

Nietzsche y Foucault:

Estrategias de resistencia a la gubernamentalidad desde una perspectiva anarquista

Informe de Seminario. Ética, hermenéutica y subjetividad en la constelación
Nietzsche-Foucault para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

Diego Brañas Cárcamo

Profesor: Raúl Villarroel Soto

Enero 2009, Santiago, Chile

Epígrafe . .	4
Nietzsche, lectura interpretativa en clave anarquista . .	5
1. Dispersión y discontinuidad: La crítica de Nietzsche y Foucault a la idea de verdad como posibilidad de una epistemología objetiva. . .	8
1.1 Desorden, dispersión y discontinuidad en las ciencias. . .	11
1.2 Crítica al sujeto y la Imagen del pensamiento. Dilucidando una epistemología de esclavos. . .	13
2. La filosofía política de los contrarios: Poder y resentimiento . .	17
2.1 El anarquismo a través de la lógica del resentimiento. . .	19
2.2 Repensando un postanarquismo a través del poder. . .	23
3. Resistencias en una sociedad disciplinaria y punitiva. Prácticas de la libertad para una existencia salvaje. . .	27
3.1 Fuera de los mapas. Una existencia nómada. . .	28
3.2 Radical desaparición. Tu política y tus sistemas de control son tediosos. . .	30
3.3 La okupación y la expropiación. Franja de expresión contracultural. . .	31
Bibliografía . .	34

Epígrafe

“No, escucha, lo que ocurrió fue esto: te mintieron, te vendieron ideas sobre el bien y el mal, te hicieron desconfiar de tu cuerpo y te avergonzaron de tu profesión del caos, se inventaron palabras de asco por tu amor molecular, te mesmerizaron con su indiferencia, te aburrieron con la civilización y con todas sus roñosas emociones.” Hakim Bey

“Los domingos con sol yo salgo de paseo Me olvido de los diarios y todo politiqueo No espero nada, oh nada de ellos Yo sé lo que es mío, y el mundo no es sólo suyo.” Boom Boom Kid, banda de punk

Nietzsche, lectura interpretativa en clave anarquista

El interés actual de los adolescentes por la lectura de Nietzsche se torna cada vez más interesante, sobretodo teniendo en cuenta que en los textos de Nietzsche el aforismo y la hermenéutica, la interpretación y la re lectura de sus obras hacen que ésta se escape de una institucionalización de su pensamiento. Es de sumo interés la posibilidad de encontrar una lectura de Nietzsche siempre fresca y novedosa, como él mismo la concebía, cargada de vitalidad. Una vitalidad que puede ser revolucionaria, pues se da de modo que nunca se actualiza completamente, un eterno retorno del pensamiento, eternas interpretaciones que permiten mantener un pensamiento jovial.

Tan así resulta ser que no nos debe parecer raro encontrar que las palabras de Nietzsche se apuntan dentro del contexto del anarquismo. Por otro lado, y sin embargo, Nietzsche se reserva palabras destructoras para los anarquistas dentro de su misma obra. Tanto el socialismo como el anarquismo resultan bastante ingenuos al suponer que pueden llegar a establecer la igualdad en la humanidad, en este sentido han inventado una naturaleza humana y una idea de la historia que no se aleja de lo que se podría identificar en el cristianismo. El otro error falaz que Nietzsche vería en el anarquismo sería su rechazo a toda manifestación de poder, un cultivo del hombre impotente, de la moral de esclavos incentivada por el cristianismo y la metafísica, y por que no decirlo, por el mismo Estado y las políticas democráticas. El anarquismo por ende, no se alejaría mucho de las demás ideologías políticas, aun cuando incluso se encuentra en pugna con todas ellas. La idea hegeliana de que un *Espíritu* se inserte en la historia para así traer la revolución y el fin de los tiempos resulta ser evidentemente de carácter teleológico y, por ende, teológico cosa que el idealismo alemán pareciera haber asimilado en el campo político del siglo XIX.

Sin duda alguna podemos entender el rechazo que existe en Nietzsche para con los anarquistas clásicos y su fetichismo por la organización y el sindicalismo; o sea, masas y rebaños identificados con una moral de esclavos, resentimiento y odio puro a las entidades poderosas, rechazo al poder y esperanzas de la liberación total de la humanidad fundamentada en una lucha justa. ¿Qué menos nietzscheano? Sin embargo, y de modo que si pensamos la filosofía de Nietzsche como una filosofía que se desliza por la interpretación y la hermenéutica no podemos dejar de lado los aportes que también ha entregado al pensamiento ácrata actual y la resistencia que se ha sugerido a través de ciertas corrientes filosóficas contemporáneas, principalmente la francesa.

¿Podemos entonces encontrar claves y lecturas en los textos de Nietzsche que entreguen un aporte al pensamiento anarquista actual? Si bien, por ejemplo, en Nietzsche hay una crítica al Estado, ésta no es resultado de un ataque y rechazo al poder en sí, sino más bien a la disposición actual del poder. “Las críticas a la nación-estado y su ética democrática en el periodo moderno, no constituyen una crítica al poder en general ni una crítica al uso del poder. Para Nietzsche el ejercicio del poder no es sólo estratégicamente útil, sino que el deseo del ejercicio de éste se sostiene como una parte esencial de la

constitución ontológica de toda vida.”¹ Es claro y evidente que la visión de poder de Nietzsche es una visión positiva, la cual más que enajenar u oprimir al individuo, lo vitaliza y lo destaca, el problema surge cuando el poder se comienza a institucionalizar y contribuye a impedir nuestra voz autónoma.

Es por eso que tratar de enmarcar políticamente tanto a Nietzsche como a toda la tradición postestructuralista² que le sigue (pensemos en Foucault, Deleuze, Virno, Derrida, Agamben y una infinidad de autores) puede resultar algo complejo teniendo en cuenta que su trabajo se enmarca en un rechazo permanente a las teorías políticas y las ideologías, en tanto éstas se sustentan en representaciones lógico metafísicas y una idea de verdad unitaria que monopoliza las palabras. Este modo de entender los acontecimientos de alguna manera ha sido dejado de lado a causa de una misma crítica al conocimiento que subyace en estos pensadores. Es preciso comprender que el trabajo de estos críticos no se presenta como una teoría, entendiendo teoría en el sentido más estricto del término, o sea del modo en que es tratada por las ciencias, como un conjunto de saberes estructurados y dirigidos a determinado objeto de estudio, supeditado a un método exacto y un lenguaje formal. Su método de análisis no se asienta en lo apriorístico, ni pretende ser universal, sino más bien se atiene a situaciones concretas, analizando el presente, consciente de que éste se encuentra sujeto a la contingencia y el devenir. Por eso para Foucault pareciera ser que la tarea de la filosofía ha cambiado, lo que se trata de hacer es superar esa analítica de la verdad, esa meta que se ha impuesto la filosofía creando protocolos que nos ayuden a alcanzar la verdad de las cosas. Mas bien la filosofía, asumiendo la contingencia de la realidad, ahora se pregunta sobre lo qué nos pasa, sobre lo qué nos sucede y nos afecta y en este mismo sentido se avoca especialmente al ámbito socio cultural y la aplicación de nuevos modos de trato con la realidad contemporánea.

El rechazo a las formas de dominación y a las representaciones totalizadoras y jerárquicas del conocimiento pareciera ser también algo que se intuye en el anarquismo³ como una crítica a la extrapolación de un mundo unidimensional en un mundo multidimensional; por ende de algún modo podemos conjugar el postestructuralismo con las ideas ácratas, incluso atreviéndonos a afirmar que éste se presenta con una actitud mucho más anárquica que el mismo anarquismo, sobretodo refiriéndome a lo que yo llamaría anarquismo ortodoxo, construido sobre un piso teológico en tanto aun se mantiene atado a determinado tipo de moralidad y a determinada concepción teleológica de la historia. Un anarquismo bien trabajado es un anarquismo sin verdades apodícticas, y quizás a través de Nietzsche y Foucault podamos extraer claves para volver a concebir una especie de postanarquismo que se caracterice precisamente por su carácter caótico, donde confluyen la muerte de dios y por ende la muerte de los absolutos y los universales dando paso a un pensar sin actualización donde no hay cabida para las representaciones ideales. Una lucha por ideales acaba siendo una lucha por la regulación de nuestra existencia y justamente es eso último lo que no buscamos.

¹ Andrew M. Koch, Dionysian Politics: The anarchistic implications of Friedrich Nietzsche's Critique of Western Epistemology en *I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, E.E.U.U., 2004, Pág. 50.

² No me es muy agradable utilizar este término, me pareciera que todos estos pensadores escapan un poco a las etiquetas y los “ismos”, cada uno con una visión tan particular (sobretodo, a mi gusto, Deleuze), pero de algún modo u otro, su unidad se encuentra en su dispersión y por eso debo encontrar algún término para referirme a ellos en su conjunto.

³ Por lo menos respecto al pensamiento anárquico al que me refiero aquí, o sea al postanarquismo y al anarco individualismo que se detecta en Max Stirner, quien por cierto influyó en gran parte del pensamiento de Nietzsche.

A través del presente escrito pretendo entonces analizar, escudriñar e interpretar el trabajo tanto de Nietzsche como de Foucault, entendiendo que éstos autores pueden resultar extremadamente pertinentes para el anarquismo contemporáneo en sus facetas tanto cosmológica, epistemológica y política⁴, donde cada una da paso a la siguiente. Bajo una nueva idea del conocimiento a través de Nietzsche y Foucault, podemos entender una nueva idea del poder, no como una representación estática y jerárquica, sino más bien como móvil, contingente, revelándose como una red en la cual todos nos encontramos inmersos y que por ende todos podemos acceder a él.

Como explicaremos en el desarrollo de este trabajo, toda representación metafísica resulta ser finalmente una representación de la moral esclava, pues necesita aferrarse y asimilarse a algo externo a sí mismo, a un mundo suprasensible. Tanto los modos de conocimiento, y aún más notoriamente las ideas de poder que se encuentran estructurados bajo este ámbito, son concepciones de una moral esclava, que rechaza la vida, pues rechaza su autarquía, su propio gobierno. Una subordinación al absoluto, al todo, estando uno mismo esclavizado al todo, donde si falla uno, falla el todo.

⁴ En este trabajo me centraré principalmente en la dimensión epistemológica y política del anarquismo, sin embargo la teoría del caos, como el aspecto cosmológico del anarquismo resulta extremadamente interesante e incluso muy pertinente al desarrollo del presente trabajo.

1. Dispersión y discontinuidad: La crítica de Nietzsche y Foucault a la idea de verdad como posibilidad de una epistemología objetiva.

Todo el trabajo de crítica nietzscheano a la moral, la religión y el paisaje cultural de su tiempo se puede comprender a cabalidad sólo si se vislumbra un tema que pareciera resultar fundamental a la hora de reflexionar sobre las cuestiones mencionadas. Se trata del desenmascaramiento de la idea de verdad.

Michel Foucault, caminando por el pensamiento nietzscheano también realiza un trabajo de tal índole, un análisis arqueológico del conocimiento, que deja en evidencia el carácter transhistórico de éste. Así, en su faena, irá escudriñando como se forman dominios de saber a través de las prácticas sociales, y viceversa, como se forman prácticas sociales a través de los dominios de saber.

