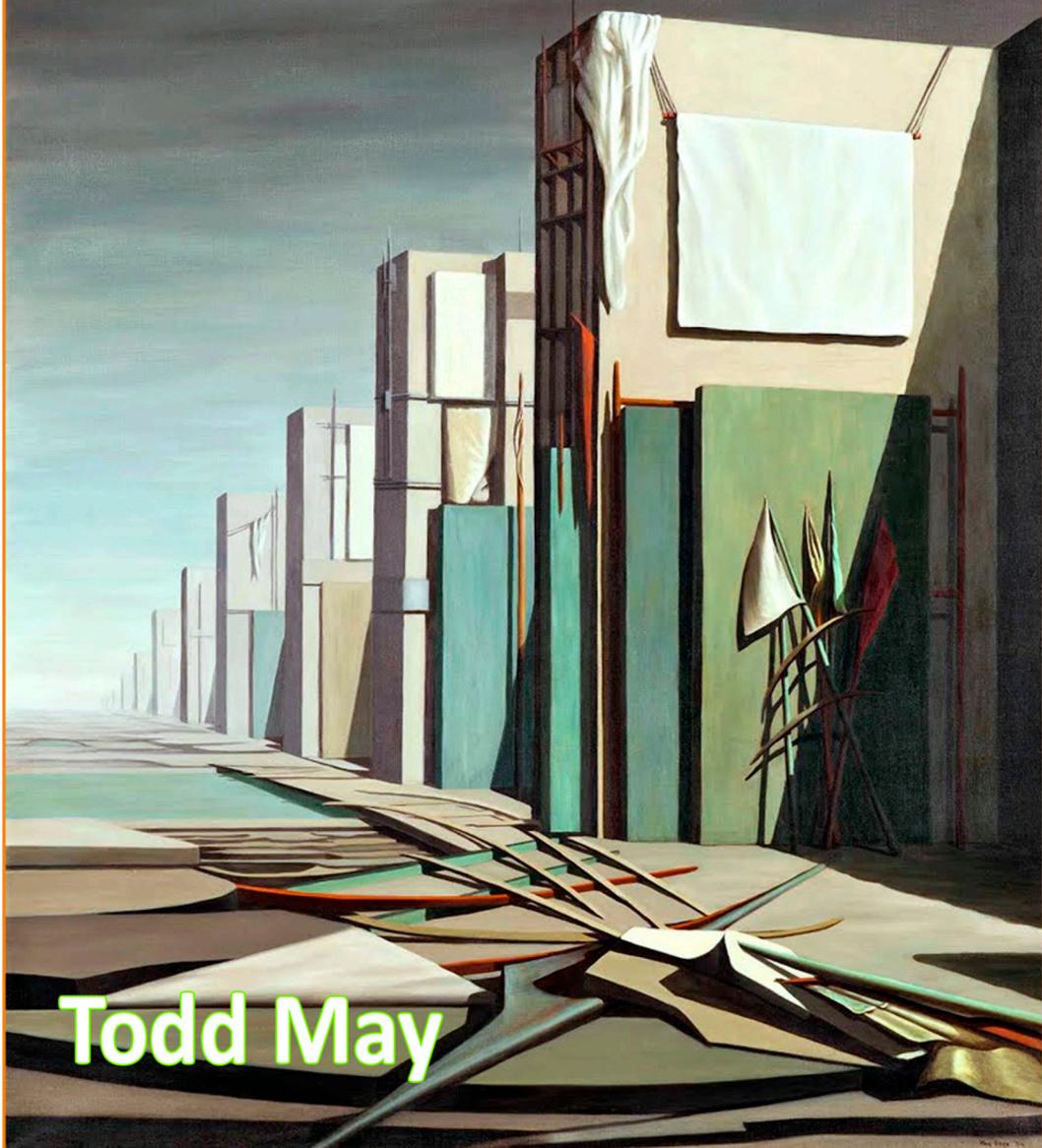


# LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANARQUISTA DEL POSTESTRUCTURALISMO



Todd May

El postestructuralismo es una corriente de pensamiento que surgió como crítica al estructuralismo, al querer demostrar que las ciencias sociales no tenían la neutralidad y objetividad que el estructuralismo buscaba darles. Esta corriente fue influenciada por la teoría sociológica y la hermenéutica.

El propósito de este ensayo es esbozar el marco de una filosofía política alternativa, que difiere de sus predecesoras dominantes, especialmente el liberalismo de libre mercado y el marxismo, no solo en la visión que brinda sino también en el nivel y estilo de intervención que defiende.

El marco se extrae de una tradición de filosofía política que es actual pero que aún no ha recibido atención precisamente como marco, a saber, el pensamiento postestructuralista francés. En este marco incluyo, por razones que se aclararán, principalmente, los escritos de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jean-François Lyotard.

El anarquismo, proporciona el esbozo de un marco dentro del cual comprender la filosofía política postestructuralista. Al igual que el postestructuralismo, el anarquismo rechaza la intervención política representacional. Para los anarquistas, la concentración de poder es una invitación al abuso. Por lo tanto, el anarquismo, al igual que el postestructuralismo, buscan la intervención política en una multiplicidad de luchas irreductibles.

Todd May

**LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANARQUISTA  
DEL POSTESTRUCTURALISMO**

La biblioteca anarquista

<https://theanarchistlibrary.org/special/index>

Anti-Copyright



The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism

1994

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

# CONTENIDO

Una entrevista con Todd May

Prefacio

Introducción

1. El fracaso del marxismo
2. Anarquismo
3. La positividad del poder y el fin del humanismo
4. Pasos hacia un anarquismo posestructuralista
5. Cuestiones de ética

Bibliografía

Acerca del autor

Dedicatoria:

Para Kathleen, David y Rachel

## **ANARQUISMO POSTESTRUCTURALISTA**

### **UNA ENTREVISTA CON TODD MAY**

Como filosofía política, el anarquismo está comprometido con la transformación de la sociedad, aun cuando, el anarquismo sea a menudo descuidado por la mayoría de las tendencias políticas y filosóficas. En un intento por situarlo dentro del pensamiento filosófico contemporáneo y al mismo tiempo repensarlo críticamente, Todd May ha creado lo que llama anarquismo postestructuralista. Mediante la inserción del postestructuralismo francés en el anarquismo. May ofrece una nueva filosofía política con la cual analizar nuestro mundo.

Desarrollé esta entrevista con Todd May vía e-mail en octubre 2000.

Rebecca DeWitt.- El anarquismo postestructuralista es una combinación de anarquismo y filosofía postestructuralista (el

trabajo de Foucault, Lyotard y Deleuze). ¿Qué es lo esencial de estas filosofías políticas que hace posible su combinación?

– Como yo lo veo, el vínculo esencial entre el anarquismo y el postestructuralismo de Lyotard, Deleuze y especialmente Foucault, es la negativa a que haya algunos puntos centrales sobre los cuales el cambio político pueda o deba producirse. Para Marx, el cambio político es un asunto que afecta a la toma de los medios de producción; para los liberales, esto descansa en la regulación del Estado. Lo que los anarquistas niegan (al menos en parte en sus escritos, la parte que yo rescato para apoyarme) es que exista un simple punto arquimédico para el cambio, ya que el poder está en todas partes, no sólo en el nivel del Estado o la Economía, sino incluso en el nivel de la sexualidad, la raza, la psicología, la educación, etc., etc.

– ¿Hay algo a la izquierda del anarquismo?

– Yo creo que sí lo hay. Si es correcta mi propuesta, lo que el anarquismo provee al postestructuralismo es un gran esqueleto dentro del cual situar sus análisis específicos. Es otro esqueleto, para ser preciso, del esquema tradicional. Esto no ha sido cambiado por el postestructuralismo. Pero esta nueva armadura que yo trato de articular puede ser nueva para muchos postestructuralistas, que resisten la idea de un gran sistema totalizador.

– ¿Cómo reconcilia el anarquismo, que a menudo se auxilia con principios políticos unificadores (como anti-capitalismo, posiciones antiestatales) con el pensamiento postestructuralista, que ve al poder como una red interconectada, antes bien que un sistema al que oponerse?

– Considerando la idea de los sistemas totalitarios, este es seguramente el caso de la mayoría del anarquismo, tanto en su práctica como en su teoría, fija sus objetivos en el capitalismo y el Estado. Mi libro sugiere que no miremos en esos dos lugares para enceguecernos a nosotros mismos sobre el lugar de operación del poder. Si el capitalismo y el Estado fueran los únicos culpables, entonces su eliminación por sí misma nos abriría la puerta a la sociedad utópica. Pero debemos tener recelo de las soluciones fáciles. Una de las lecciones de la lucha contra el racismo, la misoginia, los prejuicios sobre gays y lesbianas, etc., es que el poder y la opresión no son reductibles a un solo lugar y a una operación singular. Necesitamos entender al poder no sólo operando a nivel del Estado y el capitalismo, sino a través de las prácticas que conducen nuestras vidas.

– En su libro, la filosofía política es tomada en términos de articulación de "la discordancia entre el mundo como es y el mundo como es contemplado. Cuando esta discordancia no se encuentra largamente presente, esta filosofía política particular

se vuelve obsoleta, tanto sea que ocurra esto porque el mundo ha cambiado o porque los objetivos han sido realizados. Usted da el ejemplo de la revolución comunista donde, una vez que los objetivos de la revolución fueron alcanzados, la filosofía política que describía ese cambio se volvió obsoleta y por lo tanto una nueva filosofía política es necesaria para avanzar. ¿Es la filosofía política un proceso en el cual estamos constantemente rehaciendo nuestra visión del mundo y lo que queremos?

– La idea que estoy tratando de expresar en el libro es que la filosofía política es motivada por una discordancia entre cómo piensa la gente que debe ser el mundo y como lo encuentra, ¿por qué pensar acerca de la filosofía política, a menos que haya un problema que necesite ser encausado? Y ese problema para la filosofía política, es que el mundo está lejos de ser como uno piensa que debería. Que la filosofía política sea un constante proceso es algo que no estoy seguro cómo responder. No veo ninguna razón en principio para que lo sea, aun cuando se lo pueda torcer para acomodarlo. La pregunta acerca de si la filosofía política es un proceso en que constantemente nos rehacemos está atado a la pregunta de qué calidad de derechos humanos naturales tenemos y en qué clase de medio ambiente nos encontramos. Mientras que en cualquier parte del libro yo niego que exista algo interesante para decir acerca de la naturaleza humana, todo esto se cae frente al medio ambiente. Pero quién sabe cómo pueda cambiar el medio ambiente, y que clase de preguntas surgirán entonces para nosotros.

Para el anarquismo postestructuralista, el poder es a la vez

creativo y destructivo. En contraste, la justificación anarquista tradicional de su propia existencia –que los humanos son esencialmente buenos y que son las instituciones del poder el mal del que necesitamos desembarazarnos– caracteriza al poder como malo.

– ¿Cómo cambia el concepto anarquista del poder con el aporte postestructuralista?

– Mientras [los anarquistas] poseen una distinción en dos partes: poder (malo) vs. naturaleza humana (buena), yo distingo en cuatro partes: el poder creativo/el poder represivo y malo/bueno. Yo no tomo al poder creativo como necesariamente bueno, ni al represivo como necesariamente malo. Esto depende más bien de qué es creado o reprimido, la evaluación ética es independiente de qué clase de poder esté involucrado. Esto es por lo cual resulta tan importante tener claridad en una visión ética – una cuestión en la cual muchos pensadores postestructuralistas son indiferentes–, pero uno no resuelve el problema ético suponiendo una naturaleza humana buena y diciendo luego que está entonces capacitada para florecer. Hay demasiada evidencia acerca de la idea de una naturaleza humana esencialmente buena (o una esencialmente mala) para que ese reclamo sea hecho. Uno no puede sustraerse a un juicio ético sobre la naturaleza humana, pero en su lugar debe desarrollar los medios éticos socialmente necesarios para que nuestras vidas puedan desenvolverse.

– Usted establece que "debemos abandonar (en su mayor parte) la idea de una clara demarcación entre filosofía política y programa político [...] así como uno se mueve desde el análisis y tras sugerencias para intervenir, uno pasa de la filosofía a la programática". Muchas filosofías políticas se muestran incapaces de pasar a la programática y vuelven atrás. La tensión entre el mundo como es y lo que visionamos es muchas veces destruido en la consolidación de poder por una idea de partido político. El anarquismo boga por una democracia directa o federalista para garantizar que esto nunca ocurra, pero ¿es la vida de una filosofía política capaz de sobrevivir a la programática?

– Debemos tener en mente que el anarquismo que estoy tratando de delinear fuera de la tradición, puede no ver a la democracia directa como la respuesta a todos los problemas políticos (de otro modo el anarquismo podría ser otra estrategia filosófico-política). Dicho esto, su pregunta subsiste, desde que uno desearía saber qué pasa con la filosofía política cuando es atravesada por una programática. Ciertamente, una cosa que debemos recordar de la imagen que trato de desarrollar: la idea de que necesitamos investigar siempre las relaciones de poder que surgen en varias prácticas y darles la evaluación ética correspondiente; esto es, para preguntarnos si es ésta aceptable o no. En la óptica que yo defiendo, desde que nunca sabemos desde el principio que clase de poder trabaja, necesitamos siempre investigar cómo opera, de modo de ver a qué conduce

y qué está creando, y necesitamos hacernos siempre la pregunta acerca de si lo encontramos éticamente aceptable.

– ¿A quién atribuir la construcción de la programática?

– Quien construirá el programa, ciertamente no los filósofos (graciosa benevolencia, desterrar el pensamiento). Esta idea, espero, no haya sido tomada seriamente, incluso por los filósofos. La única respuesta a QUIÉN debe construir el programa – o al menos debe estar incluido en su construcción–, es que son aquellos que se encuentran afectados por la situación y por los cambios propuestos. Ahora, puede ser otra manera de decir "el pueblo", pero limita un poco las cosas. Por ejemplo, tendré poco para decir sobre cómo los gays y lesbianas deberían ser tratados en sociedad (por ejemplo: debieran ser admitidos en la categoría de matrimoniable o deberían ellos poner en cuestión el matrimonio en sí mismo). Esto, me parece a mi, está abierto para ellos, mi rol es el de apoyarlos en sus elecciones.

– El concepto anarquista de poder es caracterizado como uno en el cual se coagula en ciertos puntos y es reforzado (el poder) a lo largo de ciertas líneas, y por lo tanto, puede hacerse responsable de la idea de reforma, porque ciertas reformas en ciertos puntos pueden resultar en revolución. ¿Hay lugar para la revolución en el anarquismo postestructuralista?

– El término revolución me supone una carga. A veces pareciera querer decir que existe una puesta en marcha del punto clave del poder en la sociedad.

Usado de este modo, el término revolución parece implicar una estrategia filosófico- política. Pienso que es mejor evitarla. Cuando las cosas cambian suficientemente como resultado de la intervención política, entonces tenemos una revolución.

Así, la distinción entre reforma y revolución no debería ser el remanido de "mera reforma" vs. "verdadera revolución". En su lugar debiera haber una estadística de cuánto y cuán profundo es el cambio. De hecho, yo creo que el término es usado muchas veces como un cartel, una marca de nuestro radicalismo, y una forma poco precisa de distinguirnos del liberalismo.

De este modo, ocultamos el problema acerca del cual debemos preguntarnos: ¿qué es lo que necesita cambiarse y cómo necesita ser cambiado? Cuando nos preguntamos esta cuestión más concreta (sí, un filósofo diría, que una cierta jerga está ocultando nuestra posibilidad de ver lo concreto), entonces estamos en el camino correcto. La cuestión acerca de si revolución o sólo reforma vuela lejos.

– ¿Qué es la OMC para el anarquismo postestructuralista?

La OMC aparece como uno de esos organismos en que el poder se aglomera, en el que una variedad de prácticas coinciden a crear un orden de poder opresivo. Pienso que erramos en la caracterización de muchos de sus sostenedores si la describimos en términos de una teoría conspirativa. Mi sospecha es que muchos de ellos creen sinceramente que están haciendo una buena cosa, aun cuando no lo hagan, ¿cómo explicar esto? Me parece que debemos mirar las prácticas en que se encuentran comprometidos y los efectos de estas prácticas en otros, y reconocer que hay toda una serie de efectos deletéreos que los sostenedores de la OMC han desistido de reconocer. Esto, me parece, sería una visión anarco postestructuralista de la OMC... Como un activista, me encuentro yo mismo de acuerdo con las manifestaciones recientes que reclaman la eliminación de la OMC y otras instituciones opresivas relacionadas, y por la abolición de los pagos de la deuda externa de los países del tercer mundo. Desde luego hay mucho más, pero la filosofía, que interacciona con la programática, no puede, me parece a mí, tener un rol en la construcción de la programática.

