

Ángel Octavio Álvarez Solís

ANARQUÍA, ONTOLOGÍA Y AGOTAMIENTO EPOCAL



Este texto tiene el objetivo de incidir en las condiciones actuales de pensamiento político en Latinoamérica. Para tal fin, se realiza una crítica a la recepción de las filosofías políticas de Antonio Gramsci y Louis Althusser en la izquierda académica latinoamericana y se postula la necesidad de un giro ontológico–anarquista en el pensamiento político.

Para establecer el interés ontológico político del pensamiento anarquista contemporáneo, el ensayo realiza una estrategia doble. Primero, suspende el lugar común que establece a la anarquía exclusivamente como una forma de vida. Segundo, argumenta en favor de la posibilidad de entender a la anarquía como una ontología política capaz de indagar las configuraciones de lo existente como diseminación de posibilidades imaginales. Finalmente, el ensayo indaga en la figura crítica del marrano para indicar la posibilidad de una lógica an–arqueológica para pensar los problemas conceptuales de la política latinoamericana.

Ángel Octavio Álvarez Solís

ANARQUÍA, ONTOLOGÍA Y AGOTAMIENTO EPOCAL

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

Aceptado: 2/10/2017



Pensamiento al margen. Revista digital. N°7, 2017.

<http://www.pensamientoalmargen.com>

Palabras clave: Gramsci, Althusser, anarquía, ontología política, marrano.

Edición digital: C. Carretero



Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. Lenguaje, arché y ontología

II. Prácticas marranas, críticas an-árquicas

Bibliografía

I. LENGUAJE, ARCHÉ Y ONTOLOGÍA

Como enseñó Koselleck (1975) después de la mitad del siglo XX, el vocabulario político de una época depende de las transformaciones sociales motivadas por el cambio conceptual. Los conceptos indican patrones de realidad y transforman las estructuras de vida. La variación conceptual explica, por consiguiente, el cambio del tiempo histórico por medio de una variación en el lenguaje. En el caso del lenguaje político latinoamericano existe un agotamiento de los vocabularios políticos para explicar y transformar los acontecimientos políticos del presente; sin embargo, para poder ilustrar por qué ocurrió tal agotamiento, es necesario trazar una operación cartográfica de los tres últimos vocabularios políticos como índices de cambio epocal: el vocabulario marxista desarrollado en la década del sesenta,

el vocabulario liberal apuntado desde comienzos de la década de los ochenta y, finalmente, el vocabulario anarquista diseminado en los últimos diez años en la región. Lo anterior no implica que un vocabulario sustituya a otro, que exista una secuencia lógico-semántica entre ellos o que un vocabulario no compita por adquirir hegemonía cultural, pues en varios momentos históricos pueden coincidir en pugna múltiples vocabularios en un mismo lenguaje político. Sociológicamente, un vocabulario tiene preeminencia socio-normativa sobre algún otro vocabulario en la medida en que las instituciones públicas, los agentes políticos y los movimientos sociales identifican la lógica social con la semántica política de los lenguajes. Por esta razón, el vocabulario anarquista latinoamericano ha estado en desventaja histórica y política respecto del vocabulario marxista difundido fuertemente por la izquierda académica y por el vocabulario liberal ampliamente instrumentado por los gobiernos oficiales. De manera que cabe preguntarse por qué el vocabulario libertario de los años sesenta y sesenta – un lenguaje organizado por la gramática marxista– no pudo institucionalizarse en las discusiones teóricas de la filosofía política oficial desarrollada en las universidades latinoamericanas.

A partir de la primera década del siglo XXI, el vocabulario anarquista sirvió para explicar la forma política de la época y comenzó a circular como una semántica complementaria y, por momentos sustituta, del retorno del marxismo

académico: el gramscianismo como teoría de la hegemonía y el althusserianismo como teoría del materialismo aleatorio. ¿Por qué los nombres de Gramsci o Althusser no han podido ser, completamente, los dos referentes de la gramática crítica del presente? Quizá valga la pena poner a prueba otras conjeturas filosóficas. Gramsci y Althusser sirven en el presente como núcleos semánticos del pensamiento crítico porque en estos nombres propios existe una semántica del agotamiento del marxismo de la década del sesenta, una gramática en la que el vocabulario oficial del Partido Comunista es sustituido por un nuevo tipo de lenguaje capaz de organizar las demandas políticas del momento sin abandonar las pretensiones emancipatorias del socialismo: ser marxistas sin usar completamente el lenguaje de Marx. O como planteó Jacques Rancière (2010) respecto de la hipótesis comunista elaborada por Alan Badiou: cómo ser comunistas sin comunismo.

No obstante, lo innegable de las figuras de Antonio Gramsci y Louis Althusser es que ambos proyectos políticos fueron utilizados por la izquierda académica como filosofías políticas del presente, como dos modos de racionalidad política emancipatoria que permitirían explicar y criticar el neoliberalismo realmente existente. Por un lado, Gramsci estuvo obligado históricamente a inventar un lenguaje para evitar la censura y poder imaginar nuevas formas de revolución. De manera que frente a los conceptos fuertes del marxismo clásico del siglo XX como *revolución permanente*

(Trotsky), *huelga general* (Sorel), *insurrección obrera* (Rosa Luxemburgo) o *toma de poder* (Lenin), Gramsci inventó un vocabulario con mayor plasticidad hermenéutica y, por extensión, con mayor profundidad política: *guerra de posiciones*, *revolución pasiva*, *hegemonía* y *subalternidad*, entre otros conceptos en los que existe una importante dimensión temporal de la acción.¹ La mayoría de los conceptos gramscianos –sobre todo los conceptos recuperados por la filosofía política actual– son dinámicos, elásticos, impugnables, antagónicos, con variables de temporalidad que apuntan al núcleo antiesencialista de nuestra época. El éxito de Gramsci es deudor de un momento histórico en el que la violencia es encubierta por las reglas del “consenso” liberal instituido como la lengua común de la época: el atentar contra el liberalismo y sus versiones más refinadas como el Estado de derecho o la democracia representativa implica, prácticamente, irrumpir en el sentido común del presente. La gramática gramsciana desmantela esta escena originaria porque desnaturaliza las nociones de consenso y porque recupera la dimensión polemológica de la práctica política. El problema, entonces, radica en que la gramática gramsciana representa un vocabulario en el que el tiempo tiene prioridad normativa sobre el espacio: para Gramsci la política es prioritariamente control del tiempo y no gestión de los espacios (Thomas, 2011). Esta operación crítica contiene una variable