De este modo trataré de abarcar la idea de conocimiento que se encuentra en Nietzsche y Foucault y hacer de ésta una episteme anarquista, en el sentido de que no se sostiene a lo externo, a representaciones lógico metafísicas, sino más bien parte de un pensamiento propio y se manifiesta como autárquica. Desde aquí podemos pensar dos cosas. Primero, una dispersión en el conocimiento y por ende en las ciencias, una desaparición de la epistemología objetiva, un anarquismo epistemológico, un rechazo a los métodos y formularios del conocimiento, recordando a Feyerabend. Segundo, un pensamiento no aferrado a nada y en este sentido un pensamiento no actualizado, que cabalga en el nomadismo en palabras de Deleuze.

Uno de los textos más radicales y que me parece prudente llevar a la discusión en lo que respecta al tema es *"Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral"*. Aquí Nietzsche se interna en una empresa destructiva del concepto de verdad manifestando que ésta no posee ese origen fundante: "¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes."⁵ Si la verdad no existe, el "conocimiento" por ende también sería una falacia: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes, inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la 'Historia Universal.'"⁶ Nietzsche es violento y radical en este aspecto, no podemos creer que existe una "verdad ahí" o una realidad en sí que nosotros

⁵ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, Madrid, España, 1994, Pág. 25

⁶ *Ibid.* Pág.17

1. Dispersión y discontinuidad: La crítica de Nietzsche y Foucault a la idea de verdad como posibilidad de una epistemología objetiva.

podamos vislumbrar⁷, todo conocimiento que podamos tener del mundo siempre deriva de una visión exclusivamente humana y es por eso que Nietzsche acusa a la verdad de ser simplemente un antropomorfismo: “No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante del mundo.”⁸

“*Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramora*” es uno de los escritos de Nietzsche que posee mayor preponderancia dentro de todos sus trabajos, pues aquí Nietzsche parte asumiendo el carácter teatral y fingido de lo que el ser humano ha llamado conocimiento. Toda esta obra apunta a reconocer que el conocimiento y la verdad son falsos, son algo inventado (*Erfindung*). El término nos remite a pensar que si fue inventado no es algo que esté dado de antemano y se encuentre en los instintos. Entendemos entonces lo inventado como lo que no corresponde a un origen (*Ursprung*), como lo que no existía ni estaba proporcionado con anterioridad; en éste sentido podemos entender la religión, la política e incluso la ciencia como invenciones.

El conocimiento puede que no se encuentre en los instintos, mas sí refiere a ellos. Para Nietzsche sería la secuela de una pugna entre éstos, en este sentido el conocimiento inhibe los instintos, los pacifica, es contra instintivo y por ende contranatural. No hay que entender aquí el conocimiento derivándose analíticamente como una continuidad de lo natural, sino que suprimiendo lo instintivo.⁹

El concepto tampoco es algo que se salve mucho de este ataque nietzscheano de denuncia. Para Nietzsche el concepto surge meramente con la repetición de casos similares que se dan en la diversidad de los individuos, como resultado de un enfoque en la repetición y deshecho de la diferencia. El conocimiento brota como voluntad apolínea que trata de afirmar, establecer un mundo, moldeándolo, ordenándolo, abstrayéndolo y conceptualizándolo en estilo antropomórfico. El caso más paradigmático de este acontecimiento es el de Platón, toma la abstracción del lenguaje y el pensamiento e inventa el mundo de las ideas, donde estas yacen de forma pura y absoluta. Bastaron las ideas para que se formaran las doctrinas y el ser humano cayera en un mundo de absolutos.

Primer acto incendiario, desenmascarar la verdad y toda pretención de conocimiento objetivo, quitarle toda su nobleza e idealidad y dejarla desnuda en la hipocresía. Claramente, y como habíamos señalado, los ataques de Nietzsche derivarán a otros planos de la vida humana que también se han establecido como tales, verdaderos y absolutos, pero que sin embargo son tan inventados y falsos como la primera verdad sobre la que se han edificado.

No es de extrañar entonces que el trabajo de Foucault se encuentre también ahondando en este método de denuncia del conocimiento y los saberes. En este mismo sentido la labor de Foucault es una labor genealógica, que se sumerge en la historia con el fin de examinar, en este caso, la disposición y despliegue de los saberes clásicos y modernos. Para Foucault describir una episteme es describir los códigos primordiales de

⁷ Tanto Nietzsche como Kant parecieran ver la imposibilidad de conocer la realidad en sí (o lo noumenal en un lenguaje Kantiano). Sin embargo Nietzsche va más allá que Kant, y es que Nietzsche afirma que hasta el mismo sujeto de conocimiento es inventado y no existe una emparentación o concordancia entre el sujeto o su pensamiento y el objeto o lo que se ha de conocer. Kant caería en el falaz error de presuponer una idea o imagen del pensamiento, y una supuesta afinidad entre éste y lo conocido.

⁸ *Ibíd.* 17

⁹ Cf. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Barcelona, España, 2003, Pág. 22

una cultura, el orden de sus teorías y su jerarquía. Y si una episteme primordialmente se encuentra relacionada a la cultura, ésta entonces posee un carácter espacio temporal que es necesario investigar. La investigación o filosofía foucaultiana se asume dentro de la contingencia y la temporalidad, encontrándose fuera de verdades apodícticas y universales, remitiendo más bien al análisis del carácter histórico que posee el saber y la verdad, escudriñando en lo más profundo de la historia, rechazando la universalidad en la misma historia universal y la dialéctica en la concepción lineal del tiempo. Lo que interesa tratar de percibir es lo insignificante, lo intrascendente; la historia según Foucault no responde a hechos lineales, pero al pensar que sí, la historia ha callado todos aquellos hechos que no poseen un fin lógico. El análisis retrospectivo se basa en insertarse en aquello que la historia tradicional ha olvidado. Por eso la genealogía “trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas [...] se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y los indefinidos teleológicos.”¹⁰

Es imprescindible mencionar aquí no sólo la influencia de Nietzsche en la labor foucaultiana, sino también los trabajos de Georges Canguilhem y Gaston Bachelard en lo que respecta a la epistemología francesa. En Canguilhem por ejemplo, epistemológicamente hablando, hay un rechazo al fetichismo romántico del progreso, la historia del conocimiento no corresponde a un aumento de la racionalidad y finalmente al perfeccionamiento de ésta, y en última instancia si hemos pensado que realmente es así es únicamente porque ciertos saberes y ciertas historias se han encubierto: “[...]”

Los análisis de G. Canguilhem pueden servir de modelos. Muestran que la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente abstracción, sino la de diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado. Distinción, hecha igualmente por G. Canguilhem, entre las *escalas micro y macroscópicas* de la historia de las ciencias en la que los acontecimientos y sus consecuencias no se distribuyen de cierta manera [...] no es la misma historia la que se hallará contada, acá y allá.”¹¹ Por otro lado en Bachelard existirá un análisis crítico a los procesos de racionalización, proponiendo nuevos modos de expresión de ésta, una racionalización pluralista que le entrega espacio a la imaginación dejándola jugar en su potencial creador, un anti hermetismo de la razón. Muchos por eso dicen que Bachelard es un filósofo de la creatividad humana y más que de la razón, de la imaginación. Digo que es imprescindible el hecho de mencionarlos, pues principalmente estos pensadores, junto con Nietzsche, son quienes insertan los conceptos de discontinuidad y pluralismo en el pensamiento de Foucault.

La discontinuidad será entonces un término clave si queremos entender la empresa histórica de Foucault y todo su trabajo posterior. De hecho la discontinuidad ocupa cuantitativamente un lugar mayor en la historia, sólo que, como habíamos señalado, lo discontinuo no es aceptado por la historia tradicional, pues no forma parte del sentido que *El Espíritu* le ha entregado a la historia.¹² La nueva metodología para entender la historia es a partir de las discontinuidades, por ende la posibilidad de una historia global desaparece, lo que quedan son fragmentos, *discontinuidades dispersas* que el trabajo genealógico debe recoger. Que esto sea disperso quiere decir que no hay un centro de significaciones donde

¹⁰ Michel Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia, Ed. Pretextos, Valencia, España, 1998, Pág. 7 - 8.

¹¹ Michel Foucault, La arqueología del saber, Ed. Siglo Veintiuno, México D.F. México, 1988, Pág. 5 - 6.

¹² Hablo de espíritu para recalcar que la historia tradicional aun se mantiene en ese plano teológico por más secularizada y objetiva que quiera ser. Finalmente toda concatenación de hechos refiere a un principio, a un axioma, a un origen milagroso, a Dios.

se esté obligado a ir. En este mismo sentido entra a jugar el pluralismo como un enfoque que no se agota ni se cierra a determinados modos de ver las cosas, sino que discurre en la multiplicidad de lo real. Incluso en Nietzsche podemos encontrar un pensamiento pluralista contrariamente a lo que se podría pensar, (y es que no debemos entender la idea de pluralismo como se entiende hoy, o sea, el supuesto pluralismo de las sociedades democráticas, sino como un aporte de ideas sin limitaciones), y en sí un rechazo a la univocidad de la vida: "Me gustan las costumbres que observamos durante corto tiempo, pues las considero un medio inapreciable para conocer un *gran número* de cosas y de situaciones hasta el fondo de su dulzura y de su amargura."¹³

Nos encontramos entonces ante una crítica, primero a la insuficiencia de la epistemología, y frente a esa insuficiencia se necesita un nuevo modo de investigar, el análisis histórico pareciera una buena opción, pero es necesario quitarle toda la trascendencia que tiene y por la cual nos hemos deshecho de la epistemología usual. Quizás esa sea una forma abreviada de entender como surge el método de análisis tanto de Nietzsche como de Foucault.

1.1 Desorden, dispersión y discontinuidad en las ciencias.

De un tiempo hasta ahora la metodología para trabajar de las ciencias ha experimentado una radical metamorfosis en lo que respecta a su supuesta validez y estabilidad universal. Hasta la primera parte del siglo XX la comunidad científica sólo otorgaba validez a los enunciados capaces de ser verificados o falseados empíricamente con el fin de validar o desechar una hipótesis respectivamente. Todo el sentido y fundamento de nuestro conocimiento se encontraría, según esta corriente, en la verificación sobre lo sensorial a través de métodos estrictamente lógicos: "A diferencia de los filósofos del siglo XIX, como Mill, que concebían a la lógica como ligada a la experiencia, o como reflejante de las leyes del pensamiento, como también lo consideraba Boole, la nueva lógica iniciada con Frege se la estructuró como una disciplina completamente vacua. Eso es, a juicio de Weinberg, lo que posibilita la conjunción entre lógica y experiencia, que la lógica sea el instrumento para pensar el conocimiento. Si la lógica es vacía de cualquier contenido factual, si las formas lógicas no se refieren al mundo, a los significados específicos de los enunciados, si, además, sólo cumple una función de ligadura entre enunciados, entonces es posible un empirismo dentro de análisis lógico."¹⁴ Lo que se pretende aquí es simplemente ver como una teoría y su estructura se puede manifestar en términos lógicos, si es así, a través de una lógica unificada es posible un conocimiento y una ciencia unificada.