– Desde que es la acción la convocada, ud. ofrece sugerencias acerca de cómo el anarcopostestructuralismo puede ser puesto en práctica. Esto incluye: experimentación, situación de la libertad, valorización de los discursos de los sometidos, y el intelectual como un participante en la práctica teórica y casi como un líder. ¿Puede decirme como ud. y otras personas activas políticamente pueden poner en práctica estas líneas-guía?

– Es difícil practicar mucho cualquier política en Carolina del Sur. Tan sólo para puntualizar en la dirección correcta, cómo vivo yo este asunto, esto incluye mi actividad a favor de gays y lesbianas (yo fui consejero universitario para el grupo gay-lésbico por seis o siete años); mis clases (trato de rechazar la idea de una "naturaleza humana innata" en mis cursos, experimento con ideas contemporáneas, incluyo trabajos ignorados, a menudo con un giro político en mis términos, frecuentemente sitúo los problemas estudiados en el contexto que he desarrollado en el libro), y en lo familiar (tratando de ver los efectos del poder sobre la vida de mis chicos y sus actitudes, y ofreciéndoles alternativas). Si yo debo aproximarme a la cuestión desde el punto de vista de, digamos, alguien que vive en un área urbana de los EEUU, debiera entonces puntualizar la necesidad de comprender y participar en luchas contra el racismo, el sexism, la OMC, etc., y en esta acción podrán verse las interacciones entre esas luchas y las opresiones que esas luchas se esfuerzan en abatir, sin tratar de reducir todo a una simple fórmula.

– Muchos anarquistas sienten que es imperativa la creación de una cultura intelectual pública y en esto, crecientemente, la universidad no es un lugar que promueva la libertad intelectual para no mencionar el pensamiento político ¿cuál es su experiencia?

– Estoy de acuerdo en que la Universidad es un cuestionable recurso para la cultura intelectual. Creo que la realidad de una cultura intelectual es difícil de desarrollar hoy, porque con la mercantilización de los EEUU, la sola idea de espacio público se ve marginada. Algunos dicen que Internet es un nuevo lugar para la cultura pública, pero tengo mis dudas. Primero, la magnitud neta de Internet hace difícil la intimidad de una cultura intelectual, segundo, hay algo sobre compartir el mismo espacio y tiempo en conversación que es negado por Internet, algo sin el cual el intercambio resulta también anónimo en carácter. No pienso que Internet sea inútil, pero su habilidad para substituir lo que hemos perdido es más limitado de lo que alguna gente piensa.

– ¿Puede ud. responder a los críticos que acusan a la teoría postestructuralista (al posmodernismo en general) como un ejemplo de lenguaje altamente especializado, abstracto y oscuro que está alienando a mucha gente y no alienta el conocimiento fuera de un departamento de graduados?

– Culpable de la acusación. Pero no puede ser atribuido exclusivamente a los postestructuralistas y posmodernistas. Es un problema general que cruza las humanidades y a las academias. Nosotros hablamos a uno y a otro bastante más que con aquellos fuera de nuestro círculo inmediato. Hay un buen número de razones para esto: presiones para publicar, la historia de un anti-intelectualismo en los EEUU, etc., pero

también nosotros contribuimos adoptando esta jerga. He tratado de desprenderme de esta jerga tanto como he podido, y espero que mi libro anarquista, aunque difícil, este finalmente despojado de jergas. Pero lo que tú estás puntuizando es un problema para todos los académicos, y sólo sirve para marginarnos aún más.

- Dado que "el conocimiento como otros tópicos, es la materia de la lucha y de la dominación" y recientemente publicó publicar o perecer, tendencias de análisis de costos en universidades, ¿cómo escapa el posestructuralismo de ser justamente otra mercancía?
- Mucho del discurso posestructuralista es, por supuesto, como otros discursos académicos, en ese sentido reproduce el discurso académico corriente de ideas sobre costo- beneficio en el modelo consumista que domina habitualmente la academia. Pienso que los cambios vendrán no sólo a través de las ideas por sí mismas, especialmente en las academias, que las producen a chorros. La verdadera pregunta es, me parece, ¿la gente está abandonando estas ideas o acaso está justamente tomándola como ideas.

## PREFACIO

Este libro comenzó como una conversación en un tren que se dirigía de Pittsburgh a Washington para asistir a las reuniones de la División Este de la Asociación Filosófica Estadounidense. Estaba tratando de explicarle a un amigo, Mark Lance, de qué trataba la teoría política del posestructuralismo. Escuchó con más paciencia de lo que debería y luego dijo: "Me suena a anarquismo". Ese comentario fue la semilla de un artículo, "¿Es anarquista la teoría política posestructuralista?", que apareció en *Philosophy and Social Criticism* en 1989. –y eventualmente del presente trabajo.

Creo que las personas familiarizadas con la teoría feminista descubrirán que gran parte de la perspectiva desarrollada aquí tiene resonancias con el feminismo, y algunos pueden preguntarse por qué no he discutido esas resonancias en el texto. La explicación es simple y tiene que ver con las limitaciones de mi propia experiencia. Se necesitaría una comprensión más amplia que la mía para hacer justicia tanto al feminismo como al posestructuralismo al mismo tiempo. Por lo tanto, debo dejar esa tarea a otra persona.

## **AGRADECIMIENTOS**

Quisiera agradecer a Mark Poster y Thomas Dumm por las lecturas cuidadosas y las sugerencias reflexivas sobre el texto. El aliento de Nancy Love ayudó a poner en marcha el proyecto. Es un placer trabajar con Sandy Thatcher, Kate Capps y Cherene Holland de Penn State Press. Chuck Purrenhage una vez más ha protegido el idioma inglés de mis embestidas. Y Mark Lance, a lo largo de los años, me ha proporcionado riquezas intelectuales que superan con creces mi capacidad para darles un buen uso.

## INTRODUCCIÓN

La filosofía política, especialmente en la tradición occidental, es un proyecto perpetuamente perseguido por la crisis. Esto es por necesidad, porque habita ese espacio cambiante entre lo que es y lo que debería ser. A diferencia de gran parte de la ética tradicional, por un lado, y de la metafísica, por el otro, que también habitan ese espacio, el trabajo de la filosofía política está dictado por la tensión entre los dos, más que por uno de los polos. Es por eso que Kant distingue la ética de la justicia, argumentando que la justicia requiere el equilibrio de una multiplicidad de voluntades en lugar de la mera determinación correcta de la voluntad, de lo que es, y sólo más tarde pregunta cómo se aplica el deber a lo que es<sup>1</sup>. Ese punto de vista permanece con nosotros, vivo aún en proyectos éticos tan dispares como el utilitarismo y las teorías del razonamiento

---

1 “La justicia es, por lo tanto, el conjunto de aquellas condiciones bajo las cuales la voluntad de una persona puede unirse a la voluntad de otra de acuerdo con una ley universal de libertad” (Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. John Ladd [Indianapolis: Books—Merrill, 1965], p.12). Kant, por supuesto, trata de resolver esta tensión postulando la unidad de la libertad en un nivel superior. Sin embargo, este intento de resolución no afecta su reconocimiento de que hay una tensión que abordar entre lo que es y lo que debería ser.

práctico.<sup>2</sup> (Propondré posteriormente un punto de vista de la ética que rechaza este tipo de divorcio entre el deber ser y el ser)<sup>3</sup>. Alternativamente, la metafísica se enfoca en el polo de lo que es; su proyecto es describir nuestro mundo. Pero la metafísica no es del todo separable de las consideraciones que en términos generales pueden llamarse éticas: participa de la normatividad que habita en la epistemología que proporciona su fundamento.

La filosofía política, sin embargo, sólo ha discutido el deber dado lo que es. A medida que cambia la configuración social, también debe hacerlo el enfoque filosófico.

“La filosofía”, escribió Theodor Adorno, “que una vez pareció obsoleta, vive porque se perdió el momento de realizarla”<sup>4</sup>. La obsolescencia a la que se refiere Adorno es la predicha por Marx después de la revolución comunista, una obsolescencia que se superaría sólo por su realización: la unidad entre su existencia concreta y su meta. Lo que Adorno ve correctamente aquí,

---

2 Para un ejemplo de lo anterior, véase “An Outline of a System of Utilitarian Ethics” de JCC Smart, en Utilitarianism: For and Against de Smart y Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Para ejemplos de esto último, ver la teoría hobbesiana de David Gauthier en *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986) y el tratamiento más kantiano de Stephen Darwall en *Impartial Reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

3 Consulte el Capítulo 6, a continuación. El punto de vista propuesto en ese capítulo no es la única forma en que la ética vincula el deber ser con el ser. Las teorías naturalistas también lo hacen, aunque de una manera muy diferente. Véase, por ejemplo, Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979) y Peter Railton, “Moral Realism”, *Philosophical Review*, vol. 95, núm. 2 (1986): 163–207.

4 Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. E. B Ashton (Nueva York: Seabury Press, 1973), pág. 3.

expresado en términos hegelianos, es que sin la discordancia entre el mundo tal como existe y el mundo tal como se concibe (y, para el marxismo, concebir el mundo es siempre extraer las posibilidades de su existencia), no hay necesidad de filosofía (política). La filosofía política es precisamente la articulación de esa discordancia.

Es apropiado, y tal vez incluso bienvenido, entonces, que la filosofía política esté ahora en crisis. El colapso del “comunismo” en Europa del Este y la Unión Soviética ha remodelado el terreno para que la base de la existencia sobre la que se construyó gran parte de la visión de lo que podría ser, también se ha derrumbado. Este es el significado de la consigna de que el marxismo está muerto. No es que Europa del Este o la Unión Soviética ofrecieran un modelo para el cambio político. Esa idea fue abandonada por todos excepto por los más obstinados hace muchos años. Más bien, hasta hace poco, el discurso del marxismo todavía parecía proporcionar suficiente esperanza y suficiente sentido a la filosofía política para que sus deficiencias, tanto en la teoría como en la realidad, parecieran reparables. Sin embargo, el rechazo de sus súbditos a todo el espectro del pensamiento y la intervención marxistas devastó esa apariencia.

Esto no significa, por supuesto, que como filosofía política el capitalismo triunfe. No hemos entrado en el final de la filosofía política o, como algunos han argumentado, en el final de la historia con el capitalismo brindando la solución final.<sup>5</sup> Haría falta más aislamiento para pronunciar el final de la tensión entre el mundo tal como existe y el mundo como podría o debería ser

---

5 Gran parte del debate reciente sobre si la historia ha llegado a su fin fue provocado por ¿El fin de la historia? El Interés Nacional 16 (1989): 3–18.

de lo que incluso los partidarios occidentales del marxismo soviético poseían después de las revelaciones de Jruschov sobre Stalin.

Lo que se necesita no es menos filosofía política, ni menos crítica, sino más. Y no ha sido el menor de los defectos del marxismo histórico que su discurso suprimiera ese “más” durante tantos años.

El propósito de este ensayo es esbozar el marco de una filosofía política alternativa, que difiere de sus predecesoras dominantes, especialmente el liberalismo de libre mercado y el marxismo, no solo en la visión que brinda sino también en el nivel y estilo de intervención que defiende.

El marco se extrae de una tradición de filosofía política que es actual pero que aún no ha recibido atención precisamente como marco, a saber, el pensamiento postestructuralista francés. En este marco incluyo, por razones que se aclararán, los escritos principalmente de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jean-François Lyotard.

El pensamiento político postestructuralista ha ofrecido, aunque no precisamente en estos términos, una visión alternativa de la intervención política que articula la tensión entre el mundo como es y el mundo como podría ser, particularmente desde el colapso del proyecto marxista. El hecho de que el marco que proporciona no se haya discutido mucho como tal se debe en parte a su naturaleza: evita el discurso global en favor de análisis concretos y limitados. En el postestructuralismo, la macropolítica da paso a la micropolítica.

A primera vista podría parecer, entonces, que el intento de situar esos análisis dentro de un marco filosófico más general constituiría una traición al proyecto postestructuralista. Más adelante veremos cómo, injertando el posestructuralismo en una tradición cuya luz no ha sido captada –la tradición anarquista– es posible articular un marco posestructuralista sin traicionar sus compromisos micropolíticos fundamentales. Sin embargo, primero es necesario comprender el registro político sobre el que opera la teoría posestructuralista.

Se pueden establecer distinciones entre tres tipos diferentes de filosofía política: formal, estratégica y táctica. La filosofía política formal se caracteriza por adherirse al polo del deber ser o al polo del ser a expensas de la tensión entre ambos. Esta escisión es una cuestión de grado: cuanto más un polo domina el filosofar, más formal es. Un pensamiento político más formal produce posiciones filosóficas que difieren en su tipo de aquellas que son menos formales. La pregunta que impulsa la filosofía política formal es: ¿Cuál sería la naturaleza, o al menos las características importantes, de una sociedad justa? El ejemplo más famoso de este tipo de filosofía es *A Theory of Justice* de John Rawls<sup>6</sup>. Al utilizar el principio maximin<sup>7</sup> de la teoría de la decisión (Teoría de juegos) en una situación (la posición original) de ignorancia sobre el lugar final de uno en una sociedad justa, Rawls trata de proporcionar los principios que

---

6 Una teoría de la Justicia, Cambridge: Prensa de la Universidad de Harvard, 1971.

7 El principio maximin es un principio para tomar decisiones cuando uno no está seguro del resultado de la elección. El principio dice evaluar cada opción en términos del peor resultado posible que podría resultar de la elección de esa opción, y elegir la opción que ofrece el mejor resultado peor (el mínimo máximo o maximin). [N. T.]

todos los seres racionales elegirían como la piedra angular de su sociedad. Los principios que deriva, los principios de libertad e igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, caracterizan lo que él llamaría una “sociedad justa”.

El método de la derivación de los principios de Rawls, la decisión tomada detrás de un velo de ignorancia, es lo que hace que su filosofía sea formal. No es, sin embargo, utópico. Rawls basa su procedimiento filosófico en el supuesto de que las personas son seres racionalmente egoístas<sup>8</sup>. Así, introduce una tensión entre lo que es y lo que debería ser, aunque su interpretación de lo que es sigue siendo esquelética: restringida a un reconocimiento de egoísmo racional más que una descripción completa de la situación política. No obstante, incluso esta interpretación esquemática ayuda a determinar el programa de Rawls; sin él, su contribución más importante a la concepción de una sociedad justa –el principio de la diferencia– parecería no tener amarras en su pensamiento.

La diferencia entre la obra de Rawls y *Anarchy, State, and Utopia*<sup>9</sup> de Robert Nozick muestra la diferencia entre la filosofía política formal y una filosofía ética que renuncia a todos los elementos políticos. Nozick distingue su procedimiento del de Rawls al señalar que lo que Rawls proporciona a través de la estructura de la teoría de la decisión son "principios de justicia

---

8 Esto es lo que hace sospechosa su afirmación, especialmente en el cap. 40 de Teoría de la justicia, que proporciona un enfoque de la justicia paralelo a la ética kantiana. La ética kantiana se basa en lo que debemos hacer, independientemente de nuestros intereses; La justicia como equidad de Rawls modera las afirmaciones éticas basándolas en un procedimiento diseñado específicamente para tratar con el interés propio.

9 Anarquía, Estado y utopía, Nueva York: Libros básicos, 1974.

de estado final", principios que determinan, o al menos delimitan, la estructura distributiva de una sociedad<sup>10</sup>. Nozick afirma que tales principios son injustos porque abogan por quitar a las personas lo que, por su propio esfuerzo, les pertenece por derecho. En cambio, argumenta que la justicia debe concebirse sobre la base del proceso (o, como él lo llama, "principios históricos")<sup>11</sup> en lugar de principios de estado final. En pocas palabras, cualquier propiedad que se adquiera y transfiera de manera justa ("justicia" se define aquí como la ausencia de coerción) está de acuerdo con todo lo que razonablemente se puede pedir. La justa adquisición y transmisión agotan el concepto de justicia; adjuntar demandas distributivas de estado final específicas, como el principio de diferencia, es introducir injusticia<sup>12</sup>. Lo que distingue la caracterización de la justicia de Nozick de la de Rawls, además de los diversos méritos que pueden acumularse para cada una, es que la primera está eliminada de cualquier consideración de cómo son realmente las cosas en el mundo. Con Nozick, una filosofía de lo justo debe ser una receta para una sociedad que no se basa en hechos sobre la composición actual del mundo. Nozick describe cómo debería ser el mundo y da pistas sobre cómo aplicar ese debería a lo que es. Aunque reconoce que muchas personas son egoístas, este reconocimiento no forma parte de su pensamiento.

De hecho, sus principios de justicia funcionarían, según sus luces, independientemente de cómo sean realmente las

---

10 Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, p. 198.

11 Ibíd., pág. 155.

12 Para el argumento de Nozick aquí, ver esp. ibíd., págs. 151–52 y 178.

personas y en qué tipo de mundo viven. Ese es precisamente el elemento utópico de su pensamiento.