¹ Cfr. Cospito (2011).

metafísica cuestionable –el postulado de la prioridad del tiempo sobre el espacio–, que no corresponde con las formas actuales del pensamiento crítico más sensible a las condiciones espaciales del presente.

Por otro lado, Althusser es recuperado recientemente por un sector de la izquierda académica latinoamericana porque encuentran en el último Althusser –un Althusser más cercano a Derrida y a Lacan que al imaginario del mayo francés y la semántica de entonces del Partido Comunista Francés– una teoría crítica alternativa, un materialismo del encuentro desarrollado en sus últimos escritos inéditos a partir de los lapsus, los silencios y los mensajes entre líneas capaces de dotar al marxismo de una teoría filosófica robusta. Althusser sirvió a la crítica del presente, una vez que el malditismo biográfico que lo acompañó por décadas se volvió irrelevante, para animar un debate filosófico en el que el marxismo recuperó la vitalidad académica de la década del sesenta. Como explicó Emilio de Ípola (2007), la existencia de un Althusser “subterráneo” –atisbado por Derrida en la entrevista con Michael Sprinker– inauguraba la que quizá era la “última de sus lecciones”: la lección de los discípulos. En efecto, la obra de Althusser comenzó a circular nuevamente en la izquierda académica latinoamericana, en gran medida, por la difusión de la filosofía política de sus discípulos “fieles” (Etienne Balibar, Pierre Macherey, Alan Badiou), la crítica de los discípulos “heterodoxos” (Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau) y por la aparición de los “cripto–

discípulos” (Jacques Bidet) generando con ello una especie intelectual nueva: los neo–althusserianos. De modo que el vocabulario del último Althusser emborna adecuadamente con algunos de los problemas políticos del presente y con algunos de los debates filosóficos más importantes del momento: los nuevos materialismos, la ontología orientada a objetos, el realismo especulativo, el psicoanálisis como herramienta política, la teoría de la ideología y, de manera destacada, la revitalización de la hipótesis comunista, ya que el materialismo aleatorio aparece como la oportunidad filosófica de pensar una ontología política en la que el capital es fundamentalmente materia. El problema conceptográfico con el materialismo del último Althusser, con la intervención teórica de la coyuntura, es que opera más como una epistemología política que como una ontología política del presente y, para los fines de la militancia política y del registro histórico–conceptual, aparecen como deficientes. Es decir, que el materialismo aleatorio se comporta como un lenguaje inestable para nombrar e intervenir en las situaciones del presente porque funciona como una práctica teórica más, como una opción filosófica entre otras para dotar de sentido y de fundamento a las nuevas formas de subjetivación política. Con el nombre de Althusser se escriben filosofías políticas y críticas del presente pero, difícilmente, serviría para la elaboración de una gramática capaz de articular simbólicamente las demandas sociales con los procesos políticos contemporáneos o para la irrupción de nuevas formas de imaginación política.

En contraste con la recuperación de las filosofías de Gramsci y Althusser, el anarquismo como teoría filosófica ha comenzado a mostrar mejores opciones en la contribución a la imaginación política del presente. La tradición libertaria ha sido comprendida como una teoría de la constitución de lo social y, de manera destacada, como una ontología política. El hecho que pueda distinguirse entre una filosofía política y una ontología política permite mostrar que las preguntas fundamentales del pensamiento político residen en la vuelta a las condiciones de aparición, siempre contingentes, del modo en que el pensamiento y la política ordenan lo existente. Si la filosofía política destaca la relación entre teoría y política desde una perspectiva epistemológica, la ontología política rechaza la interacción platónica entre saber y política para preocuparse fundamentalmente por las formas en las que se configura el mundo (Biset & Farrán, 2011).² En consecuencia, la insistencia entre anarquía y ontología permite postular una teoría ontológica de la no-dominación como una prueba del agotamiento epocal de los conceptos de la política contemporánea y, por extensión, como una manera de recuperar la concepción de la política como división del arjé (Rancière, 2010). La ontología política

2 Emmanuel Biset, junto con su grupo de investigación en Córdoba, Argentina, insisten en la importancia de la ontología política como forma de pensamiento político originario contra las elaboraciones más “teóricas” como la filosofía política, la teoría política y el pensamiento impolítico. Como modo de posicionamiento de la ontología política, véase Biset & Farrán (2011). Para una elaboración ontológica de una categoría política específica, véase Biset (2015).

probaría que la filosofía política puede ser la filosofía primera única y exclusivamente si es analizada aporéticamente como una *política de la filosofía* y como una *política de la política*.³

En consecuencia, para mostrar el rendimiento ontológico político del pensamiento anarquista contemporáneo es necesario establecer una estrategia doble: (1) suspender el lugar común que establece a la anarquía exclusivamente como una forma de vida y (2) argumentar en favor de la posibilidad de entender a la anarquía como una ontología política capaz de indagar las configuraciones de lo existente como diseminación de posibilidades. Respecto de la primera estrategia, en un ensayo que permitió consolidar al anarquismo en la izquierda académica norteamericana, David Graeber (2011) se preguntó por qué existen tan pocos “anarquistas” en la izquierda académica o, para decirlo de manera sociológica, por qué algunos académicos

