuvo un sentido terriblemente elegante para los pensadores de la Ilustración.

Hacia el final de *La máquina diferencial*, los personajes que crearon este elaborado Panóptico computarizado comienzan a retroceder horrorizados ante su creación, y aquellos de nosotros que vivimos bajo la mirada de un ojo contemporáneo que todo lo ve ciertamente podemos entender por qué. En un mundo donde las personas se definen por sus datos, todo tipo de atrocidades informativas

---

361 *Ibíd.*, 378.

son posibles. "No tome ese tono moral conmigo, señor", dijo Wakefield. Tu suerte empezó, Oliphant: las desapariciones, los expedientes desaparecidos, los nombres borrados, los números perdidos, las historias editadas para adaptarse a fines específicos. No, no tomes ese tono conmigo"<sup>362</sup>.

Y el verdadero horror de este mundo, por supuesto, es lo que implica para nuestro futuro. Si la Inglaterra victoriana ficticia de Gibson y Sterling ya ha alcanzado el nivel de disciplina panóptica que apenas comienza a alcanzar a fines del siglo XX, entonces, ¿cómo sería su versión de nuestro presente? De hecho, este es el pensamiento final de *La máquina diferencial*:

En el centro de esta Ciudad, una cosa crece, un árbol autocatalítico, casi con vida, alimentándose a través de las raíces del pensamiento de la rica descomposición de sus propias imágenes vertidas, y ramificándose, a través de miríadas de ramas relámpago, arriba, arriba, hacia la luz oculta de la visión,

Morir para nacer.  
La luz es fuerte,  
La luz es clara;  
El Ojo por fin debe verse a sí mismo

Yo mismo,  
Veo  
Veo  
Veo  
Yo

Este aterrador pasaje concluye la distopía de *La máquina diferencial*, y el mensaje es claro: a menos que se encuentre un antídoto para el panoptismo omnipresente de hoy, a menos que podamos imaginar una salida de nuestra sociedad carcelaria, tenemos poco que esperar, excepto la ominosa perspectiva de un ojo que todo lo ve y que finalmente ha alcanzado la autoconsciencia.

Y, sin embargo, a pesar de lo sombrío que a veces es el mundo ciberpunk, las cosas están lejos de ser desesperadas. Aquí haríamos bien en recordar las palabras de Foucault: "no creas que hay que estar triste para ser militante, aunque lo que se combate sea abominable"<sup>363</sup>. Los ciberpunks posmodernos, al igual que sus homólogos filosóficos, desarrollan sus sombrías visiones por una razón particular: darle al anarquismo contemporáneo un conjunto claro de objetivos. Entre estos objetivos debemos ciertamente enumerar a nuestros viejos enemigos invictos, el capital y el Estado. Pero debemos agregar a esta lista muchos elementos del proyecto intelectual desastrosamente

---

363 Foucault, prefacio a Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, xiii.

fracasado que llamamos Ilustración: una cierta comprensión de la subjetividad humana, un cierto concepto del espacio, un cierto conjunto de prácticas semióticas y el signo de la razón soberana que está por encima de todas las cosas. Los posmodernistas filosóficos y los autores del ciberpunk nos brindan una crítica radical que es invaluable en la medida en que finalmente aborda los procesos lingüísticos más profundos que subyacen en todas las formas de poder político y económico contemporáneo.

Además, los ciberpunks, al igual que sus homólogos filosóficos franceses, nos ofrecen estrategias específicas de subversión y resistencia. Ya sea la política gestual de los Panther Moderns, la subversión espacial de Hak Nam o la reestructuración epistemológica radical de una vanguardia artística posmilenarista, los textos ciberpunk están llenos de ideas innovadoras para la praxis revolucionaria posmoderna. Las novelas de Gibson y Sterling nos cuentan cómo es vivir en un universo donde las cómodas certezas del mundo moderno se han desvanecido, pero hacen mucho más que eso. También nos enseñan lo que significa ser revolucionario en un universo así. Nos muestran cómo vivir lo que Deleuze y Guattari llaman la vida no fascista. Describen, en definitiva, una política anarquista para nuestro tiempo, y también para el futuro. Si los anarquistas desean articular una política que sea significativa y relevante en el tercer milenio, harían bien en prestar atención a las lecciones del ciberpunk. Las barricadas de la

próxima revolución se levantarán en el espacio virtual poscartesiano, y esta revolución la llevarán a cabo ciborgs que rechacen una subjetividad burguesa caduca. Si no estamos preparados para esta revolución, corremos el riesgo de ser relegados al basurero de la historia.