Sin embargo, la filosofía política formal no necesita ceñirse al polo del deber. Hay corrientes teóricas en el marxismo que verían en la estructura de un contexto social dado el polo dominante de la filosofía política. La filosofía mecanicista de la Segunda Internacional sería ejemplar aquí, al igual que parte del trabajo de los socialistas evolutivos (ver Capítulo 2, más adelante).

De mayor importancia son los primeros escritos de Georg Lukács, quien, aunque la mayor parte de su influencia se basó en el marxismo estratégico de los teóricos críticos, articuló un concepto dialéctico del cambio social que ponía más énfasis en la necesidad histórica de la toma de conciencia del proletariado que en la contingencia de una historia que requeriría consideraciones éticas<sup>13</sup>. (Vale la pena señalar aquí que la contingencia histórica y la toma en serio de lo ético van de la mano: si la historia es necesaria, la responsabilidad del individuo de actuar correctamente es negada, si no severamente disminuida. Así, un marxismo como el de Althusser [que, como veremos, enfatiza la contingencia de la historia] cae en el lado estratégico más que en el lado formal de la filosofía política. Se toma en serio la ética, incluso si parece negar la responsabilidad personal en su enfoque del cambio social).

Para Lukács, la razón por la que la sociedad burguesa es capaz de reproducirse con éxito es que convierte todo –objetos

---

13 Véase Lukács, *Historia y conciencia de clase*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1971).

materiales, trabajo, tiempo- en una mercancía intercambiable, aislada, calculable. Las personas están alienadas tanto por lo que son como por lo que producen. El proletariado, sin embargo, está en condiciones de superar esta alienación, porque él –y sólo él- puede tomar conciencia de esta mercantilización, o “reificación”, como tal: “[L]a burguesía transforma regularmente cada nueva ganancia cualitativa en un nivel cuantitativo... Mientras que para el proletariado el 'mismo' desarrollo tiene un significado de clase diferente: significa la abolición del individuo aislado, significa que los trabajadores pueden tomar conciencia del carácter social del trabajo”<sup>14</sup>. A medida que se desarrolla la reificación a través de la sociedad capitalista, entonces, crece la conciencia del proletariado; eventualmente, superará la reificación al derrocar el orden capitalista. Esto marcará el comienzo de un nuevo reinado, la sociedad comunista, en la que lo ético y lo histórico se unen dialécticamente en una totalidad<sup>15</sup>. (La influencia de Hegel en este aspecto del pensamiento de Lukács es palpable).

Si bien Lukács da prioridad al polo de lo que es, cabe señalar que lo ético, aunque implícito, no está ausente. Está claro que Lukács anticipa la llegada de la sociedad socialista como un desarrollo positivo. Cualquier cosa que facilite esa llegada hay que abrazarla. Así, el lugar del propio trabajo de Lukács debe interpretarse como un momento en el desarrollo de la autoconciencia.

Su escritura, como cualquier evento que promueva la

---

14 Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en Historia y conciencia de clase, p. 171.

15 Ibíd., págs. 161–62.

conciencia proletaria, es un asunto ético: no es mera historia. El polo del deber, entonces, aunque secundario al movimiento de la historia, tiene un espacio señalado para él. Promueve el despliegue de la inevitable dialéctica del contexto hacia un momento de valor ético positivo.

El paso de la filosofía política formal a la estratégica es un paso de la confianza en un polo de la filosofía política a una inmersión en la tensión entre los dos. Aunque este pasaje es fluido, el tipo de filosofía que cae más estrictamente en la categoría de “estratégica” difiere cualitativamente de la que hemos caracterizado como formal. Centra su preocupación en la pregunta planteada por aquel clásico estratega político Vladimir Ilich Lenin: “¿Qué hacer?”. En la filosofía política estratégica, las metas éticas no están subordinadas a la comprensión contextual. La filosofía política estratégica reconoce que la historia y las condiciones sociales no se desarrollan por necesidad, sino que son mutables y quizás incluso regresivas a veces. Sin embargo, la historia y las condiciones sociales tampoco son secundarias; se les consulta no sólo para realizar un programa ético, sino también para determinar qué posibilidades concretas se presentan para la intervención. En este sentido, no sólo se lee la situación histórica y social en términos de exigencias éticas, sino que el programa ético queda limitado y quizás parcialmente determinado por esa situación. Esta es la razón por la que mucha, aunque de ninguna manera toda la filosofía política que cae bajo la categoría de lo “estratégico” se dirige a las condiciones históricas concretas bajo las cuales tiene lugar el filosofar.

Debemos desconfiar de llamar dialéctica a esta interacción

entre el polo del ser y el polo del deber en la filosofía política estratégica. No hay una síntesis superior necesaria lograda por su interacción.

Por eso el término “tensión” parece más adecuado para caracterizar su relación. En manos de los estrategas marxistas, sin embargo, el proyecto es tratar esta tensión de manera dialéctica. Lenin, por ejemplo, al argumentar la necesidad de que el proletariado se apodere del aparato estatal para poder arrebatárselo a la burguesía gobernante, apeló al análisis histórico de Marx de los acontecimientos de 1848–1851 en Francia, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, tratando de demostrar que la burguesía es capaz de redistribuir parte de su poder para conservar su posición política en última instancia. Sin embargo, entiende esta necesidad de toma dialécticamente, argumentando que un estado verdaderamente democrático marcará el comienzo del fin de la estatalidad y su concentración de poder: “Solo la revolución puede 'poner fin' al estado burgués. El estado en general, es decir, la democracia más completa, sólo puede 'marchitarse’”<sup>16</sup>. Que la filosofía política estratégica no requiere un pensamiento dialéctico se evidencia en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, un discurso cuyo llamado ético es “liberar a Italia de las manos de los bárbaros”<sup>17</sup>. Basándose en la evidencia de varias fuentes históricas, pero especialmente de la historia romana, Maquiavelo trata de mostrar cómo un gobernante puede proteger su tierra de amenazas internas y externas; además, argumenta que ha

---

16 Lenin, “El Estado y la Revolución” (1917), en *Essential World of Lenin* (Nueva York: Dover, 1966), p. 282.

17 Maquiavelo, *El príncipe y discursos seleccionados*, trad. Daniel Donno (Nueva York: Bantam Books, 1966), pág. 87

llegado el momento “para honrar a un nuevo príncipe y... condiciones... potencialmente adecuadas para que un hombre prudente e ingenioso las moldee de modo que gane honor para sí mismo y bienestar para su pueblo”<sup>18</sup>. A nadie sorprende, que se recomiende a Lorenzo de Medici, el destinatario del texto, como la persona para el trabajo. El Príncipe proporciona un ejemplo de filosofía política no dialéctica que busca promover una agenda ética dentro del contexto de una realidad política dada mediante la respuesta a la pregunta “¿Qué se debe hacer?”

Puede objetarse que la filosofía política estratégica, tal como se caracteriza aquí, no cae en absoluto dentro de los límites de la filosofía, sino más bien en el registro de programas o agendas políticas.

Después de todo, a diferencia de Rawls o Nozick, aquí no nos preocupa la pregunta “¿Qué es la justicia?” En cambio, la respuesta a esa pregunta se asume de alguna manera; el proyecto es sólo para mostrar la mejor manera de promover la justicia asumida, dadas las limitaciones históricas y sociales. Vale la pena recordar que junto a la pregunta “¿Qué es la justicia?” La filosofía política también se ha ocupado, y de manera explícita desde la época de Aristóteles, de la pregunta “¿Qué tipo de sociedad deberíamos tratar de crear?”<sup>19</sup> Esa pregunta no excluye la consideración de las circunstancias –históricas,

---

18 Ibíd.

19 “Si todas las comunidades tienen por objeto algún bien, el Estado o comunidad política, que es la más alta de todas y que abarca a todas las demás, tiene por objeto el bien en mayor grado que cualquier otro, y el bien supremo” (Política 1.1. 1252a, trad. Benjamin Jowett, en The Basic Works of Aristotle, editado por Richard McKeon [Nueva York: Random House, 1941], p. 1127).

políticas, sociales– en las que se plantea la pregunta. Así, las consideraciones de justicia no necesitan estar divorciadas de las consideraciones de las circunstancias en las que surge la cuestión. Por eso, además de pensadores políticos más claramente formales como Hobbes o Locke, la tradición de la filosofía política ha incluido a Aristóteles, Marx y los Discursos de Rousseau.

Además, es a menudo a través del reconocimiento de los tipos de circunstancias en las que se plantea la cuestión de la justicia que las respuestas dadas a esa cuestión empiezan a tener sentido. Podría ser una lectura errónea de Marx, por ejemplo, encontrar en él una noción preconcebida de justicia que aplicó a su situación contemporánea, que encontró exemplificada de manera inadecuada, y que luego le llevó a la conclusión de que se requería una revolución. Toda filosofía política –es decir, toda filosofía que no sea una reflexión ética a priori como la que hace Nozick– es irreducible a una mera aplicación de consideraciones éticas a un campo político actual. La filosofía política estratégica, como su contraparte formal, se articula dentro de los límites de lo que Rawls llama “equilibrio reflexivo”, una situación en la que “al ir y venir, a veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, otras retirando nuestros juicios y ajustándolos al principio, asumo que eventualmente encontraremos una descripción de la situación inicial que exprese condiciones razonables y produzca principios que coincidan con nuestros juicios considerados debidamente podados y ajustados”<sup>20</sup>. En respuesta a que Rawls aquí está hablando de un proceso reflexivo que ocurre únicamente en el

nivel ético, se debe responder que el equilibrio que se busca no es entre pretensiones éticas específicas y generales, sino entre reacciones éticas concretas a la situación en la que nos encontramos y principios generales que guíen esas reacciones. Interpretadas así, son las reacciones éticas concretas las que llevan las consideraciones contextuales a las reflexiones sobre la justicia. La distinción entre pensamiento formal y estratégico no se encuentra en una demarcación estricta entre filosofía y programa, sino entre la confianza en uno de los polos de lo que es y lo que debería ser y una inmersión en la tensión entre los dos.

Debemos abandonar la idea de una clara demarcación entre la filosofía política y los programas políticos. Esto se hará aún más evidente cuando consideremos la filosofía política táctica. Sin embargo, no necesitamos abandonar la distinción por completo. Más bien, dado que ni la filosofía política ni los programas políticos pueden escapar de abordar tanto lo que es como lo que debería ser, la diferencia debe verse como una diferencia de grado y no de tipo. A medida que uno se aleja del análisis y se acerca a las sugerencias para la intervención, se pasa de la filosofía a la programática. Este pasaje no es un desplazamiento del polo-es al polo-debe ser, sino más bien una retirada de ambos al mismo tiempo: de la tensión que es el espacio de la filosofía política. Para un programa político, esta tensión se encuentra en un segundo plano; sus problemas se resuelven. La pregunta programática, como la estratégica, es “¿Qué hacer?” Pero en la instancia programática, consideraciones más generales de contexto y ética son el horizonte dentro del cual se elabora la intervención, más que el objeto de investigación. En este sentido, El principio es un

ejemplo de caso límite; se puede leer estratégicamente o programáticamente.

Una de las características centrales que une varias filosofías políticas estratégicas, y que las distingue de la filosofía política táctica, es que una filosofía política estratégica implica un análisis unitario que apunta hacia un solo objetivo. Está comprometido en un proyecto que considera el centro del universo político. Para los marxistas, por supuesto, la subestructura de las relaciones económicas ocupa esa posición central. Para Maquiavelo, era el gobierno de Italia. En el pensamiento estratégico, la variedad de opresiones e injusticias que impregnan una sociedad y la posibilidad de justicia se ubican en una sola problemática; si se analiza adecuadamente esa problemática y se sacan las conclusiones adecuadas para la intervención, entonces se tendrá justicia, en la medida en que se pueda tener. Esta es la fuente de la distinción marxista entre base y superestructura. La base genera (en un sentido que es, por supuesto, motivo de disputa entre los marxistas) la superestructura. El cambio político y social, para que sea significativo, debe basarse en una transformación en la base. Entonces la reducibilidad, se encuentra en el centro del pensamiento político estratégico. Todos los problemas se pueden reducir al básico; la justicia es una cuestión de resolver el problema básico.

La filosofía política estratégica puede pensarse vagamente para representar su mundo como un conjunto de círculos concéntricos, con la problemática central o base en el centro, y las problemáticas derivadas rodeándola a varias distancias. Esto no significa que el mundo, o el círculo central, sea en ningún

sentido inmutable o estable. Para los marxistas, el núcleo sufre cambios revolucionarios a lo largo de la historia, aunque sigue siendo un núcleo económico. Incluso sería posible imaginar una filosofía que tuviera un núcleo cambiante: en un momento histórico es económico; en otro, político.

Lo que es crucial no es el contenido o la naturaleza del círculo central, sino el hecho de que el pensamiento procede concéntricamente. Esto es lo que lo distingue del pensamiento táctico, que representa el mundo social y político no como un círculo sino como una red de líneas que se cruzan.

La filosofía política táctica comparte con el pensamiento estratégico una preferencia por vivir dentro de la tensión del polo del ser y del deber ser. Al igual que el pensamiento estratégico, ve una interacción entre los dos que vuelve inútil cualquier intento de articular una filosofía política adecuada apoyándose principalmente en un polo. Sin embargo, el pensamiento táctico introduce otra tensión en la ecuación. La filosofía política estratégica, al argumentar o asumir una problemática central dentro del alcance de la cual se pueden dar cuenta de todas las injusticias, lleva consigo la implicación de que el poder se deriva esencialmente o en su mayor parte del sitio en el que se enfoca esa problemática. Si un análisis de la economía es la problemática central, entonces la estructura económica debe ser el sitio esencial o más importante del poder. De lo contrario, centrarse en él sería inútil. No hay necesidad de una estrategia para intervenir en un punto donde no se ejerce ningún poder; donde no hay poder, no puede haber injusticia. (Esto no significa que el poder sea una coerción consciente; la publicidad o la ideología son ejercicios de poder

tanto como el control salarial o la aplicación policial). El poder, para el filósofo político estratégico, emana (al menos principalmente) de un centro.

Para la filosofía política táctica, no existe un centro dentro del cual se ubicará el poder. Dicho de otro modo, el poder, y en consecuencia la política, son irreductibles. Hay muchos sitios diferentes de los que surge, y hay una interacción entre estos diversos sitios en la creación del mundo social. Esto no significa negar que haya puntos de concentración de poder o, para mantener la imagen espacial, puntos donde se cruzan varias líneas (y quizás más audaces). Sin embargo, el poder no se origina en esos puntos; más bien, se congrega a su alrededor. El pensamiento táctico realiza así sus análisis en un medio caracterizado no sólo por la tensión entre lo que es y lo que debería ser, sino también entre prácticas de poder irreductibles pero mutuamente intersectadas.

Por eso, el pensamiento táctico se opone al pensamiento estratégico en otro punto crucial. Si hay una problemática central y un sitio central de poder, entonces es posible que haya quienes estén peculiarmente bien situados para analizar y liderar la resistencia contra las relaciones de poder de ese sitio. Su buena posición puede derivarse de su conocimiento de ese sitio, o de su participación en él, o de su lugar dentro del orden social que les permite un acceso efectivo a los medios de presión. En resumen, la filosofía política estratégica se presta al tipo de intervención que se ha llegado a asociar con un partido de vanguardia. El pensamiento táctico, por su perspectiva, rechaza la idea de liberación a través de una vanguardia. Si el poder está descentralizado, si los sitios de opresión son

numerosos y se entrecruzan, es poco probable que algún grupo de individuos se encuentre especialmente preparado para desempeñar un papel de vanguardia en el cambio político. Lo que se ha dado en llamar la crítica posestructuralista de la representación es, en el plano político, precisamente un rechazo de la vanguardia y de la idea de que un grupo o partido pueda representar efectivamente los intereses del conjunto.

El postestructuralismo, particularmente como se encarna en las obras de Foucault, Deleuze y Lyotard, ha definido una tradición del tipo de filosofía política que aquí hemos llamado “táctica”<sup>21</sup>. Los compromisos políticos de estos pensadores van directamente en contra de las tradiciones dominantes de la filosofía política, ya sean formales o estratégicas, y definen una posibilidad para el filosofar político que ofrece una perspectiva nueva, y quizás mejor, para la intervención política. Para circunscribir estrictamente su proyecto, debemos darnos cuenta también de que los textos de estos pensadores divergen no sólo de los de sus contemporáneos en otros países y tradiciones, sino también de la obra de contemporáneos franceses que han sido clasificados como postestructuralistas. Jacques Derrida, por ejemplo, aunque comparte algunos de los compromisos epistemológicos y metafísicos de estos pensadores, permanece sin una filosofía política claramente articulada<sup>22</sup>. Por otro lado,

---

21 Esto no quiere decir que no haya otros. Gran parte del pensamiento político feminista actual parece confluir con el concepto de filosofía política táctica tal como se describe aquí. Sin embargo, un tratamiento de tal pensamiento, como se señaló anteriormente en el prefacio, estaría fuera del alcance de este texto y de mi experiencia.