3 Emmanuel Biset explicita estas *políticas de la política* como pregunta originaria: “La política es aporética, es decir, al mismo tiempo que está saturada por múltiples definiciones existe una falta que imposibilita esa saturación. Lo aporético se da en el cruce entre exceso y falta que se juega en distintos niveles discursivos y términos electivos (entre ontología y política, lo político y la política, la teoría y la praxis, etc.). Siendo así, la política comienza siempre con una lucha por la definición de la política, por la estabilización precaria de los límites que permiten considerar a algo político. Por esto mismo, la sobredeterminación de una definición de política desde el conflicto, el orden, el acuerdo, la tragedia, es secundaria respecto a su radical inestabilidad. Así, como no existe un núcleo último al cual acceder, sólo es posible moverse en una u otra sobredeterminación.” (Biset, 2011, 7).

difícilmente pueden nombrarse como anarquistas si cada vez más los nuevos movimientos sociales y las transformaciones conceptuales de la política contemporánea se están apoyado en una idea, aunque vaga e imprecisa, del anarquismo. La respuesta es contundente. La ausencia de académicos anarquistas está motivada principalmente por un déficit teórico: el anarquismo no es una teoría. En efecto, Graeber argumenta que, contrario al marxismo, el anarquismo clásico y sus nuevas modalidades ha sido entendido más como una práctica disruptiva o una ética revolucionaria y no como una filosofía política crítica capaz de dotar un horizonte explicativo y una constelación conceptual a la izquierda académica. La razón de esta apreciación es que, históricamente, el anarquismo no ha creado una teoría unificada o un aparato conceptual definido debido a que existe una actitud anarquista siempre que un sujeto o una colectividad impugnen el sentido “contingente” de cualquier autoridad. El anarquismo clásico se inició como un ethos de la vida sin dominio y, en las formulaciones anarquistas contemporáneas, este correlato entre *bios* y *anarké* comenzó a cuestionarse radicalmente. Graeber confirma la concepción vulgar del anarquismo de manera contundente: “A los anarquistas les gusta destacar por su práctica y por cómo se organizan para llevarla a cabo y, de hecho, han consagrado la mayor parte de su tiempo a pensar y discutir precisamente eso. Los anarquistas jamás se han interesado demasiado por las cuestiones estratégicas que han preocupado históricamente a los marxistas”

(Graber, 2011: 11). Por lo anterior, cabe preguntarse cómo evitar la reducción del anarquismo a una forma de vida o a una ética de la práctica revolucionaria. La respuesta puede estar, entonces, en la condición política de la pregunta: establecer a la anarquía como una ontología política.

Respecto de la segunda estrategia, la co–pertenencia entre anarquía y ontología fue intuida hace pocos años por el historiador francés Daniel Colson, conocido por sus revisiones contemporáneas de la tradición anarquista y su institucionalización de algunos léxicos libertarios. En una entrevista para la revista francesa *Ballast*, Daniel Colson (2015) comentó que el anarquismo no es una forma de vida o un estado de ánimo, sino una ontología, una forma de ser. La razón de esto es que, contrario a la idea vulgar del anarquismo como un ideal humanitario o una utopía estética, este pensamiento político es extremadamente realista: el orden de lo real, representado como una “naturalización” de la dominación, no aparece sin un cubrimiento normativo orquestado por una ontología social. El anarquismo es así una forma de realismo absoluto porque la suspensión de los principios que estructuran el “orden social”, y que confluyen en una metafísica de los *archai*, permiten detectar la ilegitimidad de los fundamentos de cualquier forma de organización social. Esto no sugiere que el anarquismo tenga el privilegio epistémico de tener acceso directo a lo real o que el anarquismo disuelva el dualismo kantiano entre el fenómeno y el nóumeno sino que, debido

a que los materiales de la reflexión anarquista son los efectos de la facticidad, el anarquismo piensa sobre lo que hay, interviene sobre lo existente, deconstruye las narrativas de normatividad social para ofrecer así una cartografía de los entes, una ontología política de la existencia. El anarquismo no elimina los principios que ordenan lo existente ni considera que son necesarios como fundamentos retóricos de la sociedad; por el contrario, el anarquismo inaugura una lógica modal en las que cada principio forma parte de los múltiples modos de posibilidad de lo existente, ya que operan según el “principio contingente” de razón insuficiente.

“La anarquía, la *an-arkhe*, no es la ausencia de principios, sino un exceso de principios primeros, de “absolutos” como decía Proudhon, que asociados y federados, son capaces por selección, confrontación, imitación, lógica y dinámica internas de reproducirse y propagarse por todas partes. El anarquismo se opone a cualquier lógica instrumental y utilitaria, objetiva y objetivante” (Colson, 2015: 2).

Precisamente, al desnaturalizar los sistemas ontológicos de dominación, el anarquismo transita de una teoría de los significantes vacíos a una teoría del vaciamiento de los significados. Esto implica que su operación crítica consiste en interrogar la legitimidad de lo dado no para articular las demandas sociales en un principio de equivalencia, sino para desarticular el vínculo entre principios y acción y abrir así una

política imaginal radical.