Sin embargo y con la aparición de la hermenéutica y el perspectivismo se abrió una oportunidad para criticar todo el positivismo lógico que se encontraba en función de las ciencias, perdiendo así ésta todo su carácter unitario. La cuestión se centra en que no existe una verdad (recordando a Nietzsche), un concepto definido de lo qué pueda resultar ser la ciencia, de lo que se desprende que no existe una metodología o epistemología unitaria para trabajar con ella. Entra a jugar la dispersión como expresión de una red de

¹³ Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, M.E. Editores, Madrid, España, 1995, Pág. 181.

¹⁴ Alejandro Ramírez, *La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión*, Ed. Universitaria, Santiago Chile, 2004, Pág. 41 - 42.

conceptos entremezclados donde no existe hegemonía de uno sobre otro, sino, pensando en el perspectivismo referido a las escuelas gestálticas, una variedad y pluralismo de enfoques. Lo cual permite entrar a jugar y apostar por enfoques de muchas otras disciplinas, que el positivismo lógico dentro de su enfoque obstruido no daba cabida.

Pensar las ciencias dentro de la dispersión y el caos implicaría quizás una desaparición y disolución de la misma epistemología entendida como un método o un formulario para conseguir el conocimiento.¹⁵ Esta posición se ve claramente exhibida en visiones como la de Richard Rorty y de modo mucho más radical en Paul Feyerabend, donde el conocimiento toma su carácter histórico y/o social. Ante el historicismo no existe ese ideal de ciencia unificada y dirigida al progreso. La evidencia se encuentra en función de una teoría (o creencias compartidas en el lenguaje de Khun), por lo tanto es imposible pensar que la teoría se justifique a través de la evidencia. Parece ser que, en última instancia, la historia es el nuevo modo de ver las cosas dentro de la epistemología.

Para Rorty el origen de la tradición epistemológica aparece en la modernidad (Locke, Descartes, Kant) basada principalmente en el representacionismo (el conocimiento como representación, espejo, imagen de la realidad) y fundacionalismo (la teoría del conocimiento como único método para alcanzar los fundamentos de las ciencias). Sin embargo no existen representaciones exactas de las cosas, todo es meramente una interpretación, o en un lenguaje nietzscheano, una metáfora. Por ende todo fundamento se disuelve y desaparece. La verdad para Rorty no es representación mental sino más bien lo que a una comunidad le resulta conveniente creer (neopragmatismo), las conclusiones que saca un científico son meras interpretaciones de cómo él vislumbra el comportamiento de la naturaleza. Habiendo cuestionado estos dos elementos la epistemología se dirige a su tumba.¹⁶

En la filosofía de las ciencias de Paul Feyerabend la dispersión que se acentúa mucho más, en tanto juega con ideas como de anarquismo epistemológico, contrainducción y pluralismo. Sin internarse demasiado en los términos podemos entender la filosofía de Feyerabend como una filosofía anarquista de las ciencias en tanto plantea que para la formulación de teorías “todo vale”, desde el sentido del humor hasta la religiosidad, en este mismo sentido juega el pluralismo y la contrainducción. A veces resulta necesario negar lo que se tenía por supuesto, de repente acudir a la irracionalidad también puede resultar fructífero para las ciencias. Lo que pretende Feyerabend es superar el ideal clásico de unidad de las ciencias y el conocimiento identificado con la abstracción.

“Resulta claro, pues, que la idea de un método fijo, o la idea de una teoría fija de la racionalidad, descansa sobre una concepción excesivamente ingenua del hombre y su contorno social. A quienes consideren rico el material que proporciona la historia, y no intente empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y a su deseo de seguridad intelectual con el pretexto de claridad, precisión, ‘objetividad’, ‘verdad’, a esas personas les parecerá que sólo hay un principio que puede defenderse bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano, Me refiero al principio de todo sirve.”¹⁷

Es claro que para Feyerabend, en tanto todo sirve, no nos plantea una metodología exacta para trabajar con las ciencias. El pensamiento de Feyerabend nos permite superar

¹⁵ Cf. *Ibíd.* Pág. 30

¹⁶ Cf. *Ibíd.*

¹⁷ Paul Feyerabend, *Tratado contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ed Tecnos, Madrid, España, 2000, Pág. 12

el normativismo científico, me refiero aquí al ‘debes trabajar de determinada manera, para obtener determinados resultados’. “De este modo, la práctica científica no se hace obedeciendo reglas generales y universales establecidas desde afuera. ‘Desde afuera’ significa aquí la filosofía de las ciencias y sus metodologías.”¹⁸

1.2 Crítica al sujeto y la Imagen del pensamiento. Dilucidando una epistemología de esclavos.

La pregunta de Foucault superará al marxismo, ya que no discutirá sobre ¿qué es la verdad? , sino más bien se preguntará ¿qué hace que el discurso sea verdadero? Su interés no será el de confrontar un pensamiento, una idea con otra, no se manejará en lógica de contrarios. Su labor más bien se propone indagar qué es lo que hace que estos pensamientos se implanten como verdaderos o posibles verdaderos. Una de las primeras críticas se dirige a Descartes quien constituye al sujeto como sujeto de saber, pues su noción de sujeto corresponde con la de sustancia pensante. El debate entre racionalistas y empiristas no da por superado este problema, pues sus planteamientos siempre están aludiendo a la noción de sujeto.

A la construcción del sujeto Foucault la llama modo de subjetivación, lo que pretende hacer él en sus primeras obras es describir este proceso (*La Arqueología del Saber* y *Las palabras y las cosas*). Claramente el proceso de subjetivación implica un proceso de objetivación en tanto se hace una idea de que el sujeto es objeto de un posible conocimiento determinado. Esta objetivación (y subjetivación) implica entonces una delineación y conceptualización del hombre para el hombre. El hecho de que sea del hombre para el hombre es de suma importancia, pues más allá de que sea evidente el caso de que el sujeto ha sido construido y es una invención (*Erfindung*) y que su noción no esté dada a priori, esto nos deja vislumbrar que los regímenes discursivos poseen poder. Ver al ser humano como sujeto y objeto de conocimiento a la vez permite que éste sea medido, somos capaces de construir y manipular al hombre, de que éste tenga que ser lo que los discursos enuncian de él. No es de extrañar que el hombre entonces haya sido perfilado bajo los modelos de la biología, la economía y la filología, como ser humano vivo, trabajador y parlante respectivamente.

No olvidemos que en Nietzsche también se puede encontrar una crítica a la constitución de sujeto. Andrew M. Koch explica esto fácilmente:

“El “sujeto” es una invención. Nietzsche quiere decir esto en el sentido más estricto posible. Desafiando a Descartes, Nietzsche dice que la representación gramatical estable, es mera costumbre, y no un hecho. Lo que Nietzsche está realmente cuestionando no es la certeza ontológica del ser, sino el contenido de cada configuración de ser cuando aparece como un constructor utilizado en el lenguaje [...] “Subjetividad” es la imposición retórica de unidad, pero somos nosotros quienes construimos aquella unidad. Esta unidad impuesta produce un efecto, el cual permite la aserción de que el “yo” posee una sustancia. Esto

¹⁸ Alejandro Ramírez, La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión, Ed. Universitaria, Santiago Chile, 2004, Pág. 85.

ha permitido que surja el concepto de la libre voluntad y un lugar donde ésta reside”¹⁹

El caso de Nietzsche también apunta al poder, pero más en un sentido moral. Si hemos afirmado una voluntad libre, entonces somos responsables de nuestros actos. Si se ha forjado una idea de hombre, debemos corresponder responsablemente con esa idea. Sin duda que en gran parte para Nietzsche esta idea de la libre voluntad tiene su raigambre en el cristianismo. La teología en su pregunta por el origen del mal lo sitúa en la voluntad del hombre. Si Dios es enteramente bueno, de él nada malo puede venir, ni siquiera lo correspondiente a sus criaturas, pero a éstas las tiene que crear con libre voluntad, con la posibilidad de elegir entre hacer lo bueno o lo malo y de ser responsables de aquello. Si no existe libre albedrío entonces la creación divina atenta en contra de la dignidad humana. La creación de la subjetividad surge con un afán punitivo, pues de ella misma surge la moral:

“En esta esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales ‘culpa’ (Schuld) ‘conciencia’, ‘deber’, ‘santidad del deber’, - su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad).”²⁰

Detengámonos aquí un momento, pues supuestamente en tanto libres y responsables somos potencialmente punibles por nuestros actos, pero ¿Responsables ante quién y punibles por quién? Ante algo externo pareciera ser, ante Dios, ante el Estado, la Ley o la Sociedad. La libre voluntad plena sólo es posible si existe algo externo capaz de determinarla o regularla, concepción no alejada de una moral de esclavos, como veremos más adelante.

Una idea sumamente interesante respecto a esto mismo es la de *Pensamiento Imagen* que formula Deleuze. Para Deleuze el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto una Imagen o Idea del pensamiento tomada del sentido común. Pareciera ser que los presupuestos objetivos (los conceptos explícitamente dados en concepto, como lo entiende el pensador) no se apartan de los presupuestos subjetivos referidos al sentimiento o al sentido común. El presupuesto subjetivo corresponde al “todo el mundo sabe”, a un modo irreflexivo y prefilosófico: “Investiguemos mejor lo que es un presupuesto subjetivo o implícito: tiene la forma de ‘todo el mundo sabe...’. Todo el mundo sabe [refiriéndose explícitamente a Descartes], antes del concepto y de un modo prefilosófico... todo el mundo sabe lo que significa pensar y ser... Se lo sabe tan bien que, cuando el filósofo dice: ‘Yo [Je] pienso por lo tanto soy’, puede suponer que implícitamente se ha comprendido el universal de sus premisas, lo que ser y pensar quieren decir... Y nadie puede negar que dudar sea pensar; y pensar ser... *Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de representación y el discurso del representante.”²¹ El comienzo del pensar se torna así circular, pues no se sabe cuando ya se ha comenzado sin presupuestos, sin un axioma de lo que signifique pensar. El axioma se encuentra siempre ahí como Imagen del

¹⁹ Andrew M. Koch, *Dionysian Politics: The anarchistic implications of Friedrich Nietzsche's Critique of Western Epistemology in I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, E.E.U.U., 2004, Pág. 54

²⁰ Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, España, Pág. 74.

²¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2002, Pág. 202.

Pensamiento, como concepto delineado y enmarcado por lo que en el caso de Deleuze sería el sentido común, un elemento externo que comienza a reprimir nuestra facultad de pensar. La historia del pensamiento en el caso de Deleuze significa la historia de la Imagen que ha ido formándose de éste.