22 Derrida, por supuesto, ha escrito y participado en asuntos políticos. Sin embargo, no ha articulado, y probablemente se resistiría a hacerlo, una perspectiva política más integral.

Jean Baudrillard, aunque centrado en la política, es un pensador estratégico más que táctico. Su pensamiento tiende a lo reduccionista y comprensivo más que a lo múltiple y local<sup>23</sup>. De ahora en adelante, reservaremos el término “postestructuralista” para la perspectiva común esbozada por el trabajo de Foucault, Deleuze y Lyotard. No se pretende que nada de importancia filosófica quede sujeto a esta reserva; es simplemente una forma conveniente de circunscribir una línea de pensamiento político.

Existe una tradición de pensamiento político que, aunque ambivalente en cuanto a su compromiso entre el pensamiento táctico y el estratégico, posee el tipo de perspectiva y análisis político general que podría caracterizarla como precursora del pensamiento postestructuralista actual. Esa es la tradición del anarquismo.

Además, el anarquismo, dado que no ha articulado su filosofía de manera general más que a través de análisis específicos, proporciona el esbozo de un marco dentro del cual comprender la filosofía política postestructuralista. Al igual que el postestructuralismo, el anarquismo rechaza la intervención política representacional. Para los anarquistas, la concentración de poder es una invitación al abuso. Por lo tanto, los anarquistas buscan la intervención política en una multiplicidad de luchas irreductibles. Como escribió Kropotkin, “[Un] mayor avance en la vida social no se encuentra en la dirección de una mayor concentración de poder y funciones reguladoras en manos de

---

23 Para más información sobre esta tendencia en Baudrillard, véase la discusión de Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Stanford, Stanford University Press, 1989), esp. Cap. 3.

un órgano de gobierno, sino en la dirección de la descentralización, tanto territorial como funcional”.<sup>24</sup>

Sin embargo, las razones que ofrece el anarquismo tradicional para la descentralización no siempre convergen con la filosofía política táctica. Aunque muchos anarquistas han entendido que existe una simetría entre la lucha y la opresión, que la razón por la que la lucha debe llevarse a cabo en muchos puntos es que el poder se ejerce en muchos puntos, existe una tensión en competencia en el pensamiento anarquista que ve la descentralización como una alternativa a la actual estructura social de centralización. Para esta cepa, la necesidad de múltiples luchas en varios niveles se deriva de rechazar lo que de hecho es una concentración estratégica de poder. Esto, a su vez, a menudo ha llevado a intentos, como los ataques terroristas contra jefes de estado, para eliminar el poder en una fuente percibida. Además, casi todos los anarquistas se basan en un concepto unitario de la esencia humana: la esencia humana es buena; por lo tanto, no hay necesidad de ejercer el poder. El concepto de esencia humana ha sido criticado por los postestructuralistas como otra faceta del pensamiento estratégico, que conduce a su propia práctica de opresión. Estos problemas, y la relación entre el anarquismo y el postestructuralismo, serán tratados en detalle en los capítulos 3 a 5.

La pregunta debe surgir, sin embargo, después de la delimitación de estos tres tipos de filosofía política: ¿Por qué

---

24 Peter Kropotkin, “Comunismo anarquista” (1887), en Panfletos revolucionarios de Kropotkin, ed. Roger Baldwin (Nueva York: Dover, 1970), pág. 51.

volverse hacia lo táctico? Si no estamos satisfechos con las articulaciones específicas de otras filosofías, esto no implica que debamos rechazar por completo el tipo de perspectiva filosófica y política de la que emergen. Después de todo, no es un argumento contra la democracia que Rousseau tuviera una noción defectuosa del contrato social. Gran parte del argumento a favor de la filosofía táctica se presentará a lo largo del presente ensayo; sin embargo, se debe ofrecer una pista de su atractivo desde el principio. En una entrevista con *Partisan Review*, Michel Foucault dijo:

“los mecanismos de poder en la Unión Soviética –sistemas de control, de vigilancia, de castigo– son versiones de los utilizados en menor escala y con menos consistencia por la burguesía en su lucha por consolidar su poder... A muchos socialistas, reales o soñados, se les puede decir: entre el análisis del poder en el Estado burgués y la idea de su naturaleza desapareciendo, falta un término: el análisis, la crítica, la destrucción y el derrocamiento del propio mecanismo de poder.”<sup>25</sup>

Si los experimentos del siglo XX con el socialismo nos han enseñado algo, es que los cambios de poder en la cima no traen transformación social. Se puede argumentar que esto se debe a que el poder permanece concentrado en la cima y nunca se distribuye entre los afectados por él; tal es una afirmación del pensamiento anarquista. Si es así, uno solo necesita comenzar a tomar el poder desde abajo.

---

25 Foucault, “La política del crimen soviético” (1976), trad. Mollie Horwitz. reimpreso en Foucault Live, ed. Sylvère Lotringer (Nueva York: Semiotext(e)), 1989), pág. 130.

Pero este argumento se basa en un supuesto sobre el cual los análisis específicos de los postestructuralistas han puesto la duda: que el poder se ejerce sobre la base, pero no en la base. Si el ejercicio del poder no consiste únicamente en la supresión de pretensiones legítimas, sino que entra en juego en la constitución misma de esas pretensiones, entonces ya no tiene sentido concebir la base como un terreno puro y fértil dentro del cual plantar las semillas de la una nueva sociedad. Más concretamente, si el poder se ejerce no solo desde arriba hacia abajo como una fuerza coercitiva, entonces la imagen misma de arriba y abajo se vuelve sospechosa. De hecho, la imagen de arriba y abajo, como la de los círculos concéntricos, si el análisis postestructuralista de la psicología y el psicoanálisis, la sexualidad, el lenguaje, etc., son correctos, produce metáforas engañosas de una forma estratégica de pensamiento político que pierde su objeto: o, mejor, objetos. Subyacente tanto al pensamiento estratégico como al táctico, al menos en la mayoría de los ejemplos tratados hasta ahora, se encuentra una orientación política que generalmente ha sido etiquetada como “radical”, “izquierdista” o “progresista”. Esta orientación posee una profunda desconfianza hacia los arreglos políticos actuales y un conjunto (a veces bastante vago) de compromisos éticos. Uno podría preguntarse por qué es sólo esta orientación la que ha sido y será discutida aquí. Esta limitación da la apariencia de una suposición de que la cuestión de la justicia ya ha sido respondida, y que todo lo que queda es ver la mejor manera de hacer que el mundo se ajuste a esa respuesta. Ya se ha dado una primera respuesta a este interrogante: cualquier abordaje de la cuestión de la justicia supone ciertos compromisos éticos, aunque no sean tan plenos como los de la orientación política que contextualiza este ensayo. Sin embargo, una respuesta más

sustancial sería tratar de mostrar que los compromisos éticos implícitos en esta orientación son plausibles en sí mismos. Aunque un tratamiento exhaustivo de tales compromisos está más allá del alcance de este ensayo, en el último capítulo trataré de defender la plausibilidad ética de los análisis políticos y la filosofía de los postestructuralistas. Tal defensa no sólo implicará exponer ciertas posiciones éticas que una vez vistas, pueden resultar bastante incontrovertibles. De mayor importancia –y de mayor actualidad, porque los postestructuralistas siempre han evitado la discusión abierta sobre la ética– es una imagen de lo que es la ética, una imagen metaética, que hará comprensibles muchas de las intervenciones teóricas específicas y las reticencias del discurso postestructuralista. Esa imagen muestra la vida ética no como una cuestión de fundamentos sobre los cuales se construyen los análisis políticos (nuevamente, hay un rechazo del enfoque de arriba hacia abajo), sino como una práctica, lo que Wittgenstein podría haber llamado una "forma de vida", que interactúa con los escritos políticos postestructuralistas y los apoya.

Para comprender el contexto en el que ha surgido la necesidad de un enfoque alternativo de la filosofía política, es necesario rastrear el destino de la filosofía política del marxismo tal como se ha desarrollado a lo largo del siglo XX. Este rastreo ofrecerá una mirada más específica sobre los espacios de teorización que se abrieron y sobre los que se pasaron por alto, y nos preparará así para una discusión sobre la alternativa anarquista al pensamiento político estratégico. Porque es el marxismo el que ha dominado el pensamiento estratégico durante los últimos cien años; y de su desaparición pueden extraerse las primeras lecciones para el pensamiento político futuro.

## I. EL FRACASO DEL MARXISMO

¿Qué salió mal? Parece que no hay otra pregunta que hacer a los marxistas. Ciento veinticinco años después del Capital, setenta y cinco años después de la Revolución Rusa, difícilmente nos hemos acercado más a una sociedad de iguales bajo el “socialismo realmente existente” que bajo el capitalismo; materialmente, no estamos más avanzados.

Hay muchas maneras de preguntarse por qué fracasó el proyecto marxista y por qué no muestra signos de superar ese fracaso. La forma en que preguntaremos está de acuerdo con la filosofía política. ¿Por qué subsiste una discordancia entre el análisis marxista de lo que es y lo que debería ser? ¿Por qué la tensión entre lo contextual y lo ético, que se suponía superada en el devenir de la historia, se erige como una refutación descarnada del proyecto marxista? ¿Por qué, como diría Adorno, todavía tiene que haber filosofía?

Para abordar esta cuestión, debemos seguir varios hilos principales del marxismo occidental: el leninismo, la teoría crítica, el marxismo estructuralista, el movimiento autónomo

italiano y los ensayos de Cornelius Castoriadis. Estos hilos, por supuesto, no cubren toda la tela del marxismo.

Sin embargo, el punto aquí no es comprometerse en un resumen histórico del marxismo tanto como en una comprensión de por qué se desarrolló de la manera en que lo hizo. Lo que la discusión de este capítulo intenta mostrar es que el marxismo, al lidiar con sucesivas decepciones, siguió reformulándose a sí mismo en formas que se acercaban cada vez más a la perspectiva adoptada por el anarquismo, pero nunca coincidieron por completo con ella. Esta discusión puede verse como complementaria, aunque no coincidente, con la revisión histórica del marxismo construida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*<sup>26</sup>. Allí Laclau y Mouffe trazan la creciente prominencia del tema gramsciano de la hegemonía, que definen como una situación de antagonismo y una inestabilidad de los contornos y fronteras de ese antagonismo<sup>27</sup> – y lo muestran como una reacción al fracaso de los análisis reduccionistas de la lucha social. Aunque las lecciones que sacaremos de esta historia (lecciones que afectan a los momentos que hemos elegido como ejemplares) divergen en algunos puntos de las de Laclau y Mouffe, indudablemente hay acuerdo entre nosotros en cuanto a la tendencia general del marxismo del siglo XX.

En esta discusión, nos alejaremos del significado de los propios escritos de Marx.

---

26 Traducción al inglés de Winston Moore y Paul Cammack (Londres: Verso, 1985).

27 Vers. esp. pags. 136.

Las cuestiones sobre el estatus y la importancia de los escritos de Marx son tan notorias como importantes.

Si Marx era un determinista histórico, qué entendía por ciencia, si era un formalista o un estratega, qué relaciones vio entre la base y la superestructura; de las respuestas a estas preguntas entrelazadas depende la viabilidad de su trabajo para la intervención política contemporánea. Pero estas cuestiones, y esta viabilidad, deben dejar de ser tratadas aquí. Se han debatido voluminosamente en otros lugares. Nuestra pregunta, más bien, nos lleva en la dirección no de los escritos de Marx, sino en la de su legado en la filosofía política. Es el marxismo, más que Marx, lo que debemos abordar.<sup>28</sup>

Si no está claro si Marx fue un formalista o un estratega, no puede haber duda de que Lenin fue un estratega. Incluso su comentario en “El Estado y la revolución” de que Marx “estudió el nacimiento de la nueva sociedad a partir de la vieja, las formas de transición de la última a la primera como un proceso histórico natural”, se hizo en el contexto del aprendizaje de Marx de la Comuna de París, las posibilidades y peligros para el socialismo inherentes al contexto histórico<sup>29</sup>. Para Lenin, todo trabajo político ocurría en la disparidad entre lo que es y lo que debería

---

28 Es muy posible que el marxismo muera sin haber respondido nunca a la pregunta de si hay una ruta desde los escritos de Marx hacia una sociedad justa. Con la desaparición del “socialismo realmente existente”, es probable que Marx sea arrojado al basurero hegeliano de la historia sin una audiencia completa. Sin embargo, rara vez se da una audiencia completa en la historia; El destino de Marx estará menos determinado por lo que dijo, y por lo que quiso decir con lo que dijo, que por lo que otros dijeron que él dijo. Por eso su legado es de mayor importancia para nuestros propósitos que la exégesis de sus escritos.

29 Lenin, “The State and Revolution” (1917), en Essential Works of Lenin (Nueva York: Dover, 1966), p. 306.

ser, con el resultado siempre en duda. Por eso la lucha teórica fue tan importante: “Sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario”<sup>30</sup>. La historia no da sus resultados como algo natural; debe apropiarse si se quiere ganar, y debe entenderse si se quiere apropiar.

Las lecciones de “¿Qué hacer?” proporcionan la clave para entender el pensamiento de Lenin como una estrategia. El propósito de este ensayo, escrito en 1905, es proporcionar el curso correcto para los marxistas rusos en un momento de duda teórica. Su contexto es la lucha entre el socialismo evolutivo, cuyo principal exponente fue el socialdemócrata alemán Edward Bernstein, y el socialismo revolucionario de Lenin. El principio fundamental del primero es que la sociedad está progresando naturalmente hacia una coyuntura de fuerzas históricas que requiere de los socialistas solo un esfuerzo por una mayor democratización social<sup>31</sup>. El socialismo debía ser el heredero, no el antagonista, de la sociedad burguesa. Este principio, negando la predicción de Marx de una creciente miseria del proletariado y, por lo tanto, de una creciente polarización y la necesidad de la revolución, se prestó a formas parlamentarias de lucha y especialmente a la aprobación del reformismo de las demandas sindicales. Así, el socialismo evolutivo, si no es formalista en su confianza en lo que es, se apoya fuertemente en el polo-isla en su filosofía política.

Las objeciones de Lenin al socialismo evolutivo fueron tanto a su reformismo como al análisis detrás de ese reformismo. La

---

30 Lenin, “¿Qué hacer?” (1905), en Obras Esenciales de Lenin, p. 69.

31 Véase Edward Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, trad. Edith Harvey (Nueva York: Schocken Books, 1961).

limitación de la lucha de los trabajadores a las demandas sindicales, "economicismo" en términos de Lenin, le hace el juego a la burguesía al negarse a abordar el problema fundamental que enfrentan los trabajadores: la propiedad privada de los medios de producción. Así, el sindicalismo, al final, es cómplice del capitalismo más que del socialismo. En este análisis, no hay alternativas además del comunismo revolucionario y la capitulación al capitalismo: "[L]a única opción es: ideología burguesa o socialista. No hay término medio (porque la humanidad no ha creado una 'tercera' ideología y, además, en una sociedad desgarrada por los antagonismos de clase nunca puede haber una ideología que no sea de clase o que esté por encima de la clase)"<sup>32</sup>.

En sus objeciones al socialismo evolutivo, Lenin establece la agenda para el marxismo del siglo XX. Es ser una intervención política estratégica: es decir, una intervención con un solo objetivo, donde la desviación de ese objetivo es o una regresión o una traición. Del hecho de que solo hay una opción progresista –"no hay término medio"–, Lenin deriva las tres verdades que definen la política marxista: solo puede haber una lucha, solo puede haber una teoría, solo puede haber un liderazgo. El requisito de una lucha es el legado del análisis de Marx: si el núcleo de la opresión radica en la explotación de los trabajadores, entonces esa explotación debe terminar para que termine la opresión. Para Marx, independientemente de lo que se pueda decir sobre la interacción subestructura-superestructura, hay algo fundamental en las relaciones económicas. Por eso la lucha de clases es

---

32 Lenin, "¿Qué hacer?" pag. 82.

determinante para la estructura de la sociedad actual. No es sólo una lucha entre otras.<sup>33</sup>

El argumento de Lenin a favor de una teoría es un reflejo directo de la primacía de la lucha de clases. Su razonamiento es que, dada esta lucha, toda propuesta teórica debe ser vista bivalentemente: o ayuda a que la lucha de clases avance hacia la revolución o ayuda a la burguesía a anticiparse a la posibilidad de la revolución y así mantener su dominación. El socialismo evolutivo, al disminuir la claridad de la polarización entre las dos clases, de sus intereses fundamentalmente irreconciliables, cae del lado de la ideología burguesa. Para Lenin, no son las propuestas burguesas del socialismo evolutivo las que hacen que sea contraproducente para la lucha revolucionaria. El problema es al revés. La razón por la que termina haciendo propuestas burguesas es que, al entorpecer el análisis de clase, se encuentra en el campo de la burguesía. Sus propuestas derivan de su posición estratégica; no lo definen.<sup>34</sup>

La tercera verdad de Lenin se deriva inevitablemente de las dos primeras. Si hay una lucha definida por una teoría, entonces solo puede haber un liderazgo. Ese liderazgo debe estar compuesto por un grupo de personas que entiendan la teoría y

---

33 El análisis de una lucha significa que los trabajadores deben ser completamente victoriosos en la destrucción del capitalismo; todos los focos de resistencia deben ser eliminados. Como dice Lenin más adelante en “El Estado y la revolución”, “Aquellos que sólo reconocen la lucha de clases no son todavía marxistas... Un marxista es aquel que extiende la aceptación de la lucha de clases a la aceptación de la dictadura del proletariado” (p. 294).