Al respecto, David Graeber (2011) comenta que uno de los problemas para que el anarquismo pudiese consolidarse como una teoría es porque, a diferencia del marxismo o el liberalismo contemporáneos, el anarquismo no tiene una política del nombre propio. Si el marxismo proviene del nombre de “Marx” y los epígonos críticos derivan igualmente de nombres propios como trotskismo, maoísmo, leninismo hasta formaciones grupusculares como gramscianos, althusserianos y badioudianos, el anarquismo no es producto de la invención teórica de un agente político, de un académico o de un solo grupo de investigación; por el contrario, rechaza a los nombres propios como sujetos trascendentales de la discursividad o como catálogos de conceptos por resignificar. En sintonía, el liberalismo es una tradición política que logró usurpar y condicionar a la libertad como su valor político fundamental: la libertad negativa como el principio de una antropología política moderna. Por lo anterior, el anarquismo tiene una ventaja crítica respecto del marxismo y el liberalismo ya que, en la ausencia de nombres propios justificados como entidades teóricas y en el rechazo de un valor último como principio fundador, mantiene un parecido formal con el conservadurismo y con el republicanismo clásico puesto que puede preguntarse, sin reservas retóricas, por las condiciones de posibilidad de su propia discursividad. Este parecido formal entre el anarquismo y estas otras filosofías

políticas permite vislumbrar la dificultad de responder acerca de las políticas del nombre propio en la tradición libertaria o acaso puede responderse, sin traicionar tal vocación abierta, la imposibilidad de tal condición. ¿Cuáles son los nombres propios que posibilitan el conservadurismo, el republicanismo y el anarquismo? ¿Son, acaso, Edmund Burke, un liberal desencantado defensor de la constitución inglesa, o Joseph de Maistre, un católico asustado por los devenires jacobinos de la revolución francesa, los fundadores del conservadurismo? ¿Será Cicerón o Polibio, Maquiavelo o Hannah Arendt, Montesquieu o Tocqueville ejemplos de nombres propios en el que las elaboraciones teóricas puedan denominarse sin más como teoría republicana? ¿Qué tienen en común Bakunin, Stirner y Foucault a quienes podemos designar como anarquistas? Lo relevante, entonces, no reside en responder escolarmente a tales cuestionamientos acerca de las políticas del nombre del anarquismo, sino en anticipar las orientaciones ontológicas de la pregunta.

Hace algún tiempo, en la década del cincuenta, Michael Oakeshott (1998), quien se definió a sí mismo como un conservador, planteó la existencia dos tipos de política: la política de la fe y la política del escepticismo. Esta distinción, parecida a la reformulación de Arquíloco realizada por Isaiah Berlin entre *zorros* y *erizos*, indica que en la modernidad confluyen dos estilos de política: un estilo que supone una confianza irreflexiva en el perfeccionamiento del género

humano (*politics of faith*) y un estilo en el que existe una sospecha sobre la capacidad del ser humano para actuar racionalmente (*politics of scepticism*). El anarquismo, como cualquier tradición política compleja y pluralista, está construida a partir de estos dos estilos. Sin embargo, aunque el anarquismo clásico opera más como una política de la fe y el anarquismo contemporáneo con base en una política del escepticismo, ello no implica que el anarquismo no mantenga un parecido estructural con el conservadurismo: la desconfianza en la antropología política liberal.⁴ Por tal motivo, Oakeshott llegó a afirmar que el conservadurismo no es una filosofía política ni una forma de gobierno, sino una *actitud* ante las posibilidades de la vida humana, una actitud antropológica frente al tiempo humano resumida “en la propensión a usar y disfrutar de lo que se tiene en vez de

4 Como si fuese un anarquista clásico, Oakeshott prescribe contra la confianza en la política: “La política no sabe nada de las necesidades genuinas: no hay en el mundo de la política nada que no venga de la actividad de los hombres, si bien hay mucho que no es una consecuencia de nuestros designios” (Oakeshott, 1998: 47). Igualmente, un anarquista como Emile Armand (2016), tan importante para el anarquismo iberoamericano, en un tono que podría afirmarse de conservador dicta lo siguiente “Son raros los que de un tranquilo optimismo proclaman que la sociedad es perfecta. Todo el mundo se queja de su suerte, hasta los más privilegiados, y sin examinar el grado de sinceridad que haya en las lamentaciones de cada uno, lo cierto es que el dolor universal está bien patente” (Armand, 2016: 17). Finalmente, utilizo estas dos referencias sólo para insinuar la afinidad estructural entre el conservadurismo y el anarquismo, pues en ambos casos subyace un malestar profundo contra los despropósitos de la tradición liberal y, por extensión, como una tradición que intenta suprimir la distinción entre la política de la fe y la política del escepticismo.

desear o buscar otra cosa; a deleitarse con lo presente antes que con lo que ya fue o podría ser” (Oakeshott, 2009: 12). En sintonía, el anarquismo podría ser definido, igualmente, como una actitud frente al cambio histórico. Una actitud en el que existe un rechazo absoluto a “la propensión a usar y disfrutar de lo que se tiene”, una actitud de continua búsqueda de nuevas formas de deseo y, sobre todo, en un malestar militante contra la actitud de “deleitarse con lo presente antes que con lo que ya fue o podría ser”. El anarquismo, en tal caso, constituye una actitud política que opera como un conservadurismo invertido, como una ética de la práctica revolucionaria y no como una ontología política tal y como ha querido postularse anteriormente.

No obstante, el reducir el anarquismo a una actitud, a un simple estilo para pensar la relación contingente entre gobernantes y gobernados, no hace justicia a la lógica política implícita en la argumentación de la semántica anarquista contemporánea: la apertura ontológica de la teoría anarquista. El problema con esto último es que las teorías son portadoras de registros de existencia o, como pensaba el filósofo estadounidense W.O. Quine, no existe teoría sobre ningún campo que no mantenga a su vez un compromiso ontológico.⁵ De manera que los supuestos