El ciberpunk es, por lo tanto, crucial para el proyecto político del anarquismo posmoderno. Dudo en sugerir que el ciberpunk podría completar ese proyecto, porque seguramente la agenda anarquista fluida y flotante que he estado describiendo debe evitar las ingenuas escatologías dialécticas que siempre han plagado a la izquierda clásica. Pero el hecho de que el ciberpunk en particular y el anarquismo posmoderno en general carezcan de objetivos históricos mundiales específicos no debe tomarse como evidencia de que estos cuerpos teóricos carezcan de un potencial revolucionario significativo. El anarquismo posmoderno no trata de definir los destinos específicos del pensamiento y la acción revolucionarios. Su propósito, más bien, es trazar un nuevo terreno radical. Este terreno está destinado a ser estructural y epistemológicamente revolucionario; su radicalidad, por lo tanto, no se limita a la dimensión de la política modernista convencional. Si bien los detalles específicos de este terreno aún no son del todo evidentes, ya podemos decir mucho al respecto. Su paisaje es el de lo simbólico. Sus habitantes son nómadas. La estructura política de estos bienes comunes posmodernos es, por supuesto, anarquista. Este sistema de gobierno no

tiene ley, pero como toda sociedad, tiene sus costumbres. Los requisitos de membresía son simples. Los bienes comunes están abiertos a todos aquellos que rechazan la autoridad semiótica del capital y el Estado. Están abiertos a feministas, teóricos queer, enemigos del colonialismo y aquellos socialistas que tienen la mente lo suficientemente abierta como para desafiar las afirmaciones universales de verdad de la dialéctica. Sobre todo, este bien común anarquista está abierto a todos y cada uno de los que estén dispuestos a renunciar a categorías de razón y subjetividad que no han logrado alcanzar sus propios objetivos declarados. Quizás el proyecto más crucial del anarquismo posmoderno es la construcción de un modelo postracional, transsemiótico e hiperlineal de la conciencia humana. Este proyecto promete ser uno de los más extraños e interesantes en la historia de la mente humana y posthumana; seguramente el tedio contra el cual lucharon tan incansablemente los situacionistas no se encuentra en ninguna parte de los bienes comunes posmodernos. Cualquiera que esté dispuesto a participar en esta estimulante revolución epistemológica será recibido con los brazos abiertos.

En el análisis final (provisional), entonces, el anarquismo posmoderno se erige como un pensamiento utópico. Pero es utópico en el mejor sentido de la palabra. Como sus antepasados clásicos, el anarquista posmoderno se atreve a soñar con un mundo en el que palabras como "liberación",

"justicia" y "libertad" sean algo más que significantes vacíos. Un anarquismo utópico del tipo posmoderno dedica su vida a la búsqueda de una agenda que, para ser sincero, parece descabellada solo porque los motores de la economía mercantil espectacular insisten implacablemente en que no podemos tener esas cosas. ¿Es realmente tan escandaloso imaginar un tiempo que no sea el del cubículo de la oficina y el horario de la televisión, o un espacio diferente al del páramo suburbano con sus casas, autopistas y centros comerciales? ¿Es tan absurdo proponer una definición de subjetividad que no pueda reducirse a categorías semióticas tan esencialistas como el trabajador de fábrica, el consumidor o el campesino del Tercer Mundo? ¿Es, en resumen, tan completamente indescriptible que debemos exigir de nuestros sistemas culturales y políticos el derecho a definir quiénes y qué somos, el derecho a cambiar esa definición en cualquier momento y el derecho a articular visiones de tiempo y espacio? ¿Cuál será adecuado para nuestros yos recién contruidos?

Que esta, entonces, sea nuestra nueva Declaración de Derechos. La agenda del anarquismo posmoderno es audaz y ambiciosa, por decir lo menos. Pero llamar a esta agenda poco realista es demostrar una inquietante ignorancia de las formas en que muchos elementos de esta agenda ya se han iniciado a través de las redes del mundo posindustrial. La revolución posmoderna ya está sobre nosotros. Quizá siempre lo haya estado de alguna manera, porque hay un