34 Por ejemplo: “toda sumisión a la espontaneidad del movimiento de masas y toda degradación de la política socialdemócrata a la política sindical significa precisamente preparar el terreno para convertir el movimiento obrero en un instrumento de la democracia burguesa” (“¿Qué hacer?” pág. 125).

cómo aplicarla: “el papel de la vanguardia solo puede cumplirlo un partido que se guíe por una teoría avanzada”<sup>35</sup>. La necesidad de tal liderazgo, una vanguardia, está implícito en los imperativos ideológicos de la lucha. La necesidad de la revolución no es transparente para los trabajadores. Tienen intereses inmediatos, a los que se dirige la lucha sindical. Estos intereses, que se refieren a las condiciones de vida y de trabajo, pueden ser satisfechos parcialmente y a corto plazo mediante concesiones de gestión. Sin embargo, en última instancia, no pueden realizarse fuera del contexto de la propiedad pública de los medios de producción. Cualquier análisis que lleve a creer lo contrario es un flaco favor a los trabajadores, aunque no se den cuenta. Y aquí está el quid de la teoría leninista de la vanguardia. Hay que enseñar a los trabajadores sus verdaderos intereses, porque “la historia de todos los países muestra que la clase obrera, por su propio esfuerzo, es capaz exclusivamente de desarrollar sólo la conciencia sindical.”<sup>36</sup>

Es crucial entender lo que Lenin está argumentando aquí. No pretende que todo lo que quieren los trabajadores esté equivocado. Tal pretensión negaría la validez de toda la experiencia proletaria. Si se negara eso, uno se pregunta cuál sería el motivo de la revolución: no habría infelicidad, o al menos ninguna infelicidad legítima, que superar. Más bien, lo que Lenin está argumentando es que, sobre la base de su experiencia, los trabajadores desarrollan deseos legítimos que, al final, no pueden realizarse por las vías que creen que los realizarán. Para descubrir la ruta adecuada, necesitan un grupo de vanguardia

---

35 Ibíd., pág. 70.

36 Ibíd., pág. 74.

que los eduque sobre la verdadera lucha y su teoría. Como dicen Laclau y Mouffe:

[E]l privilegio ontológico otorgado a la clase obrera por el marxismo fue transferido de la base social a la dirección política del movimiento de masas. En la concepción leninista, la clase obrera y su vanguardia no transforman su identidad de clase fusionándola con las múltiples demandas democráticas que políticamente recomponen las prácticas hegemónicas; en cambio, consideran estas demandas como etapas, como pasos necesarios pero transitorios en la búsqueda de sus propios objetivos de clase. En tales condiciones, las relaciones entre "vanguardia" y "masas" no pueden sino tener un carácter predominantemente externo y manipulador.<sup>37</sup>

Por lo tanto, debemos distinguir entre deseos e intereses. En lo primero no se puede confundir al proletariado. Con esto último pueden, y a menudo lo hacen, confundirse. Su experiencia de infelicidad está enteramente justificada; pero su significado y su solución deben venir de fuera de esa experiencia.

La línea divisoria entre deseos legítimos e intereses ilusorios es difusa. De él, sin embargo, pende toda la historia del marxismo occidental. ¿Es el deseo de recibir un salario decente y que lo dejen en paz una necesidad legítima o una combinación

---

37 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, p. 56. Los autores continúan señalando la conexión entre esta concepción de la lucha y la introducción de términos militares (en oposición a los estructurales de Marx) en el pensamiento leninista (p. 57).

de necesidad legítima y un interés ilusorio? Si el empobrecimiento creciente no ocurre bajo el capitalismo, y los trabajadores permanecen contentos con su nivel de vida o no lo suficientemente descontentos como para participar en la desagradable actividad de la política, ¿es esto un deseo legítimo o un interés ilusorio? Parece que la línea divisoria entre los dos puede mantenerse claramente solo en aquellos casos en los que los trabajadores son innegablemente miserables y buscan soluciones en formas que son obviamente inadecuadas. De lo contrario, se requiere otro análisis que indique por qué ciertos deseos son legítimos y otros son producto de un análisis inadecuado.

Sin ese análisis, uno corre el peligro de limitarse a legislar necesidades legítimas. Tal legislación puede ser engañosa en teoría; en la práctica, ha resultado desastroso.

La legislación de la línea divisoria entre necesidades legítimas e intereses ilusorios es la historia de la Unión Soviética. Fue prevista por Rosa Luxemburg cuando acusó a Lenin de confundir dos tipos de disciplina: la disciplina espontánea de la lucha de masas y la disciplina autoritaria que buscaba Lenin, y que ella veía como un producto del pensamiento burgués<sup>38</sup>. Para Luxemburg, la imposición de la disciplina hacia la meta del socialismo a expensas de seguir las necesidades y actividades espontáneas de la clase obrera, lejos de proporcionar la liberación de los trabajadores, repetiría la sociedad burguesa en sus rasgos cruciales. Hay que confiar lo más posible en la espontaneidad obrera para llegar a las debidas conclusiones a

---

38 Luxemburgo, “¿Leninismo o marxismo?” en *La revolución rusa y el leninismo o el marxismo?* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961).

través de su propio movimiento dialéctico: “Históricamente, los errores cometidos por un movimiento verdaderamente revolucionario son infinitamente más fructíferos que la infalibilidad del Comité Central más astuto.”<sup>39</sup>

Históricamente, la espontaneidad de los trabajadores no estuvo a la altura de la fe que Luxemburg depositó en ella, en parte, quizás, porque asumió erróneamente una creciente polarización de clases. Laclau y Mouffe atribuyen el problema a una tensión entre su inversión en el espontaneísmo y su asunción de una identidad de clase trabajadora que precede a toda actividad práctica<sup>40</sup>. En cualquier caso, los acontecimientos han confirmado a Luxemburg con respecto al problema de la disciplina. (Su crítica aquí tiene un estrecho paralelismo con las observaciones de Foucault citadas en el capítulo anterior). El problema de permitir que el interés de los trabajadores sea definido fuera de la experiencia de los trabajadores por una vanguardia que finalmente se convierte en una clase dominante es el legado del leninismo en la Unión Soviética. Sin embargo, su suposición fundamental –que existe una distinción entre los deseos e intereses de la clase trabajadora– no se limita al marxismo soviético.

Lo que han compartido los marxistas soviéticos y los marxistas occidentales es la idea de que la clase obrera es, en esencia, revolucionaria. El problema para ambos ha sido cómo lidiar con el hecho de que su apariencia parece estar en conflicto con su esencia. Para los soviéticos, ese problema se abordó “desde

---

39 Ibíd., pág. 108.

40 Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, págs. 11–12.

arriba”, mediante la legislación y la vigilancia. Para los marxistas occidentales, que no se han encontrado en posiciones de poder, se ha tratado “desde abajo”. La pregunta crucial para ellos no tiene que ver con cómo definir a los trabajadores como revolucionarios, sino con por qué no se han definido a sí mismos como tales. Los análisis más mordaces de esta contradicción entre esencia y apariencia, que impide la realización de una unidad entre lo que es y lo que debería ser, han sido ofrecidos por los Teóricos Críticos, especialmente Theodor Adorno y Max Horkheimer.

Las discusiones sobre lo que ha impedido que ocurra la revolución anticipada fueron poco auguradas por los teóricos críticos. El análisis de Gramsci sobre la hegemonía<sup>41</sup> y los escritos de Lukács sobre la cosificación y la mercantilización<sup>42</sup> son teorías de la dominación burguesa y caminos hacia la liberación obrera. El trabajo de Lukács resultó especialmente valioso para los teóricos críticos<sup>43</sup>. En su célebre ensayo, Lukács argumentó que lo que caracteriza al capitalismo actual es que todo, incluido el trabajador, aparece en la forma de una mercancía: un objeto aislado e intercambiable sin relación con el resto, no

---

41 Véase Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trad. y ed. Quintin Hoare y Geoffrey Smith (Nueva York: International Publishers, 1971). especialmente págs. 242–64. Nowell.

42 Ver especialmente Georg Lukács, “Reification and the Consciousness of the Proletariat” (1922), en *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone (Cambridge: MIT Press, 1971).

43 Martin Jay, en su historia de la teoría crítica, *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown & Co., 1971), escribió que “*History and Class Consciousness*, independientemente de lo que su autor haya pensado más tarde, fue un trabajo seminal para ellos [los teóricos críticos], como [Walter] Benjamin, por su parte, iba a admitir” (p. 174).

constituyendo ninguna fuente en el mundo social: “La atomización del individuo es, entonces, sólo el reflejo en la conciencia del hecho de que las 'leyes naturales' de la producción capitalista se han extendido para cubrir todas las manifestaciones de la vida en sociedad”<sup>44</sup>. En este mundo “reificado”, la verdad de las cosas parece captarse a través de las matemáticas más que a través de la comprensión del lugar de esas cosas en el todo social. Se vuelve predominante el cálculo racional en lugar de la totalización dialéctica (ver las relaciones sociales entretejidas detrás de la manifestación de las cosas). No se trata, sin embargo, de que todo sea de hecho cosificado. Más bien, es sólo que las cosas aparecen así debido a la forma capitalista de mirarlas. Es el proletariado el que, debido a su experiencia de pasar por esta cuantificación, está particularmente bien preparado para tomar conciencia de la reificación. El proletariado constituye la fuerza histórica que reconocerá la ideología de la cosificación por lo que es –“una pretensión”<sup>45</sup>– y que, a través de la revolución, restablecerá la totalidad: un mundo donde las cosas tienen su lugar en un todo unificado en lugar de aparecer en la disparidad de la forma de la mercancía.

La esencia se unirá con la apariencia, y con eso lo que debería ser se convertirá en lo que es.

Si tal unificación podría ocurrir se volvió cada vez más, un problema dentro del pensamiento de los Teóricos Críticos<sup>46</sup>; sin

---

44 Lukács, “La reificación y la conciencia del proletariado”, págs. 91–92.

45 Ibid., pág. 101.

46 La última gran obra de Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. EB Ashton (Nueva York: Seabury Press, 1973), negó rotundamente la posibilidad: “Habiendo

embargo, la idea de que la cultura capitalista había cosificado –de hecho, matematizado– todo se convirtió en una pieza central de su pensamiento. En *Dialéctica de la Ilustración*,<sup>47</sup> Horkheimer y Adorno rastrean el surgimiento del pensamiento matemático de la Ilustración como un retorno al tipo de pensamiento mítico que se suponía que la Ilustración iba a reemplazar.

Este nuevo mito se apodera de toda la sociedad contemporánea en nombre de la racionalidad (razón = cálculo) y se justifica proclamando irracional todo lo que está fuera de ella. Así, “El espíritu de la Ilustración reemplazó el fuego y el potro por el estigma que atribuía a toda irracionalidad, porque conducía a la corrupción”<sup>48</sup>. Nace una nueva totalización, a la que todos deben conformarse. El precio de esta nueva totalización es la alienación: “Los hombres pagan el aumento de su poder con la alienación de aquello sobre lo que ejercen su poder”<sup>49</sup>. Esa alienación incluye, por supuesto, la alienación de sí mismos.

¿Cómo se mantiene esta nueva totalización? ¿Cómo es posible que las personas se dejen alienar tan profundamente? Para Horkheimer y Adorno, la respuesta está en “la industria cultural”. La cultura burguesa se ha generalizado; su proyecto de subordinar a todos a los dictados del capitalismo llega a todos en forma de películas, televisión, periódicos, etc. Así, el mito de

---

roto el compromiso de ser uno con la realidad o en el punto de realización, la filosofía se ve obligada a criticarse a sí misma sin piedad” (p. 3).

47 Nueva York: Seabury Press, 1972.

48 Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 31 Ibíd., pág. 9.

49 Ibíd., pág. 9.

la Ilustración se transmite sin cesar a todos los que tienen el más remoto contacto con la sociedad contemporánea. Toda resistencia es sofocada de manera efectiva: no por ser suprimida, sino por ser un espectáculo más en el desfile de la cultura. La resistencia que no puede apropiarse simplemente se deja fuera del sistema, un testimonio de su propio absurdo. El fin último de la industria cultural es proporcionar placer, pero un placer que “no es, como se afirma, huir de una realidad miserable, sino del último pensamiento de resistencia que queda”<sup>50</sup>. El panorama es sombrío. Con ello, el pensamiento marxista parece estar en un espacio muy diferente al de los cálculos estratégicos del leninismo.

Sin embargo, desde Lenin hasta Horkheimer y Adorno, los fundamentos del pensamiento siguen siendo los mismos. Para ambos existe un único enemigo: el capitalismo. Mientras que Lenin vio el capitalismo principalmente en términos económicos, el giro hacia el “capitalismo cultural” por parte de los teóricos críticos no cambia el análisis del capitalismo; simplemente lo esparce por todo el espacio social. En ese sentido, la Teoría Crítica radicaliza el pensamiento de Lenin.

Más que ver la esfera económica como determinante de las relaciones sociales, la Teoría Crítica ve la esfera económica como el modelo de las relaciones sociales. Para la Teoría Crítica, no se debe hacer distinción entre lo relevante y lo irrelevante; todo es relevante, porque todo es parte del mismo sistema. Mientras que para el Lenin de “¿Qué hacer?” el peligro del enemigo que promovía el pensamiento burgués era local e identifiable, para

los Teóricos Críticos es omnipresente y sin perpetradores reconocibles.

La radicalización del análisis leninista, sin embargo, cambió el pronóstico de una posible acción política. En efecto, la intervención positiva se hizo imposible: toda resistencia era susceptible de recuperación dentro de los parámetros del capitalismo o de marginación. Los Teóricos Críticos, en diversos grados, vieron el proyecto capitalista como victorioso; no hay afuera para el capitalismo, o al menos un afuera no efectivo. (Este profundo pesimismo no fue compartido por todos los teóricos críticos. Herbert Marcuse, por ejemplo, no estaba tan desesperado; pero sí compartió la opinión, que articuló en el hombre unidimensional<sup>51</sup>, de que el sistema contemporáneo de socialización alienada es omnipresente).

Para la mayoría de los teóricos críticos, el único espacio que quedaba abierto para la resistencia era el del arte, que era menos una amenaza para el sistema que un acto aislado de rechazo. El arte constituye el polo ético de un pensamiento estratégico que construye su filosofía frente a una demoníaca totalización capitalista.

Este callejón sin salida no fue accidental. El proyecto de la Teoría Crítica consistía en analizar un fracaso: a saber, el fracaso de la clase obrera en abrazar la perspectiva marxista. Sin embargo, los únicos recursos que se permitieron los Teóricos Críticos fueron los disponibles a través de la filosofía política estratégica del marxismo: una lucha, una teoría, una vanguardia. Incluso sin la asunción de la vanguardia (aunque como

intelectuales que se consideraban bien situados para examinar todo el fracaso del marxismo, los teóricos críticos parecen ocupar una posición análoga a la vanguardia), el destino de su análisis sería desesperado. No se dejaron recursos con los que reconstituir la posibilidad de resistencia. La única lucha no estaba a la vista porque la única clase capaz de ella había sido cooptada. No se había superado la polarización de clases; en cambio, se había vuelto tan profundamente mistificada que era imposible liberarla como una intuición capaz de motivación revolucionaria. Finalmente, se había escapado la posibilidad misma de un pensamiento revolucionario, porque la racionalidad matemática había llegado a abarcar toda la razón. Fue este último punto el que Habermas vio tan claramente:

Por un lado, esta reflexión [Dialéctica de la Ilustración] sugiere un concepto de verdad que puede ser interpretado a través de la idea rectora de una reconciliación universal... Por otro lado, Horkheimer y Adorno solo pueden sugerir este concepto de verdad; pues si quisieran explicar aquellas determinaciones que, a su juicio, no pueden ser inherentes a las razones instrumentales, tendrían que apoyarse en una razón anterior a la razón.<sup>52</sup>

Sin embargo, en lugar de preguntarse si este dilema ponía en duda el modelo estratégico que es la base del marxismo, Habermas optó por alterar el material con el que se levantó la estructura. Para él, “el programa de la teoría crítica temprana fracasó no por esta o aquella circunstancia contingente, sino por

---

52 Jürgen Habermas, *La teoría de la acción comunicativa. vol. 1: La razón y la racionalización de la sociedad*, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), pág. 382.

el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia”<sup>53</sup>. Lo que se requería no era abandonar el modelo estratégico, sino reformularlo en términos lingüísticos más que subjetivos.