5 En las discusiones de filosofía analítica de finales de los cincuenta, Quine argumentó acerca del compromiso ontológico de las teorías del lenguaje. Una teoría postula los entes de los cuales es posible predicar algunos atributos con base en su existencia, de manera que la teoría registra “lo que hay” y, por consiguiente, establece un número casi infinito de objetos

ontológicos de las prácticas teóricas sirven para mostrar que la teoría está siempre presente y que la acusación del anarquismo de no poseer una teoría sólo parte de una comprensión estereotipada del concepto *teoría*. Unido a este supuesto no justificado, no debe olvidarse que el rechazo a aceptar la unidad entre teoría y anarquía proviene de la tradición política anti-intelectualista que considera que la política no es un asunto teórico, tradición que está asociada a la separación moderna entre teoría y práctica. En definitiva, nadie dudaría que el conflicto político está atravesado por un conflicto teórico, pues la lucha política depende de las semánticas con las cuales se nombren y articulen tales luchas. Si es verdad que la actual lucha de clases se desarrolla en las universidades no es porque en el espacio universitario existan las condiciones para gestionar el conflicto político, sino porque en las guerrillas

en el mundo. El problema de Quine es que sostiene una continuidad entre la filosofía y la ciencia, razón por la cual apoya una posición fisicalista: lo que existe en el mundo son los objetos postulados por las teorías científicas, particularmente por la física (objetos físicos) y algunas clases (objetos abstractos), pero nada más. Esta operación recibe el nombre de *relativismo ontológico*: los objetos de las teorías no pueden ser intercambiados por los objetos de otra teoría, sino simplemente interpretados. Respecto de este argumento, Quine precisa lo siguiente: “tiene sentido hablar de teorías subordinadas y sus ontologías, pero sólo relativamente a una teoría de fondo con su propia ontología primitivamente adoptada y últimamente inescrutable.” (Quine, 1986: 72). En este caso, el anarquismo es una teoría, con un fuerte compromiso ontológico, que no puede ser evaluado o configurado con los objetos de la teoría marxista o con los recursos de la tradición liberal, ya que postula objetos que sólo pueden ser interpretados por otras ontologías que no son necesariamente equivalentes.

semiológicas de las cuales depende la legitimidad de cada institución anidan las posibilidades de transformación o explicación de lo socialmente significativo. El anarquismo es, por lo tanto, una teoría por principio y por composición que supone una ontología del mundo social y, contrario a lo que argumentan los detractores marxistas o liberales, constituye un modo peculiar de interrogarse acerca de las condiciones de posibilidad del presente.⁶

Por último, lector infiel y traidor de Heidegger, Reiner Schurmann es probablemente uno de los filósofos más rigurosos para pensar la correlación entre anarquía y

6 La conclusión de David Graeber de por qué el anarquismo no es una teoría está apoyada en dos razones. La primera razón es por la hegemonía del marxismo como teoría emancipatoria. “El marxismo ha tendido a ser un discurso teórico o analítico sobre la estrategia revolucionaria” (Graeber, 2011: 12). La segunda razón es por la moralización de la práctica anarquista por parte de los detractores y de los propios anarquistas: “el anarquismo ha tendido a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria.” (Graeber, 2011: 12). De manera que es importante justificar el anarquismo como una teoría y, por extensión, como una ontología política ya que más que una práctica emancipatoria o una actitud política, el anarquismo inaugura un nuevo pensamiento acerca de los registros políticos de la distribución de lo sensible. La crítica anarquista contemporánea, en suma, no mantiene una ansiedad por la militancia como en otros periodos históricos ni hace de la pulsión de cambio social la única vía para intervenir en los órdenes existentes. El anarquismo ontológico, contrario del marxismo contemporáneo que, por momentos, es básicamente una teoría política sin una práctica política concreta –sobre todo el posmarxismo que abandonó el vínculo indisoluble entre la praxis y la militancia– elimina el supuesto metafísico de la oposición entre teoría y práctica. La teoría es una forma de práctica política y la práctica emancipatoria está cargada inevitablemente de una ontología política.

ontología. La obra de Schurmann es, por lo tanto, una invitación a medir el rendimiento ontológico de la crítica anárquica en la medida que abre la posibilidad de una política sin *arjé* ya que piensa que es posible una *ontología a-principial*, una ontología libre de principios hegemónicos articuladores del sentido de una época. A pesar de ser un desconocido en Latinoamérica –recientemente una de sus obras más importantes fue traducida al castellano y cuenta con pocas referencias en la discusión latinoamericana–, Schurmann logró lo que pocos pensadores de la izquierda heideggeriana no pudieron probar: que la praxis no puede ser fundamentada sin incurrir en ello en un retorno a la metafísica clásica. Para elaborar esta misión, Schurmann desarrolla un análisis sofisticado, riguroso y heterodoxo de la obra heideggeriana. Por tal motivo, los lectores apresurados de Schurmann lo representan como un lector “político” de la analítica existencial y no como un autor con obra propia, pues sus tres grandes obras *Maître Eckhart et la joie errante* (1972), *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (1982) y la monumental *Des Hégémonies brisées* (1996) publicada póstumamente son, en estructura, el comentario elusivo a un autor o a la formación filosófica de la tradición metafísica occidental. De manera que para poder adentrarse en la discusión acerca de la posibilidad de una ontología an–arquica es necesario partir de una crítica ontológico–política oculta y manifiesta en una interpretación peculiar de la obra de Heidegger.

Primero, la estrategia hermenéutica consiste en interpretar la obra de Heidegger como una continuidad con rupturas diacrónicas; es decir, leer el Heidegger de *Sein und Zeit* a partir de las consideraciones del último Heidegger, de los análisis del ser (*Seyn*) fundamentados en lo que la vulgata denomina *Kehre* (la vuelta). Segundo, Schurmann postula la existencia de una tercera fase del pensamiento heideggeriano, una tercera fase en la que a la analítica existencial del primer Heidegger y a la lectura epocal del sentido del ser del segundo Heidegger surgiría una dimensión topológica del ser en el que la presencia quedase sepultada por la realización espacial del ser en cada época. Si cada época atisba una dimensión presencial del ser que no es continua, entonces el fundamento de cada época es contingente, azaroso y caprichoso, lo cual demuestra que la ausencia de fundamento es el único elemento estable de cada época. El ser en tanto fundamento infundado sólo es posible por su co-pertenencia con un *Dasein*⁷ que asume su existencia igualmente como in-fundada. Tercero, para poder comprender el ser como *Ab-grund*⁸ es necesario que el *Dasein* mantenga su vida en una permanente apertura, especialmente que considere su estado de *proyecto* como un

7 *Dasein* es un término que en alemán combina las palabras «ser» (*sein*) y «ahí» (*da*), significando «existencia». El sentido literal de la palabra *Da-sein* es 'ser-ahí'. Que más bien sería el estar haciendo algo ahí. La noción de *dasein* fue usada por varios filósofos alemanes, como Hegel o Jaspers, pero sobre todo por Martin Heidegger para indicar el ámbito en que se produce la apertura de la persona hacia el Ser. [N. e. d.]