sentido muy definido en el que esta revolución implica y posiblemente incluso requiera la finalización de la última revolución. Los sueños utópicos del anarquismo clásico son, después de todo, un subconjunto de la visión anarquista posmoderna. Si la revolución posmoderna avanza más allá de cierto punto (no, presumiblemente, de una manera teleológica; digamos, más bien, si esta revolución avanza más allá de un cierto horizonte de eventos), aún podemos vivir para ver la desaparición de la economía política burguesa. Esta desaparición, sin embargo, quizás sea solo un aspecto minúsculo de un proyecto revolucionario mucho más grande y ambicioso. Y cuando el capital y el Estado sean finalmente vencidos, será quizás porque nosotros (habiendo aprendido finalmente las duras lecciones del leninismo) hemos optado por empuñar las armas del deseo, la cibernética y el intercambio simbólico contra las fortalezas semióticas en las que las cobardes instituciones del poder moderno se han estado ocultando durante tanto tiempo. Y si el proyecto del anarquismo posmoderno tiene éxito, será porque hemos entendido que la revolución debe ser precedida –y no seguida– por la articulación de sistemas políticos, económicos y culturales alternativos; sistemas cuyas tendencias radicales de donación hagan extremadamente difícil que el capital resucite, como una especie de ave fénix estalinista, de sus propias cenizas.

Esto, sin embargo, es una historia futura que aún no se ha escrito. Para que mis proyecciones no pongan a prueba aún

más la credulidad de mis colegas historiadores, concluyo esta breve historia del proyecto anarquista posmoderno aquí, en el comienzo del milenio. Los términos y el terreno, espero, han sido esbozados adecuadamente. En cuanto a la pregunta de cómo podría funcionar este proyecto en el futuro, esa pregunta está (como siempre) en manos de aquellos que no necesitan este libro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anselmi-Pearson, Keith. An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bakunin, Michael [Mikhail] . Bakunin on Anarchy. Translated and edited by Sam Dolgoff. New York: Alfred A. Knopf, 1972.
- . The Basic Bakunin: Writings 1869-/87/. Translated and edited by Robert M. Cutler. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1992.
- . God and the State. New York: Dover Publications, 1970.
- . Statism and Anarchy. Translated and edited by Marshall S. Shatz. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Barlow, John Perry. "Selling Wine without Bottles: The Economy of Mind on the Global Net," in High Noon on the Electronic Frontier. Edited by Peter Ludlow. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996: 9-34.
- Barthes, Roland. Image, Music, Text. Translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

---. Mythologies. Translated by Annette Lavers. New York: Hill and Wang, 1998. ---. S/Z. Translated by Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1999.

Bataille, Georges. The Accursed Share : An Essay on General Economy. Volume I, Consumption. Translated by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1988.

---. The Accursed Share: An Essay on General Economy. Volume 2, The History of Eroticism, and Volume 3, Sovereignty. Translated by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991.

---. Erotism: Death and Sensuality. Translated by Mary Dalwood. San Francisco: City Lights Books, 1986.

Baudrillard, Jean. America. Translated by Chris Turner. New York: Verso, 1990.

---. Baudrillard Live: Selected Interviews. Edited by Mike Gane. New York: Routledge, 1993.

---. The Consumer Society. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1998. --- . The Ecstasy of Communication. Translated by Bernard Schutze and Caroline Schutze. New York: Semiotext(e), 1988.

---. Fatal Strategies. Translated by Philip Beitchman and W. G. J. Niesluchowski. New York: Semiotext(e), 1990.

---. For a Critique of the Political Economy of the Sign. Translated by Charles Levin. St. Louis: Telos Press, 1981.

---. Forget Foucault. New York: Semiotext(e), 1987.

- . *The Illusion of the End*. Translated by Chris Turner. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.
- . *In the Shadow of the Silent Majorities; or, The End of the Social and Other Essays*. Translated by Paul Foss, John Johnston, and Paul Patton. New York: Semiotext(e), 1983.
- . *The Mirror of Production*. Translated by Mark Poster. St. Louis: Telos Press, 1975.
- . *Paroxysm*. Translated by Chris Turner. New York: Verso, 1998.
- . *The Perfect Crime*. Translated by Chris Turner. New York: Verso, 1996.
- . *Seduction*. Translated by Brian Singer. New York: St. Martin's Press, 1979.
- . *Selected Writings*. Edited by Mark Poster. Stanford, California: Stanford University Press, 1988.
- . *Simulacra and Simulation*. Translated by Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.
- . *Symbolic Exchange and Death*. Translated by Iain Hamilton Grant. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1993.
- . *The Transparency of Evil*. Translated by James Benedict. New York: Verso, 1993.
- . *The Vital Illusion*. Edited by Julia Witwer. New York: Columbia University Press, 2000.