Los sujetos políticos siempre son susceptibles de cooptación. El hecho de la cooptación, incluso la cooptación universal, no implica, sin embargo, que todos los recursos de resistencia estén bloqueados. Lo que hay que investigar no son los sujetos ni la constitución empírica de su experiencia, sino la estructura de la actividad humana. Es sólo en ese nivel que uno puede decir si y dónde se descubrirán los instrumentos de resistencia. Manteniéndose dentro de la tradición filosófica (así como la tradición de la Teoría Crítica), Habermas eligió la razón como la actividad humana cuya estructura requería investigación. ¿Era posible, preguntó, encontrar dentro de la estructura de la razón un medio de resistencia a la cooptación?

Tal medio tendría que incluir dos aspectos cruciales. Primero, debe escapar a la cooptación de la razón burguesa. En segundo lugar, debe ser capaz de fundamentarse racionalmente. si no pudiera cumplir el segundo papel, entonces estaría sujeto a la misma marginación que Horkheimer y Adorno ya habían analizado (y, de otro modo, habitado). En otras palabras, para la resistencia todavía tenía que haber una razón, una razón que pudiera dar cuenta de sí misma. No se requería por este motivo, sin embargo, que sea trascendental o ahistorical. No tenía que ser capaz de conectarse a tierra para todos los tiempos o presentar una crítica válida para todas las formas de sociedad. Más bien, tenía que ser relevante y autofundamentada sólo

dentro del contexto actual de la cultura capitalista avanzada.

La elección de Habermas por este motivo fue la estructura lingüística de la acción comunicativa. Lo que la acción comunicativa introduce en la práctica lingüística es la posibilidad de la comunicación libre de las distorsiones de la cultura burguesa y, por lo tanto, es capaz de proporcionar un recurso para la crítica de esa cultura que está dentro del contexto de la razón y no cooptada ya por el objeto de crítica. Como lo ve Habermas, el declive de la cultura tradicional y sus mitos provocó la posibilidad de un discurso libre de tabúes tradicionales: es decir, la posibilidad de consenso racional. La perspectiva de un consenso racional presupone una “situación ideal del habla” en el que se ha llegado a un consenso<sup>54</sup>. Este presupuesto no tiene que ser susceptible de realización para motivar la comunicación: simplemente tiene que servir como su meta ideal. Habermas sostiene que el discurso racional no comprende un solo tipo, sino cinco tipos diferentes, cada uno

---

54 Habermas da una explicación de este término tan mal entendido en *Legitimation and Crisis*, trad. Thomas Mc Carthy (Boston: Beacon Press. 1975), págs. 107–8. donde dice que la situación de habla ideal presupone cuatro componentes: 1) discusión sin restricciones de afirmaciones entre paréntesis (es decir, las afirmaciones en cuestión); 2) centrarse solo en las afirmaciones entre corchetes para fines de discusión; 3) ausencia de cualquier amenaza de fuerza o coerción; y 4) prescindiendo de todas las motivaciones excepto la búsqueda de la verdad (o, más ampliamente, de la validez propia del tipo de discurso). Se debería notar, y se discutirá más adelante, que Habermas no argumenta que en realidad se puede lograr una situación de habla ideal. Aunque no utiliza el término en La teoría de la acción comunicativa, se presupone en su análisis: por ejemplo, “La racionalidad inherente a [la práctica comunicativa] se ve en el hecho de que un acuerdo logrado comunicativamente debe basarse al final en razones” (1:17). Habermas debe suponer aquí que el presupuesto de la actividad comunicativa es una situación de habla ideal, sin la cual no tendría fundamento para referirse a su racionalidad.

con su propia estructura y conjunto de pretensiones de validez: discurso teórico, discurso práctico, crítica estética, crítica terapéutica y discurso explicativo<sup>55</sup>. La suposición dentro de cada tipo de discurso es que sus pretensiones de validez pueden redimirse, al menos hasta cierto punto (de lo contrario, ¿por qué comunicarse?); así, una situación de habla ideal es el objetivo de la actividad comunicativa inherente a cada uno.

Estos cinco tipos de discurso racional constituyen parte del “mundo de la vida” dentro del cual llevamos a cabo nuestra actividad diaria. Sin embargo, ese mundo de la vida no queda intacto ni afectado por las prácticas del capitalismo avanzado. El capitalismo intenta “colonizar” el mundo de la vida con sus propias estructuras de racionalidad calculadora, ánimo de lucro, individualismo y cosificación.

Esta colonización distorsiona los diversos discursos de la racionalidad, convirtiéndolos en discursos “estratégicos” en lugar de “comunicativos” y, por lo tanto, embotando su posibilidad de evaluación y crítica independientes (y posteriormente, a veces, por la intervención política basada en los resultados de esa crítica).

Así, el requisito inicial de una política liberadora es la reafirmación de la actividad comunicativa de varios sitios en el mundo de la vida. Esto es lo que Habermas sostiene que está pasando en las diversas luchas en torno al feminismo, el

---

55 Habermas, La teoría de la acción comunicativa. 1:23. Habermas ofrece una defensa más detallada de sus cinco categorías. gories, relacionándolos con la teoría angloamericana de actos de habla, en su conjunto de "Reflexiones intermedias" (1: 273–338).

ecologismo y otros movimientos de resistencia que hablan a voces distintas a las del capitalismo burgués.<sup>56</sup>

Al incorporar la crítica de la “colonización” capitalista dentro del marco más amplio de la razón y la actividad comunicativa, Habermas escapa al dilema que encontró en Horkheimer y Adorno. En esencia, Habermas trata de proporcionar una unidad del ser y el deber ser antes de la revolución, como presupuesto no solo de la revolución sino de todos los intentos de cooptar esa revolución, para evitar la trampa de la totalización demoníaca descrita por Horkheimer y Adorno.

La estrategia de Habermas, entonces, no sólo apunta a la unidad, sino que también la presupone. Además, debido a esa presuposición, Habermas evita cualquier debilidad que pueda acompañar a una explicación trascendental de la acción comunicativa al ofrecer su propio análisis como históricamente ligado a los parámetros lingüísticos de su cultura.

Sin embargo, son los presupuestos mismos de la posibilidad de tal filosofía los que crean problemas para Habermas. Superficialmente, su análisis parece abandonar el nivel estratégico en favor del nivel formal; está analizando una realidad contextual que proporciona los recursos para la resistencia, de forma análoga a la forma en que Althusser argumenta que las fuerzas históricas proporcionan la base para la transición al comunismo. Sin embargo, la afirmación de

---

56 El análisis del mundo de la vida y su colonización se trata en Habermas, *La teoría de la acción comunicativa, vol. 2: Mundo de la vida y sistema: una crítica de la razón funcionalista*, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1989), particularmente en las “Reflexiones intermedias” en las páginas 153–97

Habermas es solo que en nuestra situación histórica la racionalidad está constituida de tal manera que presupone la situación de habla ideal<sup>57</sup>. En ninguna parte Habermas argumenta que la situación de habla ideal se logre alguna vez, y aparentemente no siente la necesidad de hacerlo, sosteniendo que la situación de habla ideal sirve como motivador incluso cuando no se logra o es inalcanzable. De hecho, parece impedido de argumentar que alguna vez podría lograrse. Afirmar que lo ha sido en algún caso específico lo dejaría a uno abierto al desafío de cómo sabe que ese es el caso, y responder a ese desafío implica la presunción de que uno puede notar la diferencia entre el discurso ideal y el distorsionado, lo que llevaría a una regresión infinita. Pero entonces, si la situación ideal del habla nunca se logra, sino que sólo se presupone, ¿cómo puede el análisis de Habermas de la acción comunicativa permitir algo más que una posibilidad vacía de escapar de la totalización capitalista que, según Horkheimer y Adorno, se ha convertido en el destino de la sociedad contemporánea?

Parece que Habermas quiere que su noción de la situación discursiva ideal cumpla una doble función. Quiere que posea el poder de una realidad que proporcione un espacio desde el cual pueda surgir una crítica fundamentada. Pero, sabiendo que concebirlo como una realidad es incoherente, al menos espera que al proporcionar un análisis estratégico de su presuposición, pueda crear una apertura para algún tipo de desafío a la cultura capitalista avanzada. De hecho, el concepto falla en ambos aspectos. Dentro de la estructura de racionalidad que aclara Habermas, la noción de la situación de habla ideal debe ser una

meta alcanzable si se quiere que sea estratégicamente eficaz. Sin embargo, no se puede pensar coherentemente que sea alcanzable, por lo que la estrategia falla.

El dilema de Habermas es inseparable de su fundamento estratégico. Al igual que los teóricos críticos, teoriza bajo la sombra de una cultura capitalista omnipresente. Lo que busca es un refugio que le permita a él y a otros construir una resistencia efectiva. A diferencia de los teóricos críticos, y a diferencia de Lenin, Habermas se aleja decididamente de la idea de vanguardia. El espacio que intenta abrir para la crítica está disponible para todos, y los grupos que cita hablando desde ese espacio no son grupos de vanguardia. Ni siquiera está del todo claro que Habermas esté comprometido con una lucha que constituya el objetivo fundamental de la resistencia. Sin embargo, al ver al capitalismo como la única fuente del problema, el pensamiento de Habermas permanece dentro de la constelación del pensamiento marxista tradicional.

Para Habermas, el espacio social está configurado no por conjuntos de prácticas que se entrecruzan, cada una con sus propias relaciones de poder que a veces se fusionan con otras en ciertos puntos. En cambio, el capitalismo cubre todo el espacio social; es unitario en su colonización del mundo de la vida. Por lo tanto, todo acto de resistencia es una flecha dirigida al mismo blanco. El objetivo final sólo puede ser el de la destrucción –o, al menos, el debilitamiento significativo– de este objetivo. Lo que tienen de valioso las varias recuperaciones en las actividades de grupos tácticamente orientados al feminismo o al ecologismo, no reside en los efectos locales específicos de sus intervenciones. Más bien, su valor está en aflojar el control

que el capitalismo tiene sobre nuestras vidas y especialmente sobre nuestro discurso.

Así, en el término del pensamiento de Habermas hay, si no una lucha, sí un final para todas las múltiples luchas, un fin sin el cual no tendrían significado. Este fin es singular y necesario, dado el enemigo con el que nos enfrentamos y el que motiva su análisis estratégico. Y ese análisis, aunque evita el totalitarismo del leninismo y la desesperación de Horkheimer y Adorno, cae presa de la perspectiva monista que lo motivó. Si el capitalismo no hubiera sido, para Habermas, el principio general de nuestro espacio social, no habría tenido necesidad de recurrir a una estructura quasi trascendental cuyos recursos, él no podría utilizar para la intervención política que buscaba.

El linaje estratégico del marxismo occidental no está, por supuesto, agotado por los teóricos críticos.

Otras dos tradiciones marxistas, el marxismo existencialista y el marxismo estructuralista, han ayudado a definir el espacio de la filosofía política marxista. El marxismo estructuralista, a través de su principal exponente, Louis Althusser, se vio a sí mismo en oposición directa al marxismo existencialista y al marxismo de este último énfasis en el Marx humanista temprano<sup>58</sup>. La obra filosófica culminante de Sartre Una crítica de Razón dialéctica<sup>59</sup> fue un intento de mostrar, frente a interpretaciones más

---

58 Véase, por ejemplo, el artículo de Althusser titulado “Los ‘manuscritos de 1844’ de Karl Marx”, en *For Marx*, trad. Ben Brewster (Londres: Verso, 1979), esp. pags. 155, y *Reading Capital*, trad. Ben Brewster (Londres: New Left Books, 1970), especialmente Cap. 5, “El marxismo no es un historicismo”.

59 Traducción al inglés Alan Sheridan-Smith (Londres: New Left Books, 1976).

deterministas de Marx, que se podía articular un marxismo que estuviera en consonancia con la idea de las personas como esencialmente seres libres. Aunque se ha hablado mucho de la disputa entre el existencialismo y el estructuralismo, ambos tipos de marxismo están de acuerdo en varios principios centrales: primero, que la historia no está predeterminada; segundo, que cualquier concepción de las personas como seres libres no implica que tengan control sobre la dirección que toman sus vidas; tercero, que la filosofía marxista es, por lo tanto, una cuestión de interpretar un complejo social con una subestructura económica que está sujeta a contingencias cruciales y eventos. Donde difieren es en sus respectivas apropiaciones del segundo precepto. Los existencialistas postulan las estructuras sociales como resultado de la actividad libre que se sedimenta y reacciona sobre sus actores: el “práctico-inerte” de Sartre. Los estructuralistas no tienen una concepción de las personas como seres libres; no niegan la libertad tanto como consideran que la idea de libertad es irrelevante para la filosofía política. Por lo tanto, se enfocan en prácticas y fuerzas sociales e ignoran las preocupaciones de la antropología. Dado que los dos comparten una base estratégica común, nuestro enfoque aquí estará en el marxismo estructuralista, el más recientemente influyente de los dos.

El pensamiento político de Althusser puede verse como un intento de luchar contra todas las interpretaciones mecanicistas de Marx. El marxismo, para Althusser, “rechaza el presupuesto teórico del Modelo hegeliano: el presupuesto de una unidad original simple”<sup>60</sup>. Lo que caracteriza al marxismo no es un

---

60 Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, en Para Marx, p. 198

conjunto de etapas históricas, cada una guiada por un solo principio, sino más bien una historia que aparece, al menos en su superficie, ser accidental y contingente. Esta es la motivación detrás del concepto de Althusser de “sobredeterminación”. Althusser define el concepto de sobredeterminación en términos en explícito contraste con la contradicción hegeliana para señalar la diferencia entre una perspectiva que ve la historia como el despliegue de un hilo único y una perspectiva para la cual “la 'contradicción' es inseparable de la estructura total del cuerpo social en el que se encuentra; inseparable de sus condiciones formales de existencia, e incluso de las instancias que gobierna”.<sup>61</sup>

La sustitución de sobredeterminación por contradicción de Althusser indica que las relaciones económicas de una sociedad dada no forman, en un sentido marxista tradicional, el núcleo del que surgen los aspectos superestructurales de la sociedad. En cambio, hay una profusión de circunstancias sociales que se “fusionan” en una unidad concreta<sup>62</sup>. Para que surja una situación revolucionaria, entonces, debe haber más en juego en una coyuntura histórica específica que la mera contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción: “Para que esta contradicción se vuelva 'activa' en el sentido más fuerte, para que se convierta en un principio de ruptura, debe haber una acumulación de 'circunstancias' y 'corrientes' para que cualquiera que sea su origen y sentido... se fusionen en una unidad de ruptura”.

---

61 Althusser, “Contradiction and Overdetermination”, in For Marx, p. 101.

62 Ibid., p. 100.

Uno puede preguntarse en este punto si, de hecho, queda algo de marxismo real en el análisis de Althusser. ¿Es la sustitución de la sobredeterminación por la contradicción una renuncia a la centralidad de lo económico y, con ello, un rechazo del núcleo mismo del pensamiento de Marx? La pregunta parece más urgente dado que Althusser afirma estar defendiendo el marxismo como una práctica científica, no como una práctica de accidentes. ¿Qué vamos a hacer con la “ruptura epistemológica” de Marx con el humanismo de sus primeros trabajos si no un enfoque más que menos estructurado de nuestra situación social?

El mismo Althusser proporciona la pista. “Marx nos ha dado al menos los 'dos extremos de la cadena', y nos ha dicho que averigüemos qué pasa entre ellos: por un lado, la determinación en última instancia por el modo (económico) de producción; por el otro, la autonomía relativa de las superestructuras y su efectividad específica”<sup>63</sup>. Lo que sucede entre ellas debe ser analizado dentro de un contexto histórico dado, como el producto de fuerzas específicas de ese contexto. Esto no significa que no haya unidad entre esas fuerzas. Althusser describe un contexto social dado como una “estructura en dominancia”, dominada pero no determinada por la contradicción económica<sup>64</sup>. Esto se debe a que, para que el orden económico se reproduzca, para que la explotación pueda continuar, debe ser reforzado por una superestructura que apacigua (y en ocasiones reprime por la fuerza) la disidencia: “es posible y necesario pensar lo que caracteriza lo esencial de la

---

63 Ibid, p. 99.

64 Althusser, “On the Materialist Dialectic,” p. 200–202.

existencia y la naturaleza de la superestructura sobre la base de la reproducción”<sup>65</sup>. Sin embargo, de acuerdo con la teoría de Lenin del “eslabón más débil”, es posible que el punto débil del sistema, el punto que necesita ser presionado para que el sistema colapse, esté en la superestructura y no en la infraestructura<sup>66</sup>. Eso es lo que le da a la historia su contingencia; y por eso Marx no puede decírnos qué ocurre entre la determinación económica en última instancia y la autonomía relativa de la superestructura.