8 Precipicio, abismo, vacío. [N. e. d.]

estado sin *arjé*, como un tiempo sin *archai* en el que la mutabilidad perpetua es seguida por una condición existencial libre de principios. “Para entender auténticamente la temporalidad es menester “existir auténticamente”; para pensar que el ser deje ser a los fenómenos, uno debe por sí mismo “dejar que las cosas sean”; para seguir el juego sin el porqué de la presencia es necesario “vivir sin un por qué” (Schurmann, 1982: 287).

Por lo anterior, queda explícito que Schurmann deriva a la anarquía como una condición existencial antes que como un horizonte político; sin embargo, que la condición existencial básica del *Dasein* sea una condición an–arquica supone una fuerte implicación política: el *Dasein* es el ente privilegiado para desconocer la reducción metafísica del mundo por un solo principio fundador.

No todo existe sin razón. Frente a la necesidad humana de la metafísica –el establecimiento de un principio absoluto capaz de dotar seguridad antropológica y sentido al Ser– la incertidumbre de la existencia an–arquica recupera la *posibilidad de la posibilidad*, la forma libre de la descarga de los principios.

Esto significa que cuando el *Dasein* aprende a “vivir sin un por qué” –lo cual es equivalente a existir de manera auténtica– queda liberado de la carga sagrada del Ser y recupera la dimensión profana de la libertad, la única que tiene disponible en el mundo. “El ser se enseña como

liberación sólo a una existencia que es ella misma perfectamente libre, y pensar el ser como liberación libera la existencia” (Schurmann, 1982: 201).

En consecuencia, lo que prueba Schurmann es que no es posible pensar la tradición anarquista una vez que ha pasado por el rasero de la ontología heideggeriana. El anarquismo clásico no fue lo suficientemente “anárquico” porque vivía de los réditos de una metafísica de la inversión de los principios: su negación del *arjé* no fue completo ni seguro porque confundieron el *princeps* con el *principium* realizando con ello una auténtica operación metafísica. Respecto de la relación del anarquismo ontológico de Heidegger con el anarquismo clásico, Schurmann señaló lo siguiente:

“Lo que estos maestros buscaban era desplazar el origen, sustituir el poder de la autoridad, princeps, por el poder racional, principium. Operación “metafísica” si la hay. Reemplazo de un punto de vista por otro. La anarquía de la que se trata es el nombre para una historia que acaece en el fundamento del obrar, historia en la que los cimientos ceden y en la que se percibe que el principio de cohesión sea el autoritario o racional, no es más que un espacio en blanco, sin poder legislador sobre la vida. La anarquía nombra el destino que hace perecer los principios a los que, después de Platón, los occidentales han referido sus hechos y sus gestas para anclarlos allí, sustrayéndolos al cambio y a la duda. Es la producción

racional de este anclaje la que se torna ya imposible con Heidegger” (Schurmann, 1982: 61).

Por consiguiente, la operación crítica de Reiner Schurmann consiste en una ontologización de la anarquía, ya que la anarquía es una constante antropológica que aparece en cada momento epocal precisamente para vaciar, metafóricamente, un orden o principio que está vacío literalmente, sin fundamento. Por ello, la conclusión del pensador holandés es que es posible pensar una política sin *arjé* y, aunque no está interesado en fundamentar una praxis, lo importante es el argumento que demuestra ontológicamente que la praxis no puede ser fundamentada.

II. PRÁCTICAS MARRANAS, CRÍTICAS AN-ÁRQUICAS

El *marrano*⁹ es una de las figuras trágicas que la crítica latinoamericana ha adoptado recientemente como horizonte crítico del pensamiento. Por consiguiente, esta sección tiene el objetivo de problematizar y contribuir a una teoría crítica marrana en la que, como sospechará un lector inquisitorial, no existe unidad teórica o metodológica precisamente porque el marranismo, en su elogio de absoluta singularidad, gusta de no comunicar el secreto. De manera que el marranismo es un tópico que ha comenzado a institucionalizar su sistema de verdades en la crítica filosófica de orientación latinoamericana. Algunos investigadores como José Luis Villacañas (2008), Erin Graff

9 El marrano histórico era el agente que profesaba públicamente la fe católica, aunque mantenía prácticas judías en lo privado

Zivin (2017) y Oscar Ariel Cabezas (2013) ubican el legado marrano en el margen de las modernidades iberoamericanas transatlánticas, razón suficiente para producir trabajos en donde el archivo marrano tiene una alta estima filosófica. En sintonía, aunque con menor preeminencia de archivo y con mayor trabajo deconstructivo, Alberto Moreiras (2016) y Sergio Villalobos Ruminott (2016) encuentran en el marranismo una forma de crítica compatible con la deconstrucción y la infrapolítica precisamente porque el marrano representa la signatura de una imposibilidad de clausura epocal. Sin embargo, cabe precisar que tales diferencias mínimas estriban en una sutileza analítica: o el marranismo es un problema histórico que permite pensar el presente por medio de un análisis de archivo o el marranismo es una figura transhistórica en la que su potencial crítico reside en una operación catacrética del pensamiento. El marrano es una condición liminal del poder político o es el residuo incondicional de la razón imperial. Esta diferencia mínima es irrelevante desde la operación crítica que realizan, ya que cada uno de estos investigadores con dispositivos teóricos y archivos filosóficos diferentes, han comenzado a perfilar un registro marrano de pensamiento. Por consiguiente, más que un punto en común entre estos autores o una unidad filosófica suprema existe una coordinada de pensamiento compartida: el rechazo abierto a las lógicas identitarias del pensamiento. En tal caso, lo relevante es que este argumento, también inscrito abiertamente en el registro marrano de pensamiento, está

conectado con una constelación política particular: el anarquismo como ontología política. De manera que lo que nombré anteriormente como la ontologización de la anarquía no es más que una modalidad del pensamiento político marrano.