---. "When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy." *Canadian Journal of Political and Social Theory*, volume II, number 3 (1987): 5962.

Bernstein, Richard J. *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995.

Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom*. Palo Alto, California: Cheshire Books, 1982.

---. *The Modern Crisis*. Philadelphia, Pennsylvania: New Society Publishers, 1986.

---. *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley, California: Ramparts Press, 1971.

---. *The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868-1936*. San Francisco: AK Press, 1998.

---. *Toward an Ecological Society*. Montreal, Quebec: Black Rose Books, 1995. Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press, 1994.

Bukatman, Scott. *Terminal Identity: The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1993.

Burchell, Graham, Colin Gordon, and Peter Miller, eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality, with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

- Burgard, Peter J., ed. *Nietzsche and the Feminine*. Charlottesville, Virginia: University Press of Virginia, 1994.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.
- Call, Lewis. "Aspects of Enlightened Utopianism in Nietzsche's Zarathustra." *New Nietzsche Studies*, volume 3, numbers 1-2 (winter 1999): 83-104.
- Chomsky, Noam. *Language and Politics*. Edited by C. P. Otero. New York: Black Rose Books, 1999.
- . *Reasons of State*. New York: Pantheon Books, 1973.
- Clark, John. "Municipal Dreams: A Social Ecological Critique of Bookchin's Politics," in *Social Ecology After Bookchin*. Edited by Andrew Light. New York: Guilford Press, 1998: 137-91.
- Cohen, Stephen F. *Failed Crusade: America and the Tragedy of Post-Communist Russia*. New York: W. W. Norton and Company, 2000.
- Connolly, William. *Political Theory and Modernity*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.
- Conway, Daniel W. *Nietzsche and the Political*. New York: Routledge, 1997.
- Debord, Guy. *The Society of the Spectacle*. Translated by Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books, 1997.

Deleuze, Gilles. Foucault. Translated by Sean Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

---. Nietzsche and Philosophy. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.

---. "Nomad Thought," in *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Edited by David B. Allison. New York: Dell Publishing Company, 1977: 142-49.

Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

---. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

---. *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Detweiler, Bruce. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

Dumm, Thomas L. *Michel Foucault and the Politics of Freedom*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1996.

Duplantier, Stephen. "The Social Ecology of Communications," in *Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology*. Edited by John Clark. London: Green Print, 1990: 187-99.

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Glencoe, Illinois: Free Press, 1933.

Foucault, Michel. *Aesthetics, Method, and Epistemology*. Volume 2 of *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Edited by James D. Faubion. New York: New Press, 1998.

---. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.

. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.

---. *Ethics, Subjectivity, and Truth*. Volume I of *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Edited by Paul Rabinow. New York: New Press, 1997.

---. *The History of Sexuality*. Volume I, *An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1990.

---. *Language, Countermemory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald F. Bouchard. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1980.

---. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated by Richard Howard. New York: Pantheon Books, 1965.

- . *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books, 1970.
- . *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.
- . *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- . "What is Enlightenment?" in *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984: 32-50.
- Gane, Mike, ed. *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. New York: Routledge, 1992.
- Gibson, William. *Idoru*. New York: Berkley Books, 1997.
- . *Neuromancer*. New York: Ace Books, 1984.
- Gibson, William, and Bruce Sterling. *The Difference Engine*. New York: Bantam Books, 1992.
- Goaman, Karen, and Mo Dodson. "A Subversive Current? Contemporary Anarchism Considered," in *Twenty-first Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*. Edited by Jon Purkis and James Bowen. London: Cassell, 1997.
- Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover Publications, 1969.

- Grosz, Elizabeth. Jacques Lacan: A Feminist Introduction. New York: Routledge, 1990.
- Haber, Honi Fern. Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault. New York: Routledge, 1994.
- Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990.
- . The Theory of Communicative Action. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- Haffner, Katie, and Matthew Lyon. Where Wizards Stay Up Late: The Origins of the Internet. New York: Simon and Schuster, 1996.
- Haraway, Donna. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s," in *Feminism/Postmodernism*. Edited by Linda J. Nicholson. New York: Routledge, 1990: 190-233.
- Hart, John M. Anarchism and the Mexican Working Class, 1860-1931. Austin, Texas: University of Texas Press, 1978.
- Hatab, Lawrence. A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics. Chicago: Open Court, 1995.
- Heidegger, Martin. Nietzsche. Edited by David Farrell Krell. San Francisco: Harper and Row, 1991.