Interesante que para Nietzsche los presupuestos más básicos de toda la filosofía estén acuñados a lo moral. Únicamente la moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento sea algo bueno y al cual debemos corresponder.²² Esta Imagen del pensamiento se ve muy bien encarnada en la moral de esclavos:

“Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no yo’; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores – este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí – forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos necesita primero siempre de un mundo opuesto y externo, necesita hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción.”²³

Lo que pretendemos dilucidar aquí es como la epistemología occidental se ha identificado con esta forma de pensamiento incapaz de definirse sino es a través de lo externo, afirmándolo o negándolo, pero siempre estando subordinado a él. Esto es lo que se llama una lógica maniquea, basada en contrarios. Lógica útil para poder crear esencias, conceptos y por ende ilusiones que limiten el mundo en su abstracción máxima. Se crea, por ejemplo, como lo señala Foucault, una idea de sujeto racional en oposición al irracional o el loco.²⁴

Es ahora que advertimos manifiestamente como todo conocimiento, todo saber, se encuentra estrechamente relacionado con el poder. En tanto estos saberes se han dirigido y referido a lo ‘externo’, al plano de las esencias, a la delimitación del concepto, con esto, nuestras vidas parecen haber quedado también limitadas. Con todo esto quiero ir al plano político en cuestión, entender como las bases epistemológicas de la vida política se mueven en la lógica de los contrarios. Al fabricar el aparataje político éstas deben referirse a algo externo para definir su propia lucha, necesitan encontrar un enemigo externo contra quien luchar y batallar. Claramente el movimiento revolucionario no se aleja de actuar bajo una lógica del resentimiento acuñada a la exterioridad, es así como la revolución se torna meramente en una competencia entre los ‘buenos’ y los ‘malos’.

Se puede objetar que sin embargo el trabajo tanto de Nietzsche como de Foucault también se dirigen a una exterioridad ingresando en la historia. Sin embargo su análisis se aleja de toda Imagen preconcebida del pensamiento y de lo pensado. Su ingreso va de la mano con la interpretación de una hermenéutica explicativa, no escudriña en la historia pensando que ya existen signos dados y acabados: “El nihilismo nietzscheano borra todas las construcciones conceptuales que se establecen en lo alto, las cuales buscan reunirse

²² Cf. *Ibid.* 205.

²³ Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2000, Pág. 43.

²⁴ Interesante análisis al respecto hace Foucault de Las Meditaciones Metafísicas, el pensador francés nota que en su método por encontrar una verdad indubitable Descartes separa al loco del lado de la razón y de la verdad.

con lo trascendental con el fin de legitimarse a ellas mismas a través de este contacto fortuito o a través de una visión estática de ellas.”²⁵

Claro que la comunicación y los conceptos son necesarios para la vida, pero debemos estar alertas de que éstos no pueden alcanzar la profunda complejidad de la realidad y no pueden dominar nuestro modo de vivir. El mundo lo podemos reconceptualizar nosotros mismos, sin caer en absolutos, explorando los diversos caminos con un pensamiento pluralista y autárquico, sin incondicionales ni preconceptos que nos digan donde nos debemos dirigir. El pensamiento nómada es como una práctica o modo de experimentación epistemológico que afirma el autogobierno y la auto soberanía de cada individuo. Nada tan lejano a un anarquismo epistemológico en palabras de Feyerabend.

²⁵ Salvo Vaccaro, *Horror Vacui: Between Anomie and Anarchy en I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, E.E.U.U., 2004, Pág. 79.

2. La filosofía política de los contrarios: Poder y resentimiento

Con el fin de entender exactamente las implicancias que tendría la epistemología tradicional aferrada a representaciones metafísicas externas, a entidades absolutas y a cláusulas de fe, es necesario que nos adentremos en el trabajo que Nietzsche realiza sobre la moral y en el que descubre como el entramado actual de ésta se encuentra diagnosticado bajo la condición del resentimiento como un modo de aferrarse a la exterioridad para sólo después erigir una identidad propia.

En *“La Genealogía de la Moral”* la lógica maniquea es atacada enérgicamente por Nietzsche al ser reconocida sustancialmente como la lógica constitutiva de la moral de esclavos insertada a través de la historia de occidente. Haciendo una síntesis extraordinaria, pues el relato que nos ofrece Nietzsche de esta historia de la moral posee una profundidad y complejidad mucho más grande, podemos decir que la moral en occidente ha sufrido un proceso de transvaloración radical a través del judeo-cristianismo, los valores que actualmente rigen en la sociedad son el resultado histórico de una interpretación violenta y resentida. En un comienzo, según Nietzsche, el concepto “bueno” se encontraba asociado a lo noble, al vital y poderoso, al amo; lo “malo”, por otro lado, se refería a lo bajo, vil e impotente, o sea al esclavo o plebeyo. La envidia y el temor por parte de los plebeyos para con los amos produciría un vuelco de los conceptos que se jugaban en esta ecuación. Nietzsche imagina como se llegan a manifestar los mismos esclavos:

“¡Los miserables son los buenos, los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, - en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!”²⁶

El pensador alemán identifica esta transvaloración maniquea con un sentimiento muy particular de los esclavos, el resentimiento. El resentimiento surge cuando nos orientamos hacia lo externo con el fin de autoafirmarnos y proyectar una identidad:

“Mientras que toda moral noble nace de un triunfante dicho sí a sí mismo, la moral de esclavos dice no, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y eso es lo que constituye su acción creadora”²⁷

El pensamiento y la vida política por ende no se alejan del pensamiento metafísico de los opuestos que disfruta su máxima expresión en el cristianismo. Nietzsche refiere al cristianismo como uno de los responsables de esta inversión maniquea de los valores, y su acusación no es gratuita, pensemos que la fe católica ha creado un mundo sensible y aparente a partir de un mundo divino, suprasensible y verdadero. Haciendo una dialéctica

²⁶ Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2000, Pág. 46

²⁷ *Ibid.* Pág. 50

basada en contrarios, crea realidades duales, una buena y otra mala, una bella y otra repugnante, una verdadera y otra falsa.

En este mismo sentido, uno de los errores fatales (y quizás el principal) del pensamiento y la teoría política tradicional refiere a una lógica maniquea. La lógica maniquea, como hemos dicho, actúa de modo que se dirige y se alinea hacia algo externo negándolo y autodefiniéndose como el contrario de esto; así crea dos niveles de realidad puestos en pugna. El proceso de creación o invención de estas dos realidades actúa de modo que existe un primer elemento externo, ya preconcebido al parecer, del cual se puede desprender un segundo elemento como su contrario y como el concepto definitorio que permitirá instituir una coherencia propia.

Así, la política también cae en este juego de funcionar a través de niveles de realidad opuestos. Por un lado, quienes asumen la lucha política se autodefinen como los oprimidos a partir de las entidades opresoras; por otro lado las entidades gubernamentales se asumen como los protectores y reguladores de la vida pública y no pueden existir si no existen los sublevados e insurgentes, los encargados de romper los esquemas legislativos implantados para establecer el orden social. El amo necesita del esclavo y el esclavo necesita del amo.

Este modo de lógica claramente constituiría una lógica del resentimiento en tanto se enmarca, se valora y se autodefine a partir de lo externo y no a partir de sí mismo. Un ejemplo paradigmático de las mismas políticas actuales, representan sus juicios sobre las acciones revolucionarias, que siempre se condensan y se delinear sobre los mismos parámetros legislativos impuestos por el sistema. Una revolución implica un complejo de representación maniquea, un opuesto que es necesario aniquilar. Sólo bajo este inverso se puede trazar el perfil revolucionario.

Es necesario entonces dejar en evidencia que la política tradicional se encuentra estructurada bajo la forma reaccionaria y defensiva, bajo el resentimiento maniqueo: “La cultura política es una búsqueda sistemática de dos esencias, el trazo de una línea de demarcación entre dos principios, dos niveles de realidad los cuales son fácilmente puestos en oposición. No existe la cultura política si no es a través del maniqueísmo.”²⁸ Digo que es necesario dejar en evidencia la política tradicional como una política del resentimiento pues lo que dilucidamos aquí es especialmente una relación de envidia y odio hacia el poderoso o hacia el peligroso. Si estamos hablando de envidia es porque existe un bien apreciado que se desea obtener por que obviamente no se posee. ¡Es una auto declaración de impotencia! ¡Un autoasignamiento de la categoría de esclavo! ¿O acaso quién no se asume como tal no se está autodefiniendo como lo contrario al poderoso, o sea, como el impotente?

Lo que se juega aquí de modo fundamental y medular es la cuestión del poder y cómo este se está pensando. La concepción del poder a través del resentimiento implica una idea piramidal de éste. El poder bajo estos parámetros se tiene o no se tiene, o se es opresor o se es oprimido.

Superar la estructura dualista del poder de los movimientos políticos²⁹ es la empresa en la que Michel Foucault se sumergirá. Para Foucault el poder no debe ser representado piramidalmente, es más, no debe ser ni siquiera representado, pues esto ya implica una posición unívoca de él:

²⁸ Jacques Donzelot, The proverty of Political Culture en, Ideology and consciousness 5, 1979, Pág. 74.

²⁹ E inclusive a-políticos, si entendemos que la empresa política tradicional siempre ha entendido el poder bajo configuraciones maniqueas y jerárquicas.

“El poder no es un producto básico que puede ser poseído, y por ende no puede ser centrado en una institución o un sujeto. Es meramente una relación de fuerzas, fuerzas que fluyen entre diferentes actores y de modo total en nuestras acciones del día a día. El poder se encuentra en todos lados, de acuerdo a lo que plantea Foucault.”³⁰

El poder de esta manera no es visto de modo unívoco y estigmatizado estúpidamente como algo que corromperá al individuo. El poder en Foucault quiere ser destacado por sus instancias positivas, y eso sólo depende de cómo nosotros pasemos a concebir y entenderlo. Si estamos pensando el poder bajo una estructura maniquea dual y estática, éste sólo puede ser visto bajo una sola arista, la del opresor o la del oprimido, la del poderoso (aquel que posee y goza del poder) o la del impotente (aquel que no tiene ni disfruta del poder). En estos términos es claro que el poder termina transformándose en una relación de dominación: “La dominación debe ser distinguida del poder en el siguiente sentido. Para Foucault, las relaciones de poder se transforman en relaciones de dominación cuando el fluir libre e inestable de las relaciones de poder se bloquea y se congela – cuando forma jerarquías desiguales y no permite las relaciones recíprocas.”³¹

El análisis del poder en Foucault es explícitamente nietzscheano, pues de ningún modo se está entendiendo el poder bajo parámetros reduccionistas, sino más bien bajo la *discontinuidad* sobre la cual éste se mueve. Por ende se ha rechazado tanto la idea victimizante del poder contagiada por la teoría marxista como la idea soberana que nos ha transmitido el liberalismo. El poder es algo que no solamente oprime, sino también sirve para organizarse y maximizar las fuerzas contra las mismas instancias opresoras y domesticadoras. Concebir el poder de este modo hace que nos entendamos a nosotros mismos dentro de una *moral de los señores* como diría Nietzsche, una autoafirmación del poder en nosotros mismos y a partir de nosotros mismos.