La ciencia que Marx inauguró, entonces, fue la ciencia de las estructuras determinadas no por un único hilo de causalidad ni por ninguna confluencia de preocupaciones espirituales o éticas. En cambio, es la ciencia que entiende las estructuras como sobredeterminadas y dominadas a la vez: “[E]n la teoría marxista, decir que la contradicción es una fuerza motivadora es decir que implica una lucha real, confrontaciones reales, ubicadas precisamente dentro de la estructura del todo complejo”<sup>67</sup>. (Es en esta coyuntura donde las interpretaciones existencialistas y estructuralistas de Marx convergen más estrechamente. La diferencia entre ellas radica en el hecho de que los existencialistas ven el cambio como un producto de la dialéctica entre la libertad humana y sus prácticas sedimentadas, mientras que los estructuralistas la ven como un producto de las prácticas que intervienen en la estructura social). Según este entendimiento, la teoría misma se convierte

---

65 Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses” (1970), in Lenin and Philosophy trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), p. 136.

66 Véase Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”.

67 “Sobre la dialéctica materialista”, pág. 215.

en “una forma específica de práctica”, ya que involucrarse en la teoría es ingresar al contexto social en un punto dado, tal vez revolucionario.<sup>68</sup>

La apropiación de Marx por parte de Althusser es, muy conscientemente, leninista<sup>69</sup>. Contra las lecturas de Marx humanistas o reduccionistas, Althusser quería reafirmar el marxismo como diagnóstico coherente de la realidad política y una adecuada recomendación para la acción política. Al final, sin embargo, su marxismo tropezó con la misma realidad que llevó a la Teoría Crítica a su fin sobre la omnipresencia del capital: no había evidencia significativa de un deseo de comunismo en perspectiva. A diferencia de Lenin, Althusser no se encontró en una situación revolucionaria del tipo que buscaba. La única vez que se encontró en un contexto en el que los lazos sociales parecían desmoronarse –durante los sucesos de mayo de 1968 en París– se negó a condenar la complicidad del Partido Comunista con el gobierno de De Gaulle para sofocar el levantamiento, ya que éste estaba dirigido por trabajadores<sup>70</sup>. Uno puede preguntarse por el silencio de este teórico de la contingencia con respecto a la posición comunista conservadora frente a la rebelión estudiantil y, más tarde, obrera. Sin embargo, el compromiso de Althusser con el marxismo leninista no podía llevarlo por otro camino. Su intervención política,

---

68 Ibíd., pág. 167.

69 Véase, por ejemplo, su “Lenin and Philosophy”, en *Lenin and Philosophy*.

70 Para más información sobre las relaciones entre el Partido Comunista Francés y los acontecimientos de 1968, véase *El Partido Comunista Francés Versus the Students* de Richard Johnson. *Política revolucionaria en mayo–junio de 1968* (New Haven: Yale University Press, 1972), esp. el capítulo 5, que detalla las relaciones entre los intelectuales comunistas y el movimiento estudiantil.

incluso en una situación históricamente contingente, tenía que ser de cierto tipo: orientada hacia una dictadura del proletariado. Como la rebelión estudiantil no parecía ser de ese tipo, no pudo defenderla. Pero como, alternativamente, el proletariado no se convirtió en una fuerza revolucionaria, no le quedó adónde ir. Tal vez una continuación de la teoría revolucionaria, o tal vez un evento históricamente contingente, dibujaría las líneas de batalla más claramente y agudizaría la lucha. En la actualidad, sin embargo, ese no parece ser la dirección de la historia.

Sin embargo, hay un hilo en el pensamiento de Althusser que, si se sigue en una dirección diferente, conduce por un camino cuyo final es la subversión del pensamiento político estratégico<sup>71</sup>. Tal hilo emerge en la visión de Althusser de que la teoría es una práctica en un contexto histórico contingente. Si esto es, entonces la teoría no es sólo una cuestión de “hacerlo bien”. Decir la verdad no es el único objeto del discurso. También se trata de proporcionar una herramienta para aquellos que la necesitan. Aunque esta visión es compartida por los marxistas en general, en los escritos de Althusser asume una posición predominante. Esto es porque su pensamiento está muy preocupado por el lugar de la teoría en la lucha revolucionaria. Extraída de su función de ser la única ciencia verdadera, este punto de vista conduce al reconocimiento de

---

71 Laclau y Mouffe también ven un alejamiento de lo que yo llamo “pensamiento estratégico” en Althusser, ubicándolo en su introducción del concepto de “sobredeterminación”. Son menos comprensivos con la teoría althusseriana en general, sin embargo, interpretan el discurso de Althusser sobre la determinación económica en última instancia como precisamente una determinación más que, es una dominación como yo he interpretado. (Véase Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, págs. 97–105, especialmente 99 y 104).

que puede haber muchas verdades sobre el espacio social, de las cuales algunas son más importantes para ciertas luchas que otras. La idea de que la teoría debe practicarse junto con aquellos para quienes se escribe la teoría constituye un cambio radical de perspectiva. Admite la posibilidad de varias teorías verdaderas del espacio social, pero vincula su propia teoría a la lucha que pretende apoyar. El fruto de tal pensamiento, aún manteniéndose dentro de una orientación marxista, se encuentra en la actividad del movimiento de la autonomía en Italia durante la década de 1970.

El movimiento de autonomía fue un intento de reafirmar la subjetividad proletaria revolucionaria en Europa occidental. Puede leerse en oposición a la Teoría Crítica, cuyo “concepto de dominación es tan completo que el 'dominado' virtualmente desaparece como sujeto histórico activo”, en palabras del teórico de la autonomía estadounidense Harry Cleaver<sup>72</sup>. El movimiento de la autonomía trató de reconstruir el proletariado, tanto a nivel práctico como teórico, como subjetividad autónoma con intereses propios. Esta subjetividad no se buscó mediante la cesión del poder proletario a los representantes de un partido de vanguardia (de hecho, el movimiento autonómico se desarrolló en oposición directa al Partido Comunista Italiano), sino mediante la reivindicación de la vida cotidiana en sus diversos aspectos: como trabajadores, como amas de casa, como estudiantes, como consumidores, etc.

El movimiento teórico crucial en la estrategia de la autonomía fue el énfasis en el análisis del capitalismo de Marx en dos clases

---

119 Cleaver, *Lectura de Capital Políticamente* (Austin: University of Texas Press, 1979). pags. 42.

distintas e irreconciliables. Antonio Negri, el principal teórico de la autonomía, insistió en Marx más allá de Marx en que el texto crucial de éste son los *Grundrisse* más abiertos que el cientifismo de *El Capital*. Resumió así el énfasis de Marx en la irreconciliabilidad: “el antagonismo es el motor del desarrollo del sistema”<sup>73</sup>. El capitalismo se desarrolla como la separación y el antagonismo mutuo de dos clases; a medida que avanza el desarrollo, el antagonismo se profundiza. Sin embargo, este énfasis renovado en el conflicto de clases requiere una explicación de cómo puede ocurrir la polarización a raíz del fracaso de la predicción de Marx de un empobrecimiento creciente. Este relato se proporcionó en las discusiones de la autonomía sobre “la fábrica social”. Como entendieron los Teóricos Críticos, el capitalismo tiende a expandir su control a todos los rincones del espacio social, promoviendo una “homogeneización” de la sociedad bajo el reinado del capital: “El capital es la totalidad del trabajo y la vida.” Toda la vida social bajo el capitalismo, entonces, tiende a convertirse en una fábrica en la que el requisito capitalista –la explotación de la plusvalía– se cumple perfectamente. Esta tendencia se puede ver en el trabajo gratuito que realizan las amas de casa y los estudiantes sin el cual el capitalismo no podría sobrevivir.

Sin embargo, el efecto de esta tendencia del capitalismo no es, como lo vieron los teóricos críticos, subsumir al proletariado bajo su reinado. Más bien, es traer unidad a los diversos grupos sociales que sufren bajo el capitalismo. La unidad no es producto de un empobrecimiento creciente, sino de un reconocimiento común de experiencias diferentes pero complementarias de

---

120 Negri, *Marx más allá de Marx*, trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano (South Hadley: Bergin &

explotación por parte del capital. La lucha de las clases trabajadoras, entonces, cuyo número, según el recuento del movimiento autónomo, era mucho mayor debido a la inclusividad de su análisis, era romper la homogeneización del capital y reintroducir –y satisfacer– la multiplicidad de necesidades que constituyen la vida de las personas. Según Negri: “El poder de la clase obrera es la negación del poder del capital es la negación del poder centralizado y homogéneo de la burguesía, de las clases políticas del capital. Es la disolución de toda homogeneidad.”<sup>74</sup>

Esta disolución, sin embargo, no puede venir “desde arriba”, en forma de toma del Estado.

Debe surgir a nivel de la vida cotidiana de las personas. Lo que proponía la autonomía era rechazar todos los intentos de extraer plusvalía, ya sea que esa negativa implicara retrasos en el trabajo, demandas de salarios por parte de estudiantes y amas de casa, o la no cooperación con los rituales del capitalismo. El capitalismo se subvertiría “desde abajo” o no se subvertiría en absoluto. Además, esta subversión del capital y el desarrollo de alternativas a él no constituye una transición revolucionaria que llevará a otra etapa en la historia llamada “comunismo”. El rechazo de la sumisión al capitalismo es en sí mismo la construcción del comunismo: “No se trata de definir la transición en términos de comunismo sino más bien... de definir el comunismo por la transición”.<sup>75</sup>

Una vez que el capitalismo sea visto claramente como el

---

74 Negri, *Marx Beyond Marx*, p. 150.

75 Fri, p. 154

enemigo, la gente afirmará su subjetividad no encomendándose a un grupo que promete representarlos en la toma del Estado, sino afirmando esa subjetividad directamente: negándose a participar en el proceso de explotación de plusvalía y, concomitantemente, en la búsqueda de formas de desarrollar vidas diferentes y plenas en la complejidad del espacio social que se les abre a través de tal rechazo.

El movimiento de la autonomía comparte con la teoría de Habermas tanto una justificación para la esperanza como un rechazo a la política de vanguardia. Al igual que Habermas, busca desarrollar una teoría que pueda ser promulgada por los individuos afectados por la opresión, en lugar de por un grupo que represente a esos individuos. Además, el movimiento de la autonomía puede verse como un avance sobre Habermas en el sentido de que intenta construir sus intervenciones en el espacio social más que en un espacio quasi trascendental de comunicación.

Aun así, sigue obsesionado por el mismo problema que motivó los desarrollos teóricos de Habermas, Althusser y toda la tradición marxista occidental posterior a 1917: la disparidad entre la teoría y la realidad. Es cierto que durante la década de 1970 hubo múltiples y superpuestas formas de resistencia en la sociedad italiana<sup>76</sup>. Pero a través de una combinación de represión (el gobierno italiano intentó incriminar al propio Negri por el asesinato del primer ministro Aldo Moro) y falta de desarrollo interno, la transición comunista no tuvo lugar. A

---

76 Para resúmenes de estos movimientos, véase *Reading Capital Politically* de Cleaver, págs. 51–66, y la breve introducción histórica de Michael Ryan a *Marx Beyond Marx* de Negri. págs. 27-30.

principios de la década de 1980, se perdió todo el impulso que alguna vez tuvo.

Sin embargo, incluso en su fracaso, el movimiento autonomista introdujo un elemento que, despojado del análisis estratégico marxista, señala el camino hacia otro análisis político, uno que reside no dentro de los límites de un único análisis unificado e insuperable, sino en la diversidad de análisis múltiples y análisis irreductibles. La autonomía reconoció la multiplicidad de posiciones, cada una con su propio interés, en la sociedad contemporánea; apoyó la divergencia sobre la homogeneidad. Este reconocimiento lleva la noción de Althusser de análisis ligado a la clase un paso más allá. En el contexto de la autonomía, no se trata de una ciencia del espacio social. La teoría y la práctica están demasiado entrelazadas, y casi demasiado determinadas localmente. Donde el movimiento vuelve al pensamiento estratégico es en su interpretación monolítica del capital. Si la multiplicidad de intereses y necesidades ha de afirmarse frente a un enemigo monolítico, entonces el problema al que se enfrenta Habermas vuelve de otra forma: toda lucha se subsume en la lucha común contra el capitalismo. No hay lugar para luchas alternativas contra otros enemigos si todas las luchas se miden y definen en última instancia por su capacidad para resistir la extracción de plusvalía. Para superar este problema recurrente, que se convierte en limitación precisamente en su incapacidad para realizarse históricamente o incluso hacerse (en este momento de la historia) empíricamente plausible, debe haber una ruptura con el marxismo. Esa ruptura ya la había hecho, de manera preliminar, un teórico que precedió e influyó en el movimiento autonómico: Cornelius Castoriadis.

La influencia de Castoriadis en la filosofía política francesa comenzó en 1949 cuando cofundó, junto con Claude Lefort, la revista y el grupo *Socialisme ou Barbarie*<sup>77</sup>. (Jean-François Lyotard fue uno de los primeros miembros del grupo). El proyecto de la revista era analizar, no sólo los cambios en la sociedad capitalista moderna sino también la desaparición del proyecto socialista en la Unión Soviética. Aunque todavía operando dentro de una perspectiva marxista, Castoriadis vio la doble hegemonía de los Estados Unidos y la URSS como producto de un nuevo fenómeno (o, mejor, un viejo fenómeno con un nuevo papel): la burocracia. El surgimiento de la burocracia como forma económica dominante en el orden internacional se remonta al colapso financiero de 1929 <sup>78</sup>. Después del colapso, se aceleró el movimiento hacia la concentración del capital y su alianza con el Estado, que había estado ocurriendo durante cincuenta años a escala mundial. En los países capitalistas, esta concentración quedó en manos privadas, mientras que en la URSS se hizo pública. Sin embargo, desde el punto de vista del proletariado, los resultados fueron los mismos (excepto quizás que la alianza directa del capital y el estado en la URSS hizo más eficiente la explotación). En efecto, la “burocracia” es precisamente esta alianza entre el poder económico y político y el sistema social que se desarrolla a partir de él.

El ascenso de la burocracia en la sociedad contemporánea determinó una nueva lucha de clases: “A medida que las formas

---

77 Para una historia de *Socialisme ou Barbarie*, véase *The French New Left* de Arthur Hirsch (Boston: South End Press, 1981), esp. págs. 113–31.

78 University of Minnesota Press, 1988), esp. 1:82–84.

tradicionales de propiedad y la burguesía del período clásico son relegadas por la propiedad estatal y la burocracia, el principal conflicto dentro de la sociedad deja gradualmente de ser el antiguo entre los dueños de la riqueza y los sin propiedad y es reemplazada por el conflicto entre directores y ejecutores en el proceso de producción”<sup>79</sup>. El proletariado ya no se define como el grupo que vende su trabajo a quienes poseen los medios de producción; más bien, es el grupo que ejecuta las órdenes determinadas por quienes dirigen el proceso económico desde arriba. Esto no es para afirmar que la propiedad ha cambiado de manos; a menudo, no lo ha hecho. En cambio, es afirmar que lo que determina la explotación es una cuestión económico-política, no solo económica.

El análisis de Castoriadis permaneció dentro de los límites, aunque un poco al margen, del análisis marxista. Ciertamente es posible, y *Socialisme ou Barbarie* fue una de las pocas revistas de izquierda que intentó ofrecer una crítica marxista del estado “socialista” existente. Además, esta crítica a la URSS se ve algo atenuada por la afirmación de Castoriadis de que una de las principales razones del declive soviético hacia la burocracia es la imposibilidad del socialismo en un solo país. (Castoriadis explica esta imposibilidad como un producto del esfuerzo del capitalismo por destruir cualquier intento de formar una sociedad socialista). Sin embargo, en 1958, Castoriadis había llegado a rechazar por completo el marxismo como método de análisis. Su rechazo provino en parte del levantamiento húngaro de 1956<sup>80</sup>, que proporcionó un modelo para la autogestión de

---

79 Ibid., 1:79.

80 El análisis de Castoriadis del levantamiento húngaro se presenta en “La revolución proletaria contra la burocracia”, en el vol. 2 de sus *Escritos Políticos* y

los trabajadores –autogestión fue el término de Castoriadis– y en parte por el hecho de que la clase obrera francesa no apoyó al comunismo en las elecciones de 1958, votando en su lugar por De Gaulle<sup>81</sup>. En ese momento, se había vuelto evidente para Castoriadis que el problema de la burocracia soviética del siglo XX yacía no dentro de la apropiación del marxismo, sino dentro del marxismo mismo.