Herman, Edward S., and Noam Chomsky. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books, 1988.

hooks, bell. *Outlaw Culture: Resisting Representations*. New York: Routledge, 1994.

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Translated by John Cumming. New York: Continuum, 1994.

Hoy, David Couzens, ed. *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1986.

Hutcheon, Linda. *The Politics of Postmodernism*. New York: Routledge, 1989.

Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Translated by Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.

---. *This Sex Which Is Not One*. Translated by Catherine Porter. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.

Jameson, Fredric. *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1991.

Kellner, Douglas. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

- Knabb, Ken, ed. *Situationist International Anthology*. Berkeley, California: Bureau of Public Secrets, 1981.
- Kovel, Joel. "Negating Bookchin," in *Social Ecology After Bookchin*. Edited by Andrew Light. New York: Guilford Press, 1998: 27-57.
- Kristeva, Julia. *The Kristeva Reader*. Edited by Tori! Moi. New York: Columbia University Press, 1986.
- Kropotkin, Peter. *The Conquest of Bread*. London: Elephant Editions, 1990.
- . *Evolution and Environment*. Montreal, Quebec: Black Rose Books, 1995.
- . *Fugitive Writings*. Montreal, Quebec: Black Rose Books, 1993.
- . *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: New York University Press, 1972.
- Kulynych, Jessica. "Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation." *Polity*, volume 30, number 2 (winter 1997): 315-346.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Book II of *The Seminar of Jacques Lacan*. Translated by Alan Sheridan. New York: W.W. Norton, 1998.
- . *The Language of the Self The Function of Language in Psychoanalysis*. Translated by Anthony Wilden. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

- LaCapra, Dominick. *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1972.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. New York: Verso, 1992.
- Landow, George P. *Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- Lyotard, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute*. Translated by Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- . "Heidegger and 'the jews,'" in *Political Writings*. Translated by Bill Readings and Kevin Paul. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- . *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Mara, Gerald M., and Suzanne L. Dovi. "Mill, Nietzsche, and the Identity of Postmodern Liberalism." *The Journal of Politics* volume 57, number 1 (February 1995): 1-23.
- Marcus, Greil. *Lipstick Traces: A Secret History of the 20th Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1966.

- Marshall, Peter. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana Press, 1993.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. "Manifesto of the Communist Party," in *The Marx-Engels Reader*, second edition. Edited by Robert C. Tucker. New York: W. W. Norton, 1978: 469-500.
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Translated by Ian Cunnison. Glencoe, Illinois: Free Press, 1954.
- May, Todd. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1993.
- . *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.
- McCaffery, Larry, ed. *Storming the Reality Studio*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1991.
- Miringoff, Marc, and Marque-Luisa Miringoff. *The Social Health of the Nation: How America Is Really Doing*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Moore, John. "All Nietzscheans Now?" *Anarchist Studies* volume 9, number 1 (March 2001 ): 79-82.

- Morris-Suzuki, Tessa. "Capitalism in the Computer Age," in Cutting Edge: Technology, Information, Capitalism, and Social Revolution. New York: Verso, 1997: 57-71.
- Nicholson, Linda, and Steven Seidman. Social Postmodernism: Beyond Identity Politics. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. Beyond Good and Evil. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1989.
- , Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality. Translated by R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 1991.
- . The Gay Science. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.
- . Human, All Too Human: a Book for Free Spirits. Translated by R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 1991.
- . On the Genealogy of Morals and Ecce Homo. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Edited by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1969.
- . Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None. Translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1988.
- . Untimely Meditations. Translated by R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 1991.

- . *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Edited by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1968.
- Norris, Christopher. *What 's Wrong With Postmodernism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, Inc., 1974.
- Owen, David. *Nietzsche, Politics, and Modernity: A Critique of Liberal Reason*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1995.
- Patton, Paul, ed. *Nietzsche, Feminism, and Political Theory*. New York: Routledge, 1993.
- Perez, Rolando. *On An(archy) and Schizoanalysis*. New York: Autonomedia, 1990.
- Pickett, Brent L. "Foucault and the Politics of Resistance." *Polity*, volume 28, number 4 (summer 1996): 445-466.
- Plant, Sadie. *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*. New York: Routledge, 1992.
- Poster, Mark. *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production versus Mode of Information*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- . *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