2.1 El anarquismo a través de la lógica del resentimiento.

Es claro e indiscutible que en muchos modelos revolucionarios el poder es visto solamente de una forma vertical y unívoca. Quizás por lo mismo Foucault se niega a plantear algún modelo revolucionario o ajustarse y limitarse a una determinada ideología política.³² Es evidente que tanto las políticas reaccionarias como revolucionarias se encuentran construidas bajo este paradigma metafísico de los opuestos. Ahora bien, y según la finalidad de esta investigación, es necesario que nos cuestionemos si el anarquismo está enfocado bajo esta misma lógica del resentimiento y esta concepción unidireccional del poder.

³⁰ Saul Newman, *Anarchism and the Politics of Ressentiment* en *I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, EE.UU. 2004, Pág. 119.

³¹ Ibid. Pág. 119.

³² Insistente crítica que se le hace a Foucault, desprenderse de toda ideología y caer en un nihilismo para nada constructivo. Sin embargo creo que Foucault no pretende construir nada. La misma gente, aquellas voces que han sido calladas y escondidas son las que deben construir y decidir como hacer su vida, él sólo está encargado de desenmascarar los saberes y poderes que han opacado las voces marginadas.

“El anarquismo como una teoría política y filosófica tiene diversas expresiones orígenes e interpretaciones. Desde los anarcos individualistas como Stirner, a los colectivistas como el anarquismo comunitario de Bakunin y Kropotkin, el anarquismo es una serie diversa de estrategias políticas y filosóficas. Estas se encuentran unidas, sin embargo, por un fundamental rechazo y crítica a la autoridad política en todas sus manifestaciones. La crítica a la autoridad política – la convicción de que el poder es opresivo, explotador y deshumanizante – podría ser el punto ético político crucial del anarquismo.”³³

La crítica a la autoridad política en el anarquismo clásico va dirigida principalmente al Estado. Es ineludible entender esto ya que esta idea ácrata llevaría a una pugna teórica radical entre marxistas y anarquistas durante La Primera Internacional. Para los marxistas el principal punto de opresión y explotación se concentraba en el poder burgués, por ende todo tipo de explotación era sólo de índole económico. La revolución que camina junto al marxismo debe ser encausada por el proletariado hasta que el Estado se encuentre en manos de éste. De manera que el Estado no constituye ningún elemento represivo y dominador, sino más bien un elemento o medio para la misma revolución.³⁴ Para el marxismo el Estado es dominante sólo porque se encuentra bajo las categorías de la representación económica burguesa y las distinciones de clase. Una vez que las distinciones de clase no existan más, el Estado dejará de ser opresor pues la opresión, para el marxismo, sólo puede ser de carácter económico³⁵. Iluso error que tanto el anarquismo tradicional, como posteriormente Foucault se encargarán de criticar.

El anarquismo ve que el Estado no es sólo la expresión de la hegemonía de una clase y que en última instancia si esta hegemonía económica se da es a consecuencia de la misma institucionalidad en la que se asienta el Estado, de modo que la opresión económica surge desde una opresión política (y eso es lo que no se ha tomado en cuenta en el marxismo):

“La teoría del Estado, y la teoría de la dictadura revolucionaria se basan en igual medida en esta ficción de la representación popular y en el hecho efectivo de que las masas están siendo gobernadas por un puñado de individualidades elegidas – o incluso ni siquiera elegidas – en el día de los comicios por un tropel aborregado e ignorante siempre de por qué y a quienes elige; se basa en esta expresión ficticia y abstracta de la fantaseada voluntad general y el pensamiento del pueblo, que el pueblo viviente y real ignora de modo más completo.”³⁶

A pesar de que la crítica del anarquismo resulta totalmente lúcida y apropiada, pues supera la estructura marxista del poder y pregona las formas de dominación abstractas relacionadas con el poder político,³⁷ éste sigue pensando el poder únicamente como una forma de dominación; de modo que el ataque al marxismo es del todo acertado, pero cae

³³ *Ibid.* Pág. 109.

³⁴ ¿Revolución o dictadura del proletariado? Idea que dejo abierta pues me parece necesario pensarla. Si existe un Estado de los trabajadores, el Estado necesariamente deberá dominar a alguien. De acuerdo con el señor Marx el pueblo debe fortalecer el Estado más que destruirlo.

³⁵ Cf. *Ibid.*

³⁶ *Mijail Bakunin, Escritos sobre filosofía política, Vol. 2 El anarquismo y sus tácticas, Compilación de G. P. Maximof. Ed Alianza, Madrid, España, 1990. Pág. 38.*

³⁷ Cf. Saul Newman, *Anarchism and the Politics of Resentment in I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition* Ed. Autonomedia, Nueva York, EE.UU. 2004, Pág. 111

bajo su propia trampa. Para los anarquistas clásicos el poder resulta ajeno a la naturaleza humana y el lugar de revolución y resistencia se sitúa fuera de los parámetros del mismo.

Pareciera a primera vista que sí, el anarquismo cumple los requisitos para insertarse dentro de las políticas actuales circunscritas bajo los paradigmas lógicos del resentimiento. Sin embargo, lo que el anarquismo critica radicalmente es todo tipo de autoridad, ya sea intelectual, política o económica y en última instancia confunde la autoridad con el poder. Reemplaza una idea de poder diseminado, con una idea de poder estático. Para los anarquistas clásicos hay un Hitler bajo cada configuración de poder. El primer paso para la revolución anarquista clásica es deshacernos de todo poder que contamine la *subjetividad* humana pues ésta es esencialmente buena y moral, y lo único que la corrompe son las alineaciones artificiales del mismo poder. Precisamente bajo esta idea el anarquismo entiende ciertas organizaciones sin medios reguladores entre los individuos; sin nadie que posea poder. Si nadie puede regular a los individuos entonces no puede existir la opresión y la dominación. El ser humano tiene casi una tendencia instintiva e innata a la cooperación, la moralidad, el altruismo y el apoyo mutuo, y bajo estos parámetros se debe concebir una sociedad anarquista.³⁸ Sintéticamente ese es el razonamiento que se desprende de las premisas anarquistas clásicas.

“¿Deseas hacer que sea imposible a cualquiera oprimir a su prójimo? Entonces asegúrate de que nadie tendrá poder. ¿Deseas que los hombres respeten la libertad, los derechos y la personalidad de sus prójimos? Asegúrate entonces a que sean compelidos a respetar esas cosas, no forzados por el deseo o la acción opresiva de otros hombres, ni tampoco por la represión del Estado y sus leyes, necesariamente representadas y aplicadas por hombres, que a su vez se hacen esclavos de ellas, sino por una verdadera organización del medio social; esta organización esta constituida de manera que, permitiendo a cada uno el más completo disfrute de su libertad, no permite a ninguno elevarse sobre los otros ni dominarlos a no ser mediante la influencia natural de sus cualidades morales e intelectuales, sin que esta influencia se imponga nunca como un derecho y sin apoyarse nunca en una institución política.”³⁹

A pesar del rechazo explícito al poder que se encuentra en este fragmento de Bakunin, lo que subyace de modo más profundo es una crítica al poder político institucionalizado. Sin embargo, no sé hasta que punto se puede reducir esto a buenas intenciones por una organización fuera de la institucionalidad del Estado, siendo que el mismo sindicalismo es un modo de organización encuadrado jurídica y moralmente, siempre definido por lo exterior, parámetros e ideas de organización por lo general ya presupuestos.

Las políticas liberales, lejos de ser una alternativa para escapar del maniqueísmo, son preponderantemente mucho más reaccionarias que el mismo anarquismo y el marxismo. Ante el mero atrevimiento de desorden surge el poder soberano como antídoto somnífero del caos.⁴⁰ Sin embargo el supuesto fetichismo por la pacificación que da y promociona el

³⁸ Cf. Peter Kropotkin, Origen y evolución de la moral, Ed. Américalée, Buenos Aires, Argentina, 1945.

³⁹ *Mijail Bakunin, Escritos sobre filosofía política, Vol. 2 El anarquismo y sus tácticas, Compilación de G. P. Maximof. Ed Alianza, Madrid, España, 1990. Pág. 19*

⁴⁰ La crítica a los insurreccionalistas desde este punto de vista no es válida. Hay que tener en cuenta que la violencia policial proporcionada por el Estado siempre está ahí en potencia, independiente si existe o no terrorismo y crimen. La idea del Estado es estar preparado para cualquier sublevación, cualquier perturbación que quiera enfrentarse contra el orden establecido. Siempre a la defensiva de que existan ovejas descarriadas.

Estado constituye disimuladamente y en su misma discontinuidad una eterna guerra. Por un lado reaccionario y por otro iluso. El hecho de creer que el Estado logrará la “*paz perpetua*”⁴¹ a través de sucesivas guerras y movimientos en pugna de la historia resulta quimérico.

Tal idea de pacificación surge del principio hobbesiano “*Homo homini lupus*”, o sea “*El hombre como un lobo para el hombre*”. La naturaleza del ser humano está siempre en estado de guerra, tratando de pasar a llevar a otro hombre. Con el fin de lograr algún orden, y que no exista este estado constante de peligro, ellos forjan contratos sociales, ceden cierto poder, con el fin de cierta protección. Yo sacrifico mi parte de libertad con el fin de que exista orden, así la vida se vuelve mucho más cómoda y pacífica. Pseudo feudalismo contemporáneo. Yo le entrego al señor Estado mi poder, (o sea mi fuerza física, mi conducta social e incluso mi modo de pensar) y él me protege de todo posible vejamen que me pueda ocurrir. El Estado paternalista está a la vuelta de la esquina. El principio que aquí se juega es el del miedo y la poca seguridad. Bajo el axioma de “*Todos me quieren matar*”, dilucidamos las evidentes consecuencias políticas a las que conlleva: un acorazamiento y una actitud defensiva. En resumidas cuentas, maniqueísmo.

Lo malo de las dos posiciones radicales, aparte de entender el poder en términos absolutos, es que tanto el anarquismo como la teoría de contrato social parten de unas concepciones universales de la naturaleza humana enfrentada en términos maniqueos. Mientras que para el anarquismo el ser humano posee una naturaleza esencialmente buena, puede vivir en comunidad sin entidades reguladoras; por otro lado el liberalismo considera al ser humano como malo y competitivo, por lo tanto debe ir regulando su vida a través de leyes en la “supuesta” forma de contrato. Lo que hay aquí son imágenes preconcebidas y puestas en pugna sobre la naturaleza humana, reducidas meramente al plano moral, una buena y otra mala. Los anarquistas la promocionan, mientras que Hobbes la anula.

Es de suma evidencia que ambas teorías políticas, a pesar de que discrepen en puntos fundamentales, caminan juntas poniendo en pugna autoridades naturales con autoridades artificiales: “El anarquismo opera con una lógica maniquea: crea una esencia, una oposición moral entre la sociedad y el estado, entre la humanidad y el poder. La ley natural es diagramáticamente opuesta al poder artificial; la moralidad y la racionalidad inmanente en la subjetividad humana vienen a hacer conflicto con la inmoralidad e irracionalidad del Estado.”⁴²

Del mismo modo, Carl Schmitt investigando como germina la idea actual de guerra dentro del concepto de lo político y a través del derecho internacional, plantea una relación de identificación a base de contrarios: “Allí donde la guerra y la hostilidad constituyen procesos o manifestaciones de identificación segura y fácil comprobación, todo lo que no es guerra puede ser *eo ipso* paz, y todo lo que no es enemigo puede ser *eo ipso* amigo. Y a la inversa: allí donde la paz y la amistad son lo lógico natural, lo que está dado, todo lo que no sea paz puede ser guerra, y todo lo que no pueda ser amistad puede ser enemistad. En el primer caso es la paz lo que determina negativamente por referencia a lo que está dado como cosa determinada, en el segundo lo es la guerra. En el primer caso y por la idéntica razón el amigo es el no enemigo, mientras que en el segundo el enemigo es el no amigo.”⁴³

⁴¹ Cf. Immanuel Kant, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1987.