En “El pensar–marrano; o, hacia un latinoamericanismo an–arqueológico” un ensayo lúcido y programático, Erin Graff Zivin (2015) traza una doble genealogía del pensamiento latinoamericano para conceptualizar y enfrentar los dilemas ético–políticos de la crítica. En efecto, Erin Graff postula la existencia de dos tipos de genealogías del pensamiento latinoamericanista: (1) un registro identitario apoyado en una lógica inquisitorial y (2) un registro marrano que desmontaría esta lógica identitaria al exponer su imposibilidad constituyente. La primera tradición opera mediante una lógica arqueológica en la cual la crítica consiste en desenterrar las verdades sepultadas por los aparatos hegemónicos del pensamiento. En contraste a esta modalidad sepulturera de la crítica, la segunda tradición opta por exhumar, por generar cenizas de las capas geológicas del pasado para abrir un tiempo futuro. La lógica que subyace en este modo de la crítica es, por lo tanto, una lógica an–arqueológica, una práctica an–arquica que elimina la identidad o la comunidad como los principios orientadores de la acción y como fundamento último de las instituciones teóricas, ya que el espacio último de la constitución de lo social es un espacio vacío, infundable, radicalmente

contingente, que no puede ser capturado u obliterado por algún elemento de lo social. Este espacio sin nombre, ese lugar vacío de significación an-árquica, recibe el nombre de democracia salvaje (Graff Zivin, 2015: 207).

En tal caso, para Erin Graff Zivin, el marranismo, antes que una realidad histórica experimentada en la formación inquisitorial de los estados-nación o una alegoría de la exclusión moderna en sus imperativos de conversión, abre la posibilidad democrática debido a que constituye una práctica crítica que inaugura una relación incondicional con un futuro incalculable, tal y como Jacques Derrida pensó la crítica como condición incondicionada de lo incondicional. Por consiguiente, existe una afinidad electiva entre el marranismo, la democracia salvaje, la crítica an-árquica del poder y las prácticas marranas, puesto que el marrano siempre está en desventaja frente a la autoridad, ya que esta última dispone del monopolio simbólico de las identidades. La crítica marrana es, más que una forma histórica de los imperativos de conversión de la modernidad, una práctica an-árquica que sirve para pensar las demandas de politicidad del presente, pues constituye un espacio discursivo para el descentramiento de las identidades, un lugar para la crítica incondicional del poder y un frente reflexivo para evitar las totalizaciones de las demandas actuales de comunidad. En definitiva, un lugar para la descarga anárquica de los principios. “El pensar-marrano: un rechazo de la excavación de una verdad enterrada a favor

de una aproximación an–arqueológica en la cual el futuro del pasado se queda sin explicación, sin calculacion, es decir, la posibilidad misma de leer” (Graff Zivin, 2015: 211). El poder del marrano reside, entonces, en que el “marrano” no desea, no ejerce y no puede poseer el poder debido a su condición liminal, residual y aporética. El *marrano* es la única figura que puede devenir en una crítica anárquica del poder político, ya que es la única subjetividad capaz de ponerla en práctica porque sin este gesto de democracia absoluta no podría comunicarse ni subsistir ni menos sobrevivir.

Antes de enunciar por qué es necesario postular al marranismo como una práctica an–árquica es necesario señalar la dimensión histórica y la dimensión tropológica de esta figura del pensamiento, especialmente demostrar que el uso crítico de la figura del marrano es distinta de la condición histórica de emergencia de este tipo de subjetividad. Históricamente, el marrano histórico era el agente que profesaba públicamente la fe católica, aunque mantenían prácticas judías en lo privado. El criptojudaismo del marrano implicaba, entonces, que las prácticas judaicas en la vida cotidiana se iban contaminando con las prácticas católicas oficiales. La confusión o contaminación era motivo de persecución. Por esta razón, desde la lógica confesional católica, los marranos eran los practicantes de un “judaísmo clandestino” o “judaísmo de la simulación” que merecía castigo, vigilancia y expulsión debido a que violentaban el principio de autoridad. En contraste, para la lógica judía, el

marrano podía ser entendido como un traidor, un cobarde o, en algunos casos, como el máximo ejemplo de judeidad. El marrano histórico fue comprendido como el traidor por excelencia o como el verdadero judío.

Con base en la historicidad del marrano, el uso metafórico de tal figura permite preguntarse si acaso es posible la identidad marrana o, por el contrario, como pensó Jacques Derrida, el marrano constituye la máxima aporía de la identidad puesto que representa la posibilidad de una imposibilidad (Derrida, 1998). La aporía reside, entonces, en que el gusto marrano por el secreto hace de la identidad un secreto que pone en riesgo la vida, un “secreto que no se puede guardar y que se expone en clave” (Derrida, 1998: 120). En consecuencia, la anarquía como ontología política se apoya en la figura del marrano porque le sirve para descargar el absolutismo de la identidad propio de la lógica política moderna ya que, contra el subjetivismo cartesiano–hegeliano que realiza una equivalencia entre identidad y sustancia, posibilitaría el abandono de una identidad única y homogénea, la emergencia de la multiplicidad originaria, el oficio del “ser muchos en uno”. Por ello, la imagen dialéctica del “espejo roto” es la imagen que mejor expone la imposibilidad de la “identidad marrana” pues la constante antropológica residiría en un extrañamiento de sí: el marrano como límite de la representación política y simbólica. “El marrano es lo que no representa y representa lo que no es.” (Foster, 2005: 154).