- Raulet, Gerard. "Structuralism and Post-Structuralism: an Interview with Michel Foucault." Translated by Jeremy Harding. *Telos* number 55 (spring, 1993): 195-211.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press, 1973.
- Reid, Elizabeth M. "Communication and Community on Internet Relay Chat: Con-structing Communities," in *High Noon on the Electronic Frontier*. Edited by Peter Ludlow. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996: 397-411.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . "Foucault/Dewey/Nietzsche." *Raritan*, volume 9, number 4 (spring 1990): 1-8.
- Ryan, Michael. *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- . *Politics and Culture: Working Hypotheses for a Post-Revolutionary Society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- . *Stone Age Economics*, New York: Aldine de Gruyter, 1972.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Schubert, J. Daniel. "From a Politics of Transgression Toward an Ethics of Reflexivity: Foucault, Bourdieu, and Academic Practice." *American Behavioral Scientist*, volume 38, number 7 (June/July 1995): 1003-17.

Seitz, Brian. "Constituting the Political Subject, Using Foucault." *Man and World*, volume 26, number 4 (October 1993): 443-55.

Singer, Daniel. *Prelude to Revolution: France in May 1968*. New York: Hill and Wang, 1970.

Sterling, Bruce. *Distraction*. New York: Bantam Books, 1998.

---. *Holy Fire*. New York: Bantam Books, 1997.

---. *Islands in the Net*. New York: Ace Books, 1989.

Touraine, Alain. *The May Movement: Revolt and Reform*. Translated by Leonard F. X. Mayhew. New York: Random House, 1971.

Vienet, Rene. *Enrages and Situationists in the Occupation Movement, France, May '68*. New York: Autonomedia, 1992.

Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988.

Watson, David. "Social Ecology and the Problem of Technology," in *Social Ecology After Bookchin*. Edited by Andrew Light. New York: Guilford Press, 1998: 211-239.

White, Richard. Nietzsche and the Problem of Sovereignty. Chicago: University of Illinois Press, 1997.

Witheford, Nick. "Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism," in Cutting Edge: Technology, Information, Capitalism and Social Revolution. New York: Verso, 1997: 195-242.

## EXPRESIONES DE GRATITUD

Quisiera agradecer al profesor Mark Poster por ayudarme a descubrir el interés por el posmodernismo. También me gustaría agradecer al Dr. Robert Blackman por muchas discusiones largas y fascinantes sobre el anarquismo. El Dr. Sharif Gemie, editor de *Anarchist Studies*, tuvo la amabilidad de brindarme un foro en el que pude articular y desarrollar muchas de mis ideas. Gracias al profesor Craig Harlan por todas esas conversaciones apresuradas en los pasillos sobre Richard Rorty. Gracias a Chelle por su cuidadosa revisión y ayuda con los experimentos nietzscheanos. Muy especialmente, quiero agradecer al profesor George Cotkin por su paciente aliento; sin su guía, este libro nunca podría haber existido.

Una versión anterior del capítulo 1 apareció en *The Journal of Nietzsche Studies* 21 (primavera de 2001): 48–76. Una versión del capítulo 4 apareció en *Anarchist Studies* 7 (1999): 99–117. Agradecemos a los editores y editores de estas revistas por permitirnos reimprimir este material.

Letra de "Everyday is a Winding Road" de Sheryl Crow, Brian MacLeod y Jeff Trott© 1996 Warner-Tamerlane

Publishing Corp., Old Crow Music, Weenie Stand Music y Trottsky Music. Todos los derechos sobre Old Crow Music y Weenie Stand Music administrados por Warner-Tamerlane Publishing Corp. Todos los derechos sobre Trottsky Music administrados por Wixen Music Publishing Inc. Todos los derechos reservados. Usado con permiso de Warner Bros. Publications US Inc., Miami, FL 33014.



## **SOBRE EL AUTOR**

LEWIS CALL tiene un doctorado en historia intelectual europea moderna de la Universidad de California, Irvine. Enseña historia mundial, economía política e historia de la tecnología de redes en la Universidad Estatal Politécnica de California, San Luis Obispo. Ha publicado varios artículos sobre la filosofía de Friedrich Nietzsche en revistas como *New Nietzsche Studies*, *History of Science* y *The Journal of Nietzsche Studies*. Es miembro del consejo editorial de *Anarchist Studies* y ha publicado varios artículos sobre la teoría anarquista en esta revista internacional. Es un practicante dedicado de Tai Chi Chuan.