⁴² Saul Newman, Anarchism and the Politics of Ressentiment en I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition, Ed. Autonomedia, Nueva York, EE.UU. 2004, Pág. 114 - 115

⁴³ Carl Schmitt, El concepto de lo político, Ed. Alianza, Madrid, España, 2006, Pág. 134

Las concepciones dualistas del poder, manejadas bajo una epistemología y una lógica maniquea, han llevado, como hemos visto, a entender el poder en términos de resentimiento. La sustancialización del poder ha acarreado concebirlo bajo estructuras duales e inequívocas. El poder o se tiene o no se tiene, o se cede o se recibe. Dentro de la filosofía política tradicional no se puede ir más allá de esos paradigmas económicos del poder:

“No quiero de ninguna manera borrar diferencias innumerables, gigantescas, pero me parece que, a pesar y a través de ellas, hay cierto punto en común entre la concepción jurídica y, digamos, liberal del poder político – la que encontramos en los filósofos del siglo XVIII – y la concepción marxista, o, en todo caso, cierta concepción corriente que pasan por ser la del marxismo. Ese punto en común sería lo que yo llamaría el economicismo en la teoría del poder. Con lo cual quiero decir lo siguiente: en el caso de la teoría jurídica clásica del poder, éste es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho – por el momento no importa – que sería del orden de la cesión o del contrato. [...] En el otro caso, pienso, desde luego, en la concepción marxista general del poder: no hay nada de eso, como es evidente. Pero en esa concepción marxista tenemos algo distinto, que podríamos llamar funcionalidad económica del poder. Funcionalidad económica en la medida en que el papel del poder consistiría, en esencia, en mantener relaciones de producción y, a la vez prorrogar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible.”⁴⁴

Los aportes de Michel Foucault, entonces, pretenden entender el poder fuera de esta noción economicista, ya que el poder no es un *bien*, algo que se posee y que por ende se puede intercambiar casi como si fuera una *res*: “Contamos, en primer lugar, con la afirmación de que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto. Contamos, igualmente, con otra afirmación: la de que el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas.”⁴⁵ Debemos olvidarnos de las nociones duales, y por ende metafísicas, del poder.

2.2 Repensando un postanarquismo a través del poder.

¿Al hablar de políticas anarquistas nos dirigimos entonces a un campo enfocado en los dogmas del resentimiento? ¿Es necesario invalidar al anarquismo como filosofía político-social por haber caído en dualidades metafísicas creadas e identificadas en una moral de esclavos? Creo más bien que lo necesario aquí es insertar y re inventar la concepción del poder que se da tradicionalmente en la teoría anarquista con el fin de que ésta no siga

⁴⁴ Michel Foucault, *Defender la Sociedad, Curso en el Collège de France (1975 – 1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000, Pág. 26 - 27.

⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 27.

concibiendo el poder a través de una lógica maniquea. Que no siga representando una moralidad esclava que aborrece el poder, sino que para resistir a los modos de subjetivación que provienen de lo externo y que la gubernamentalidad rige sobre el cuerpo, pueda, a través del mismo poder, autoafirmarse y des-enajenarse de todo gobierno y autoridad externa.

La visión que entrega Foucault del poder, a fin de cuentas no es una visión jerárquica, el poder más bien se manifiesta como un red de relaciones diseminadas, que pueden ser tanto positivas como negativas: “Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el ‘privilegio’ adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados”⁴⁶

La noción de poder de Foucault entonces nos invita a la resistencia hacia la arista gubernamental del mismo poder. El poder pasa a ser concebido como gubernamental y opresivo cuando domina, cuando se universaliza. La gubernamentalidad se encuentra definida por el ejercicio de poder que las instituciones manejan para ejercer control y modos de subjetivación. Un Estado administrativo es un Estado gubernamentalizado.⁴⁷ Al existir esta red de control, la resistencia no puede ir dirigida a un solo ángulo, no debe pretender universalizarse para tomar el carácter de revolución.⁴⁸ Lo que se propone más bien son resistencias disgregadas, individuales y totalmente autárquicas.

“Como sujetos políticos no nos podemos relajar y escondernos detrás de identidades esencialistas y estructuras maniqueas – detrás de una estricta separación del mundo del poder. Mejor es que estemos constantemente en guardia en contra de la posibilidad de dominación. Foucault dice: ‘Mi punto no quiere decir que todo sea malo, sino que todo es peligroso... Si todo fuera malo, entonces nosotros siempre tendríamos algo que hacer. Así que mi posición no conduce a la apatía sino a un ‘hiperactivismo pesimista’. Con el fin de resistir a la dominación debemos estar atentos de sus riesgos – de la posibilidad de que nuestras propias acciones, incluso las acciones políticas ostensibles en contra de la dominación puedan darse fácilmente a la dominación.”⁴⁹

Más allá de seguir concibiendo el poder bajo las formas del resentimiento y a través de un enemigo externo, lo que en realidad debemos hacer es una reapropiación del poder en nosotros mismos. Si entendemos que el punto primordial del anarquismo es el rechazo a todo tipo de autoridad (no así a todo tipo de poder, estando concientes ya del carácter diseminado de éste, el hecho de que siempre se encontrará en o junto a nosotros) debemos refutar y superar todo tipo de construcción maniquea externa a nosotros mismos. Que la lucha política del anarquismo siga trabajando de modo tradicional, escondiéndose bajo estructuras esencialistas y categorías maniqueas del poder resulta un tanto burdo e incluso menos anarquista de lo que se podría pensar. Dejar paso a la multiplicidad más bien que a la unidad, al caos más bien que al orden, a la contingencia más bien que a la identidad

⁴⁶ Michel Foucault, Vigilar y Castigar, Ed. Siglo Veintiuno, Madrid, España, 2000, Pág. 33

⁴⁷ Cf. Edgardo Castro, El Vocabulario de Michel Foucault, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, Pág. 151.

⁴⁸ Por lo demás la idea de revolución implica una imagen teleológica de la historia, un reino de los fines que con La muerte de Dios, ya no puede seguir concibiéndose.

⁴⁹ Saul Newman, *Anarchism and the Politics of Ressentiment en I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, EE.UU. 2004, Pág. 120.

me parece que es el primer paso para entrar a jugar la reapropiación de uno mismo. Lo que quiero decir con esto es que, a través del mismo poder podemos lograr espacios tanto de liberación individual como colectiva donde la maquinaria externa e institucionalizada del poder no nos pueda alcanzar.

Esto implica primordialmente una especie de revolución o resistencia individual, idea que queda de manifiesto y expresada en diferentes autores. En Nietzsche, por ejemplo, podemos esbozar una idea del Superhombre relacionada con el ámbito de la resistencia a la gubernamentalidad, me refiero al hombre que ha quebrantado los pre-conceptos e identidades esenciales para partir de sí mismo y aventurarse en un mundo sin garantías externas, un hombre jovial que se autoafirma el poder y los valores y se encuentra dispuesto al *“amor fati”*.

Otro autor que resulta sumamente interesante traer a discusión es el anarco individualista Max Stirner, una de las principales lecturas de las que se dispuso el pensamiento de Nietzsche. En su obra *“El único y su propiedad”*, su idea del Único o del individuo egoísta nos lleva a pensar en una instancia de resistencia totalmente autárquica, aboliendo a priori toda estructura hegemónica que provenga de lo externo (Dios, El Estado, La Sociedad, *El Espíritu*). Lo único que importa aquí es el hombre que aprende a coexistir con el poder:

“El derecho absoluto arrastra en su caída a los derechos mismos, y con ello se derrumba la soberanía del “concepto de derecho”. Porque no debe olvidarse que hasta ahora hemos sido dominados por ideas conceptos, principios, y que entre tantos Señores, la idea de derecho o la idea de justicia ha desempeñado uno de los principales papeles ¿Legítimo o ilegítimo, justo o injusto, qué me importa? Lo que me permite mi poder, nadie más tiene necesidad de permitírmelo; él me da la única autorización que me hace falta. El derecho es la alucinación con la que nos ha agraciado un fantasma; el poder soy Yo, que soy poderoso, poseedor del poder.”⁵⁰

Hay que dejar en claro que lo que se expresa acá es muy susceptible de entenderlo como una manifestación de fascismo y creer que lo que se está hablando en estas líneas es una absolutización del poder. Lo que refiere Stirner es más bien una resistencia individual y nunca absoluta enfocada en los dispositivos de poder domesticadores:

“Yo no quiero ser esclavo de mis máximas, sino exponerlas constantemente a mí crítica, sin ninguna garantía. [...] Yo soy y sigo siendo para mí más que el Estado, más que la Iglesia, Dios, etc., y por consiguiente, también más infinitamente que la asociación.”⁵¹

Finalmente y asimismo identificamos la ética del cuidado de sí como una forma de escapar a los modos de subjetivación impuestos por las instancias gubernamentales y domesticadoras, las dominaciones biopolíticas sumergidas bajo la forma de civilización. Esta especie de gubernamentalidad sobre el individuo lo que hace es imponer ciertas formas de disposiciones y comportamientos para negar la animalidad instintiva del ser humano y producir una sociedad normalizada, en este mismo sentido provocan una forma de enajenamiento similar al trabajo alineado que describe Marx, el fin y la idea es regularnos y evitar el mínimo sesgo de nuestra expresión autónoma. La ética del cuidado de sí que

⁵⁰ Max Stirner, *El Único y su propiedad*, Ed. Labor, Barcelona, España, 1974, Pág. 154

⁵¹ *Ibíd.* Pág. 206

propone Foucault es una instancia para hacer resistencia a los procesos de control y disciplinamiento de la vida humana.

Lo que queda en evidencia y generalmente podemos encontrar en casi todos los trabajos de Michel Foucault es una genealogía de las resistencias, de los insurrectos y de los rebeldes. Un análisis de las discontinuidades históricas que no han sido tomadas en cuenta, opacadas y encubiertas por no pertenecer a la concatenación lógica de los sucesos de la civilización. Como estos sublevados se han apropiado del poder para realizar lo que Foucault llama "*una estética de la existencia*", el hecho de hacer de la vida una obra de arte, una creación propia y constante, un disfrute existencial que logre desenajarnos de una sociedad normativa. La resistencia más que dirigida a lo externo, va dirigida a nosotros mismos. Si en el fondo nacemos y morimos, lo único que nos queda es apreciar el presente de los días y lograr que nuestras vidas sean lo más lúdicas y joviales. Una existencia salvaje.