En consecuencia, la figura del marrano constituye una figura de máximo potencial crítico ya que mostraría con su propia vida la imposibilidad de vivir libremente bajo principios heliopólicos (la política basada en un principio supremo productor de sentido), bajo un *arqué* que condicionaría sus modos de habitar el mundo (la comunidad originaria). La identidad marrana, si es posible nombrarla como tal, será siempre una identidad (pos)política descentrada, itinerante, quebrada, huidiza, imposible, en suma, anárquica. Esto se debe a que el marrano renuncia a la identidad porque es el corolario de la autoridad –sólo para la autoridad verticalista es relevante la identidad, pues significa su modo de dominación simbólica– o la inquisición que pasaba por una fuerte política del nombre propio para su control confesional– y, al mismo tiempo, es un ente contra–comunitario ya que pertenece a la región inhóspita de los expulsados, a la comunidad de los que no tienen comunidad y, por ende, no tiene territorio o ciudad pues sólo le queda lo más íntimo –el *hogar*– y en los casos más atroces o limítrofes, la ciudadela interior.

En suma, el marrano, en tanto converso, es un ciudadano de segunda, el paria que mantiene siempre latente la condición de expatriado o de refugiado y, por tal razón, más que una identidad opera como una experiencia de exclusión. Doble exclusión: exclusión de la oficialidad católica y exclusión de la comunidad judía: la experiencia del *afuera* de la *polis*. El marrano prueba con su vida que la *cosmopolis* es

el último refugio contra las comunidades cerradas y contra los policías de la identidad. La experiencia marrana es así el cumulo entre un saber esotérico, una mentalidad religiosa en sigilo y alejamiento, y una identidad mínima, fragmentaria, ausente, al grado de desaparecer –identidad mínima o nula identidad. La experiencia marrana devino, entonces, en la subjetividad residual que fue obligada por el poder imperial a obtener una identidad oficial y, por extensión, a habitar una comunidad impuesta, ajena a sus propios horizontes vitales. Por lo tanto, la figura del marrano sirve para establecer el fundamento contingente de una ontología radical apoyada en una democracia salvaje: contra las políticas de la identidad propias de las lógicas imperiales de la modernidad y contra la defensa decolonial de las comunidades como suplementos del capitalismo neoliberal. El marrano es la sinécdoque crítica que permite al pensamiento generar las condiciones para la no-sacrificialidad, puesto que el marrano sólo aspira a vivir, habitar el mundo, despojarse de toda dominación, simbólica o fáctica, porque experimenta la igualdad radical entre los seres humanos. Por ello, aunque opera aún en la lógica del sacrificio, el marrano constituye la experiencia infrapolítica del *sacrificio sin sacrificio*, una descarga de la politicidad originaria de la identidad y comunidad sustantivas para así poder, finalmente, *poder vivir*. En esta recuperación de la vida singular, en detrimento de la vida colectiva, étnica o nacional, el sujeto marranizado puede generar condiciones culturales más democráticas: las instituciones políticas en las

que “nadie es más que nadie” debido a que no hay jerarquía posible sin que sea, normativamente, una impostura moral. La figura del marrano sólo es posible en una democracia salvaje, en un anarcorepublicanismo que hace del agonismo la condición anárquica del abandono de la política totalizadora.

BIBLIOGRAFÍA

- Armand, Émile (2016). *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, Barcelona: Pepitas de calabaza.
- Biset, Emmanuel & Farrán, Roque (2011). *Ontologías políticas*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Biset Emmanuel (2015). *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires: a Cebra.
- Cabezas, Oscar Ariel (2013). *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*, Buenos Aires: La Cebra.
- Colson, Daniel (2015). “L'anarchisme est extrêmement realiste” en *Revue Ballast*, París.
Ref.<https://www.revue-ballast.fr/daniel-colson-lanarchisme-est-extremement-realiste/>
- Cospito, G. (2011). *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei “Quaderni del carcere” di Gramsci*. Naples: Bibliopolis.

Derrida, Jacques (1998). *Aporías. Morir–eperarse (en) los límites de la verdad*, Barcelona: Paidós.

Forster, Ricardo (2005). “La aventura marrana en la constitución del sujeto moderno: Claves para comprender la entrada del judaísmo en la época de la secularización” en Forster, Ricardo & Diego Tatian. *Mesianismo, Nihilismo, Redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*. Buenos Aires: Altamira.

Graff Zivin, Erin (2017). *Inquisiciones figurativas. Conversión, tortura y verdad en el Atlántico Luso–Hispano*, Buenos Aires: La Cebra.

Graff, Zivin, Erin (2015). “El pensar–marrano; o, hacia un latinoamericanismo anarqueológico” en Orellana, Rodrigo. *Poshegemonía. El final de un paradigma en la filosofía política de América Latina*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Greber, Daniel (2011). *Fragmentos de una antropología anarquista*, Barcelona: Virus Editorial.

Ípola, Emilio de (2007). *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Koselleck, Reinhart (2000). *Zeitschichten*, Frankfurt: Suhrkamp.

Moreiras, Alberto (2016). *Marranismo e inscripción, o el*

abandono de la conciencia desdichada, Madrid: Escolar y Mayo.

Oakeshott, Michael (2009). *La actitud conservadora*, Madrid: Sequitur.

Oakeshott, Michael (1998). *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: FCE.

Quine W. V. O (1986). *El relativismo ontológico y otros ensayos*, Barcelona: Paidós.

Rancière, Jacques (2010). *Momentos políticos*, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Schurmann, Reiner (1982). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil.

Thomas, Peter (2009). *The Gramscian moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill.

Villacañas, José Luis (2008). *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Madrid: Almuzara.

Villalobos Ruminott, Sergio (2016). *Heterografías de la violencia. Historia, nihilismo, destrucción*, Buenos Aires: La Cebra.