La última parte de este escrito se sumergirá en aquellas estrategias de resistencia que se han presentado en la discontinuidad de la vida cotidiana. Quizás podríamos llamar a esto una pequeña genealogía de la resistencia. Sea como fuere lo que se pretende acá no es llegar a un recetario político donde se involucren categorías esenciales, sino más bien dejar en evidencia como ciertas prácticas nos pueden permitir escapar a la gubernamentalidad.

3. Resistencias en una sociedad disciplinaria y punitiva. Prácticas de la libertad para una existencia salvaje.

La reconcepción de una epistemología alejada de los universales y las imágenes externas nos lleva a entender el poder en este mismo ámbito, surgiendo de nosotros mismos y no oprimiéndonos y subyugando desde lo externo. De esta manera vamos entendiendo que la labor “revolucionaria”⁵² es autárquica, lo que queda es trabajar en nosotros mismos y superar las estructuras unidimensionales de la vida que se nos imponen día a día.

“Con el fin de evitar esta lógica maniquea, el anarquismo no debe contar más con identidades o conceptos esenciales, e incluso positivamente, afirmar el eterno retorno del poder. Esto no es una realización sombría sino más bien un “positivismo feliz”. Se caracteriza por estrategias políticas encaminadas a minimizar las posibilidades de dominación e incrementar las posibilidades de la libertad.”⁵³

La historia de la discontinuidad, la microhistoria, ha logrado captar meticulosamente estas individualidades de la revuelta. Ya los sucesos del Mayo del 68⁷, por dar un ejemplo paradigmático, consistieron en una negación de la asquerosa vida cotidiana y una reapropiación del poder del individuo. Los flujos de deseo se desataron escapando de la gubernamentalidad institucionalizada. Los jóvenes habían tomado conciencia de la posibilidad de recuperarse a sí mismos a través del poder, y también la resistencia que podían encauzar en torno a las subjetividades externas que influían sobre ellos. No había tras esa revolución un ideal utópico a conseguir, simplemente un disfrute instantáneo, un hedonismo salvaje que duraría sólo un momento.

Desde la historia podemos ver como entonces aparecen individuos que escapan de la institucionalización y las formas disciplinarias que intentan penetrar su modo vida. Aquí me gustaría señalar algunas de las estrategias que han seguido estos individuos y que representan experiencias de la vida desarraigadas de los absolutos, que lo único que buscan es una aplicación hedónica y salvaje de la existencia. Me gustaría referirme entonces a tres prácticas de resistencia a la gubernamentalidad que hace ya un tiempo he tenido en mente: nomadismo, desaparición y okupación/expropiación⁵⁴. Actividades que se han ido fortaleciendo en las prácticas anarquistas.

⁵² Sin embargo ya he planteado que la palabra revolución no es muy adecuada para este contexto pues sus implicancias en última instancia son teleológicas, se externalizan a una finalidad que en el fondo resulta ser Dios.

⁵³ **Saul Newman, *Anarchism and the Politics of Ressentiment en I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, EE.UU. 2004, Pág. 122**

⁵⁴ Uso la palabra okupación con “k”, pues se le diferencia de la ocupación tradicional en el sentido de que posee mayor sentido político y a través de ella misma se puede dar otras prácticas de denuncia y resistencia. Quizás parezca irrelevante esta aclaración, mas me parece necesario caracterizar este aspecto más que nada para recalcar que no se trata simplemente de ocupar una vivienda y seguir manteniendo el mismo estilo de vida institucionalizado.

3.1 Fuera de los mapas. Una existencia nómada.

El nomadismo se puede entender como una práctica de la vida cotidiana basada principalmente en el recorrido constante por diferentes espacios de la realidad, ya sea geográfica-espacialmente, ya sea en las prácticas revolucionarias, ya sea en el pensamiento abstracto.

El nomadismo geográfico lo entiendo especialmente como un rechazo a las fronteras impuestas por las políticas geográfico-administrativas de la civilización. Desde esta práctica las pretensiones de un primitivista, por ejemplo, no caen frente a la presión y hegemonía que tiene la ciudad sobre él. El primitivista en vez de arrancar de la vida cívica, puede convertir a ésta en una verdadera selva donde desarrollar una aventura con su animalidad. Ya no existen las fronteras, el individuo se esparce en la ciudad y crea instancias de resistencia a la vida cotidiana. Cultivos en la vía pública, estancias temporales en sitios eriazos, juegos y excursiones por lugares prohibidos, edificios y terrazas. El juego del nomadismo de algún modo escapa a ciertas instancias legislativas que rigen sobre nosotros (identificación de domicilio, categorización de determinados espacios para determinadas actividades y toda la especie de panoptismo que está implicado en esta sociedad reguladora). La nomadización de nuestra vida convierte nuestras existencias en una aventura, transformamos la ciudad en una selva de cemento, un desate de la animalidad de la existencia y por sobretodo un escape a las determinaciones políticas de la vida humana.⁵⁵ Una vida libre, natural y llena de movimiento escapa de los mecanismos de control de la civilización, una vida sedentaria por el contrario necesita aplicar fuerzas domesticadoras para que la realidad sea estable y segura.

“La anarquía es la renuncia de la gran lucha de la civilización: la lucha para conquistar el mundo. Esta lucha debe ser abandonada, porque ella no puede ser vencida sin que nos destruyamos en el proceso. Anarquía es todo lo que sobra cuando ya no hay nadie diseñando su vida con discursos racionales y civilizados. La autonomía y la libertad de que seamos realmente humanos exigen que seamos salvajes, y esto no quiere decir nada además de dejar que la sociedad humana sea creada en conjunto con los seres humanos que nos acompañan y de los cuáles dependemos.”⁵⁶

Las prácticas revolucionarias o de resistencia se encuentran por ende dispersas, contingentes y nomadizadas. La instancia de resistencia se da en el fluir del deseo, en el instante hedónico, insurrecto y salvaje de nuestra existencia. No entender la revolución, y es algo en lo que he querido insistir bastante, como el camino a una finalidad establecida *a priori*. Cualquier finalidad apunta y se dirige a un sedentarismo teleológico, a una concatenación de causas y efectos que pretenden alcanzar un estado absoluto y estable:

“Durante y después de estos años los anarquistas adoptaron la práctica del nomadismo revolucionario, desplazándose de sublevación en sublevación, buscando mantener dentro de sí la intensidad de espíritu que experimentaron en el momento del levantamiento. De hecho, ciertos anarquistas de la vena stirnerista/nietzscheana llegaron a considerar esta actividad como un fin en sí

⁵⁵ Recordemos que para Aristóteles la existencia política trasciende la animalidad.

⁵⁶ Janos Biro, *Anarquía pragmática*, en <http://www.artigonal.com/politica-artigos/anarquia-pragmatica-592091.html>

mismo, una forma de estar siempre ocupando una zona autónoma, la interzona que se abre en mitad o en los albores de la guerra y la revolución.⁵⁷

El nomadismo rechaza los absolutos revolucionarios. Su causa se basa en la nada, en una nada creadora, como diría Stirner, en una nada que siempre está erigiendo estrategias que nos sirven para cambiar nuestra vida cotidiana.

El pensamiento nómada también resulta una estrategia de resistencia para escapar a las formas de deliberar absolutistas. El pensamiento nómada es un pensamiento dionisiaco en palabras de Nietzsche, la metamorfosis a un pensamiento constantemente creador, que atraviesa la multiplicidad de lo real, un pensamiento pensado no actualizado, o sea un pensamiento que se encuentra siempre en una autocrítica. La *muerte de Dios*, o de toda certeza absoluta o verdad a priori en términos menos aforísticos, ya no permite tener un pensamiento absoluto y totalmente establecido. El problema que ve Nietzsche con la misma metafísica es que ha tenido ese sedentarismo filosófico ateniéndose a axiomas y dando por evidente realidades esenciales.

En este sentido el pensamiento nómada es tolerante y pluralista, mucho más de lo que podríamos esperar del pluralismo de las democracias liberales, las cuales ofrecen supuestas instancias de libertad en un mundo totalmente institucionalizado. De suerte que el nómada no se universaliza ni pretende subyugar a nadie a su propio pensamiento, pues en cualquier caso es un pensamiento sumamente propio e individual. Jamás un pensamiento de tal índole se encontrará institucionalizado y territorializado, someterá a todas las verdades dogmáticas y cláusulas de fe a una crítica, en última instancia su crítica será también sometida a crítica.

Jacques Derrida refiere al problema de la institución universitaria en la conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford, *“La Universidad sin condición”*, quizás esto no apunta directamente al tema del nomadismo, pero sí invita a re-pensar una Universidad lejos del ámbito institucionalizado, o en última instancia como él dice *“incondicionalmente libre en su institución”*:

“Ese principio de resistencia incondicional es un derecho que la universidad misma debería a la vez reflejar, inventar y plantear, lo haga o no a través de las facultades de Derecho o en las nuevas Humanidades capaces de trabajar sobre estas cuestiones de derecho -esto es, por qué no decirlo de nuevo sin rodeos- de unas Humanidades capaces de hacerse cargo de las tareas de deconstrucción, empezando por la de su historia y sus propios axiomas. Consecuencia de esta tesis: al ser incondicional, semejante resistencia podría oponer la universidad a un gran número de poderes: a los poderes estatales (y, por consiguiente, a los poderes políticos del Estado-nación así como a su fantasma de soberanía indivisible: por lo que la universidad sería de antemano no sólo cosmopolítica, sino universal, extendiéndose de esa forma más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-nación en general), a los poderes económicos (a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales), a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, a todos los poderes que limitan la democracia por venir”.⁵⁸

⁵⁷ Hakim Bey, *Zona temporalmente autónoma*, en <http://caosmosis.acracia.net/?p=18>

⁵⁸ Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, en <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm>

A través del nomadismo muchos problemas político-sociales quizás podrían regularse. Realmente debemos entender lo que subyace bajo una vida nómada y lo que entrega a la relación que establecemos con el mundo. Por ejemplo, la catástrofe ecológica ambiental quizás no sería tan terrible, pues el nómada siempre está al tanto de que en una vida contingente la ayuda de la naturaleza puede resultar necesaria. En el plano económico la propiedad privada resulta ser la mera instancia en que puedo obtener y consumir un bien inmediatamente, la acumulación, a diferencia del capitalista, resulta simplemente un estorbo para el nómada, no existe el miedo, pues no tiene nada que perder. La hegemonía de saberes, la fe y las ideologías absolutistas, los preconceptos y las epistemologías limítrofes resultan imposibles de darse en un pensamiento nómada, pues este camina en la fluctuación de sí mismo, en un pluralismo que acepta cualquier idea que sea singular y que no se pretenda generalizar. Estamos a salvo de los totalitarismos.

3.2 Radical desaparición. Tu política y tus sistemas de control son tediosos.

Hakim Bey en *“Zona temporalmente autónoma”* habla del surgimiento de una cultura de la desaparición. Pareciera ser que la desaparición constituye una manera de alejamiento a las estructuras de control del sistema y la sociedad. No consiste en un absurdo nihilismo pasivo o un escapismo absoluto. Es más bien acoger la invisibilidad como estrategia de salida a mecanismos de subjetivación y a las constantes obligaciones cívicas.

Un ejemplo claro de la actividad de desaparición es la no participación en los mecanismos electorales. Los procesos de votación democráticos se fundan estrictamente en una estructura maniquea de la representación. Un individuo externo representando la multiplicidad de individuos que lo eligen. Nosotros, en cambio, no queremos elegir a nadie que nos represente, pues al fin y al cabo esa es una estructura maniquea enfocada a lo externo. En última instancia Yo me quiero representar a mí mismo y a través de mí mismo, sin acudir a individuos externos que decidan por mí. La desaparición de los procesos electorales entonces resulta una instancia para alejarse de las estructuras maniqueas y autoritarias de la vida política y retomar la capacidad autónoma de gobernarse. Si existe la posibilidad de no participar en los procesos democráticos⁵⁹, la idea de una estrategia de la desaparición puede ser mucho más fructífera de lo que creemos.

La lucha contra las instituciones hospitalarias y educativas también pueden considerarse modos de resistencia a través de la desaparición. Desde ya existen agrupaciones que aplican métodos alternativos a la medicina tradicional y culturas que enfocan la enseñanza y la educación en la autogestión y la autopoiesis, posibilidad para embarcarse en una existencia alegre, donde no existen los límites de la experiencia ni la institucionalización de los conocimientos:

⁵⁹ No quiero caer en absolutismo y negarme a los sistemas democráticos del todo, prefiero ser pluralista y en ese mismo sentido pensar que las elecciones democráticas pueden ser prácticas para muchas instancias, incluso en la vida cotidiana. El problema es que la democracia se han endiosado, se ha pensado que es el mejor sistema político en el que podemos convivir, y en ese sentido se ha universalizado. La democracia obliga a participar de una masa, cuando no siempre lo que queremos es ser representados, a veces también es necesario poder afirmar la voz autónoma de cada uno. La desaparición, como atentado al sufragio civil, parece resultar una excelente práctica estratégica para afirmarnos autárquicamente.

“Por ejemplo, el gesto negativo contra la escolarización es un "analfabetismo voluntario". Dado que no comparto la adoración liberal por el alfabetismo en aras de la mejora social, no puedo enteramente compartir los suspiros de desmayo que se oyen por todas partes frente a este fenómeno: uno simpatiza con los niños que rechazan los libros al igual que la basura que contienen. Hay sin embargo alternativas positivas que hacen uso de la misma energía de desaparición. La escolarización casera y el aprendizaje de oficios, como formas posibles de "hacer novillos", eluden la prisión de la escuela. El pirateo informático es otra forma de "educación" con ciertos rasgos de 'invisibilidad'.”⁶⁰

La desaparición y abolición del trabajo asalariado en nuestras vidas también puede constituir un método de resistencia a la gubernamentalidad económica en la que se nos intenta sumergir hoy en día. No es que se quieran las cosas gratis y sin el mínimo ápice de esfuerzo, pensemos en algo tan básico como sacar el fruto de un árbol requiere una actividad y una fuerza por parte del individuo. Lo que sucede con la configuración del trabajo hoy en día es que cada vez es que reduce el mundo a parámetros meramente económicos, de producción y consumo. El problema del trabajo no sólo se queda bajo los parámetros de la oficina y la fábrica, sino que poco a poco comienza a reducir la existencia humana a toda una faena trabajólica. Los actores ausentes en la lógica del trabajo a través de la historia han sido los protagonistas de las estrategias de desaparición: el delincuente, la prostituta, el mendigo y hasta en ciertos casos el traficante. Creo que ahí subyace algo más que una actividad para poder sostenerse económicamente, subyace un gozo por la actividad misma, actividad alejada por la determinación de los horarios y los espacios.

La desaparición no es, como he dicho, un escapismo, ni una vida pasiva y conformista. Es pura actividad, pura práctica. Práctica que nos sirve para impedir que nos alcance todo lo que quiere imponerse sobre nosotros.

3.3 La okupación y la expropiación. Franja de expresión contracultural.

El movimiento okupa surge en primera instancia como la expropiación y ocupación de espacios (casas, edificios e industrias) frente a la demanda habitacional de estudiantes y campesinos, primordialmente en las ciudades principales de Europa en los años 60' y 70', mas tarde tomaría el encause como movimiento de resistencia urbana y alojo de los estilos de vida alternativos y las contraculturas, como el movimiento punk. El simple aprovechamiento y búsqueda gratuita de un hogar dará un giro radical cuando las viviendas pasan a ser una pretensión contracultural y dejan la pasividad y parasitismo social⁶¹.

La expropiación de estos lugares, más allá del enfoque moral que la idea propiedad privada en el sistema capitalista nos entrega⁶², constituye la apertura y posibilidad

⁶⁰ *Hakim Bey, Zona temporalmente autónoma, en <http://caosmosis.acracia.net/?p=18>*

⁶¹ Otro fenómeno de la okupación que también es interesante rescatar es el neorruralismo, o sea, la okupación y reorganización de pueblos rurales abandonados.

⁶² Y si en última instancia creemos que realmente existe un problema moral con la propiedad podemos argumentar utilitaristamente y dejar en evidencia que si nadie está ocupando una edificación, lo mejor que se puede hacer es básicamente

de un espacio donde se desarrollen actividades de autogestión y espacios para relaciones libertarias que escapan del poder gubernamentalizador y la cultura dominante. Simplemente pensemos que en todo el pluralismo de actividades que se pueden hacer en espacios libres de hegemonías: conciertos, charlas y espacios de comunidad de indagación, exposiciones artísticas, juegos nómadas por la ciudad, dinamos ecologistas, comida vegetariana, bailes y fiestas dionisiacas.

Lo más importante del movimiento okupa, desde mi perspectiva, es que a través de todas estas actividades expresan una realización estética de la existencia en el sentido de que se da la posibilidad de crear prácticas ilimitadamente, y a la vez, se pueden crear nuevas redes de poder y saberes evidentemente fuera de los parámetros hegemónicos del mismo poder y del mismo saber. Un espacio para la red de los ejercicios prohibidos. Es interesante que muchas de las infernales bombas de la música hayan surgido en estos espacios, bandas con letras combativas y callejeras que asustan al sistema social y expresiones artísticas descabelladas que buscaban destruir toda significación y estructura. Espacio anárquico y autónomo donde los deseos pueden ser refrendados.

La okupación entonces no sólo resulta como la intransigencia urbana a la segregación social de la vivienda, sino también como foco de resistencia a la gubernamentalidad en un lenguaje foucaultiano. En definitiva, podemos defender la okupación como un espacio alternativo de resistencia y de refugio (donde en determinado modo confluyen el nomadismo y la desaparición), pues entendemos de que, realmente, existen poderes sociales homogenizadores de la individualidad humana (moldeamientos de conductas y modos de pensar) y, que a estas alturas, en que todo parece estar dominado por aparatos institucionales y mecanismos punitivos de ortopedia social para el supuesto "enemigo civil", el trabajo en okupas resulta una excelente instancia de engaño al control espacial y policial.

"El rechazo negativo del hogar es la "falta de hogar", que la mayoría considera una forma de victimización, al no desear ser forzada a la nomadología. Pero la "falta de hogar" puede ser en un sentido una virtud, una aventura; o así se lo parece, al menos, al inmenso movimiento internacional de okupas, nuestros vagabundos modernos."⁶³

Llamados a explorar la civilización, a encontrar con una mirada metódica y bajo el polvo de la noche y la escarcha de la mañana espacios aprovechables para una vida alternativa y salvaje, lejos del abrumador control panoptista. Aun pueden existir lugares y momentos en que la vigilancia y el examen no puedan alcanzarnos, y nosotros debemos ser capaces de encontrar tales lugares. Por supuesto fuera de la legalidad, pues no necesitamos pedirle permiso a nadie para querer llevar nuestra vida como realmente queremos y deseamos.

Todo eso está ahí. A desmantelar las seguridades, pues lo único que hacen es atarnos, a ocupar nosotros mismo el poder si es que queremos vivir sin amos, sin normas y sin roles preestablecidos. Salir de esta anestesia social es sólo posible si cada uno es capaz de tomar sus propias riendas y manifestar su propia autarquía.

Muchas cosas se han dicho de la anarquía, aquí simplemente y sin entrar en enredos terminológicos y conceptuales quiero entenderla como el rechazo a toda autoridad externa y por ende a todo tipo de estructura maniquea. Una autoafirmación del individuo. La anarquía más que una ideología o una teoría política es una práctica de rechazo explícito a toda

ocuparla. Maximizar la utilidad de un objeto, y con esto no quiero decir que si alguien encuentra un terreno debe explotarlo y utilizarlo al máximo, por supuesto que esto traería catastróficas consecuencias ecológicas y ambientales. Entendamos que aquí estamos hablando específicamente de espacios arquitectónicos dentro de la ciudad, no de una relación directa con la naturaleza.

⁶³ *Íbid.*

3. Resistencias en una sociedad disciplinaria y punitiva. Prácticas de la libertad para una existencia salvaje.

forma de dominación impuesta, una autoafirmación de la voluntad de poder, del poder de sí mismo.

Bibliografía

- Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, Madrid, España, 1994.
- Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, España.
- Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, M.E. Editores, Madrid, España, 1995.
- Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, Ed. Siglo Veintiuno, Madrid, España, 2000.
- Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Barcelona, España, 2003.
- Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Ed. Pretextos, Valencia, España, 1998.
- Michel Foucault, *Defender la Sociedad, Curso en el Collège de France (1975 – 1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000
- Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Ed. Siglo Veintiuno, México D.F. México, 1988.
- Mijail Bakunin, *Escritos sobre filosofía política, Vol. 2 El anarquismo y sus tácticas*, Compilación de G. P. Maximof. Ed Alianza, Madrid, España
- Saul Newman, *Anarchism and the Politics of Ressentiment en I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition* Ed. Autonomedia, Nueva York, EE.UU. 2004.
- Andrew M. Koch, *Dionysian Politics: The anarchistic implications of Friedrich Nietzsche's Critique of Western Epistemology en I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, E.E.U.U., 2004.
- Salvo Vaccaro, *Horror Vacui: Between Anomie and Anarchy en I am not a man, I am a Dynamite: Friedrich Nietzsche and the anarchist Tradition*, Ed. Autonomedia, Nueva York, E.E.U.U., 2004
- Alejandro Ramírez, *La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión*, Ed. Universitaria, Santiago, Chile, 2004
- Paul Feyerabend, *Tratado contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ed Tecnos, Madrid, España, 2000
- Max Stirner, *El Único y su propiedad*, Ed. Labor, Barcelona, España, 1974
- Edgardo Castro, *El Vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
- Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2002.
- Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Ed. Alianza, Madrid, España, 2006
- Hakim Bey, *Zona temporalmente autónoma*, en <http://caosmosis.acracia.net/?p=18>

Jacques Derrida, *La Universidad sin condición*, en <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm>

Janos Biro, *Anarquía pragmática*, en <http://www.artigonal.com/politica-artigos/anarquia-pragmatica-592091.html>