Además, en una serie de artículos de 1955 a 1958, había delineado una imagen de una sociedad autogestionada cuyos contornos tenían más en común con el anarquismo de Proudhon o Kropotkin que con modelos asociados con la tradición marxista<sup>82</sup>. Castoriadis presentó su visión alternativa más completamente en su célebre artículo “Modern Capitalism and Revolution”<sup>83</sup>.

Su argumento es doble. Primero, que la imagen marxista tradicional del capitalismo está equivocada: ubica el problema en el lugar equivocado. En segundo lugar, sin embargo, hay un

---

Sociales El impacto del levantamiento en él se puede medir por su afirmación de que “sus repercusiones, que apenas comienzan a sentirse, habrán transformado el mundo en esta segunda mitad del siglo XX” (2:58).

81 Sobre la evolución del rechazo del marxismo por parte de Castoriadis, véase Hirsch, *The French New Left*, pp. 122–27. En su momento, este rechazo le costó a *Socialisme ou Barbarie* la participación de, entre otros, Jean-François Lyotard. Como se verá más adelante, Lyotard a su vez rechazó el marxismo por un modelo más anarquista.

82 Castoriadis, “Sobre el contenido del socialismo”, pt. 1 en vol. 1 de *Escritos Políticos y Sociales*; puntos 2 y 3 en vol. 2. Una excepción a la tradición marxista con la que los escritos posteriores de Castoriadis podrían haber tenido afinidades sería el “comunismo de consejos”, discutido por David McClellan en *Marxism After Marx* (Boston: Houghton Mifflin, 1979), pp. 170–74.

83 En *Escritos Políticos y Sociales*, 2:226–343.

problema con el capitalismo, que implica una contradicción fundamental y que requiere reconocimiento y lucha.

En cuanto a la primera parte del argumento: “[P]or el marxismo tradicional, las contradicciones 'objetivas' del capitalismo eran esencialmente económicas, y la incapacidad radical del sistema para satisfacer las demandas económicas de la clase obrera las convirtió en la fuerza motriz de la lucha de clases”<sup>84</sup>. Esto, según muestra Castoriadis, es claramente falso. El mismo Marx basó esta motivación en su predicción de un empobrecimiento creciente, que se basaba en la necesidad de una explotación creciente, que a su vez se basaba en la tendencia de una tasa de ganancia decreciente. De hecho, sin embargo, los capitalistas han sido capaces de evitar que la tasa de ganancia caiga sin reducir a los trabajadores a la pobreza<sup>85</sup>. El haberlo hecho, sin embargo, no significa que haya más justicia en el capitalismo de a lo que Marx había dado crédito. Es debido a la lucha de la clase obrera, a través de la sindicalización, las huelgas y las tomas de poder, que el nivel de vida de los trabajadores ha aumentado, en lugar de caer.

Así, Marx de hecho cometió dos errores: primero, suponer una tasa de ganancia decreciente; segundo, y más dañino para la actividad revolucionaria, suponer que los trabajadores se dejarían explotar hasta el punto de la pobreza antes de actuar para mejorar su situación. Castoriadis escribe: “La teoría de los

---

84 Ibíd., 2:227.

85 En un apéndice de “Modern Capitalism and Revolution”, Castoriadis argumenta que el argumento de Marx a favor de la caída de la tasa de ganancia se basa en la suposición injustificada de que el crecimiento del capital superará el crecimiento de la plusvalía (ibid., 2:318–19).

salarios de Marx y su corolario, la teoría de la tasa creciente de explotación, parten ambas del mismo postulado: que el trabajador es completamente reducido por el capital al estado de un objeto (a una mercancía)<sup>86</sup>. Lo que es tan peligroso en el segundo error es que conduce naturalmente a la suposición (leninista) de que a los trabajadores se les debe enseñar en su propio interés, que son incapaces de llevar a cabo luchas revolucionarias en su propio nombre. Esta suposición se convierte en el fundamento de una “política burocrática” del tipo que ha caracterizado a la Unión Soviética<sup>87</sup>. Como consecuencia, hay poca diferencia entre la política burocrática “socialista” y la política burocrática capitalista; ambas tienen el efecto de quitar poder a los trabajadores con respecto al desarrollo de sus vidas.

Con base en este análisis, Castoriadis hace su propuesta positiva, que constituye la segunda parte del argumento. Si la suposición marxista de que la contradicción fundamental del capitalismo es puramente económica es incorrecta, no es porque no exista una contradicción fundamental. La contradicción existe y se encuentra en el núcleo del capitalismo burocrático moderno (incluido el capitalismo de Estado de la Unión Soviética). Lo que requiere el capitalismo burocrático es la participación de los trabajadores; el sistema no puede sobrevivir sin ello. Pero esa participación, aunque requerida, es a la vez negada por el intento de excluir a los trabajadores de los procesos de toma de decisiones en el ámbito de su trabajo. Si bien requiere la aportación de los trabajadores, el capitalismo,

---

86 Ibíd., 2:256.

87 Ibíd., 2:258.

por su misma estructura, excluye la motivación que los trabajadores tendrían para comprometer su trabajo. Así, “La organización capitalista de la sociedad es contradictoria de la misma manera que lo es un individuo neurótico: puede tratar de llevar a cabo sus intenciones solo a través de actos que frustran constantemente esas mismas intenciones”<sup>88</sup>. Esta contradicción se desarrolla en todos los niveles de la vida social: en una política que requiere votar, pero excluye la participación en el proceso político, en un sistema que requiere una ética del trabajo, pero reduce la vida económica al valor de cambio, etc.

La contradicción se materializa en el antagonismo de dos clases: los que dirigen y los que ejecutan el proceso de producción. Así Castoriadis vuelve a sus temas anteriores, esta vez sin el molde marxista. Para él, el problema fundamental no es la pobreza sino la alienación: el trabajador está obligado a participar en un proceso que al mismo tiempo lo excluye. Castoriadis afirma que el problema de la alienación es histórico, no una cuestión de esencia humana.

Sin embargo, esa afirmación tiene un encaje cuestionable con el resto de su pensamiento, ya que el deseo de los trabajadores de participar en la toma de decisiones que postula no parece ser engendrado por el capitalismo<sup>89</sup>. Para superar la alienación no se requiere dinero sino participación. Los trabajadores deben

---

88 Ibíd., 2:259.

89 “No hay naturaleza humana” (ibid., 2:286). Castoriadis quiere argumentar que el capitalismo divide a la persona en dos partes, de las cuales solo una es necesaria para el proceso de producción. No está claro, sin embargo, cómo el capitalismo podría constituir la parte excluida; no parece haber necesidad de que el sistema lo cree. Por lo tanto, parece ser una constante fuera del sistema capitalista.

administrar sus propios asuntos, no solo su vida privada, sino también el lugar de trabajo y la vida política. Para lograr esto, es necesario que haya “un movimiento total preocupado por todo lo que la gente hace en la sociedad y, sobre todo, por su vida cotidiana real”<sup>90</sup>. La revolución, entonces, debe ser una revolución “desde abajo”, una revolución cuyo objetivo sea la gestión en lugar de la remuneración. La destrucción del capitalismo es más profundamente la destrucción de la distinción entre directores y ejecutores. Una sociedad socialista es una sociedad en la que todos son directores: económica, política y personalmente.

La última teoría de Castoriadis tiene mucho en común con los teóricos del movimiento autónomo italiano: un intento de teorizar desde la perspectiva de los oprimidos y, en consecuencia, un énfasis en la participación directa más que en la política representativa o de vanguardia; un reconocimiento de que las necesidades y los intereses son diversos e irreductibles; y un rechazo del empobrecimiento creciente como criterio de polarización de clases. Sin embargo, da un paso más hacia el anarquismo, al rechazar rotundamente el modelo marxista como tal, ofreciendo en su lugar un análisis más concreto del descontento de los trabajadores (alienación de la autogestión) que la autonomía, que retuvo la explicación del descontento de los trabajadores en el concepto de explotación de la plusvalía como tal. La escritura de Castoriadis ocupa una posición en los límites del análisis estratégico, bañada por una multiplicidad e irreductibilidad que, aunque informan su análisis, nunca obligan

al texto a abandonar su enfoque único.

Para Castoriadis, el foco sigue siendo el capitalismo, y el proletariado (definido ampliamente, de manera similar a su definición por parte de los teóricos de la autonomía), como tal, sigue siendo la fuerza revolucionaria: “[N]o hay revolución sin el proletariado, y el proletariado es el producto del desarrollo capitalista. Es el movimiento mismo del capitalismo el que, al proletarizar la sociedad, amplía... la base de la revolución socialista”<sup>91</sup>.

Así, queda para Castoriadis el único objetivo de eliminar un capitalismo que se define por un único rasgo crucial: la división entre directores y ejecutores. Otros problemas de opresión que aborda –política, social, moral– recaen sobre la figura de la alienación de la autogestión en la vida social. Si se cuestionara la reducción de la opresión a este único rasgo, entonces su análisis pasaría de ser estratégico a ser táctico. Por eso suena por momentos tan cercano a los anarquistas, por ejemplo, en su propuesta de una sociedad federada en la que se delega el poder administrativo, pero se conserva el poder político<sup>92</sup>. Como se verá, los temas que mantiene son los del anarquismo tradicional, que traen consigo el peligro de una reversión a un análisis estratégico, en particular una suposición (ya sea histórica o, más probablemente, trascendental) sobre el ser

---

91 Ibíd., 2:298. Esta afirmación no debe confundirse con un análisis formalista de la inevitabilidad de la revolución. En los pasajes que preceden a este, Castoriadis enfatizó que no hay condiciones “objetivas” para la revolución. En sus palabras, las condiciones no son ni “objetivas” ni “subjetivas”, sino “históricas”.

92 Para las propuestas concretas de Castoriadis, véase “Sobre el contenido del socialismo”, pt. 2, ibíd., 2:108–49.

humano y sus necesidades. Como los anarquistas, Castoriadis utiliza la noción de alienación para respaldar su afirmación de que se puede “confiar” en los trabajadores, que sus necesidades y deseos son legítimos y no caóticos. Se argumentará en el Capítulo 4, a continuación, que la suposición de la inocencia de los oprimidos, una suposición común tanto a Castoriadis como al movimiento anarquista en su forma tradicional, no es lo suficientemente anarquista.

La historia no ha confirmado las predicciones revolucionarias de Castoriadis (aunque su afirmación de que los trabajadores desean participar en la toma de decisiones ha recibido más apoyo empírico que las afirmaciones sobre su deseo de reappropriarse de la plusvalía). Sus afirmaciones estratégicas, como las de otros en la tradición marxista, han fracasado frente a la realidad que buscaban influir. Es hora, pues, de investigar en qué dirección se dirigía su obra, y en menor grado la de sus contemporáneos marxistas: hacia una filosofía política táctica. Esta investigación no puede asumir que el fracaso del discurso marxista indique la quiebra de toda filosofía política estratégica.

Es posible que existan otros tipos de pensamiento estratégico, aún no examinados, que ofrezcan un modo de análisis más preciso y, con la misma urgencia, un conjunto de recomendaciones más viable. También es posible que haya caminos aún no recorridos dentro del marxismo que puedan rendir más beneficios que los que se han producido. Lo que se ha presentado aquí no es una prueba contra la filosofía política estratégica. El legado del marxismo y las razones de su desaparición –específicamente el reduccionismo de su análisis combinado con el fracaso de sus predicciones revolucionarias–

proporcionan, no una refutación del pensamiento estratégico, sino una invitación a otro tipo de pensamiento. Ese otro tipo de pensamiento existe, y ha existido desde antes de que escribiera Marx. Su historia ha sido la de una alternativa reprimida, una “tercera vía” no reconocida obligada a subsistir a la sombra del marxismo y el liberalismo. Pasamos ahora a la historia de ese pensamiento en un intento de esbozar, con su ayuda, los contornos de un pensamiento político táctico que retiene los compromisos éticos de los marxistas mientras desecha la filosofía que construyeron para realizarlos.

## II. ANARQUISMO

En septiembre de 1872, la Asociación Internacional de Trabajadores, reunida en La Haya, votó a favor de expulsar a Mikhaïl Bakunin de sus filas. La expulsión no fue inesperada y Bakunin ni siquiera asistió a la conferencia en la que se llevó a cabo. Habría parecido, varios meses antes, un giro poco probable de los acontecimientos. El apoyo a Bakunin en la Internacional era fuerte, tal vez incluso mayoritario. Pero en el momento de la conferencia de La Haya, era una conclusión inevitable que los días de Bakunin con la Internacional estaban contados. Karl Marx, miembro del Consejo General (el comité directivo central de la Internacional), no lo aceptaría de otra manera.

La disputa entre Marx y Bakunin se había gestado durante algún tiempo, y con una intensidad creciente desde que Bakunin se unió a la Internacional en 1868. Los acontecimientos que rodearon a la Comuna de París en 1871 y la subsiguiente represión por parte del gobierno francés de los partidarios de ésta, le dieron urgencia a la disputa, aunque no le había faltado pasión desde varios años antes. Para 1871, Marx había decidido

que, si quería mantener el “camino correcto” de la Internacional frente al creciente apoyo de Bakunin, el Consejo General, del cual Marx era miembro, debía actuar con decisión, llegando a los límites y quizás incluso más allá de su poder administrativo. Entre las resoluciones que adoptó estaba la Resolución 15, que se arrogaba el derecho de decidir la hora y el lugar del próximo congreso completo de la Internacional. Escogió La Haya para evitar tener que enfrentarse a los bastiones de Bakunin en lugares más naturales para el congreso, como Ginebra.

Es posible que Bakunin pudiera haberle dado la vuelta a Marx en la conferencia de La Haya; sin embargo, aunque era intrigante, no era muy hábil. Además, muchos de sus aliados, incluida la sección italiana, decidieron boicotear el congreso y montar otro alternativo. Como no hubo coordinación entre los partidarios de Bakunin, el congreso de La Haya quedó abierto a los seguidores de Marx. Al final resultó que sería la última reunión significativa de lo que más tarde se llamaría la Primera Internacional<sup>93</sup>. En el momento de la desaparición de la Primera Internacional, la disputa entre Marx y Bakunin ya había degenerado en poco más que en algo personal apenas disfrazado, con ataques de Marx mostrando sus prejuicios antieslavos y Bakunin deleitándose con sus propias inclinaciones anti-alemanas y antisemitas. La disputa que los animaba, sin embargo, distaba mucho de ser personal. Había una diferencia fundamental entre los dos en cuanto a cómo debía concebirse y

---

93 Para una historia detallada y equilibrada de la disputa Marx–Bakunin en la Primera Internacional, ver *Karl Marx and the Anarchists* de Paul Thomas (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980). págs. 300–329. Para un enfoque menos detallado, aunque teóricamente más agudo, ver *The Anarchists* de James Joll, '27ed96Cambridge: Harvard University Press, 1980)

organizarse un movimiento social radical, y las posiciones relativas que ocupaban Bakunin y Marx en la Internacional encarnaban esas diferencias. Marx se colocó cuidadosamente en el comité directivo de la Internacional con el propósito de moldear su análisis teórico y educar a sus miembros sobre las tácticas y la organización adecuadas para lograr el poder de la clase trabajadora. Bakunin usó su personalidad carismática para viajar a diferentes grupos en diferentes países, más interesado en incitarlos a la acción que en la determinación del vehículo adecuado para esa acción. Bakunin sintió que la acción crearía sus propios vehículos. Además, estaba en contra de la centralización del poder en la Internacional (aunque, en ocasiones, votó para otorgar poderes adicionales al Consejo General, incluso, irónicamente, el poder de expulsar a miembros)<sup>94</sup>. Esta última postura sería luego ridiculizada por Engels: “¿Estos señores han visto alguna vez una revolución? Una revolución es ciertamente lo más autoritario que existe; es el acto por el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra por medio de fusiles, bayonetas y cañones”.<sup>95</sup>

No eran sólo los medios de la revolución los que estaban en juego en la disputa. Para Marx, el primer objetivo de la revolución era la dictadura del proletariado. Solo después de que el proletariado tomara el poder del Estado podría haber alguna posibilidad de terminar con ese poder. Para Bakunin, el Estado era precisamente el problema. La centralización del poder debía ser abolida en todas sus formas. La acusación lanzada por los seguidores de Bakunin en la federación del Jura

---

94 Thomas, *Karl Marx y los anarquistas*, p. 309.

95 Citado en Ibid., p. 87

contra las decisiones tomadas en 1871 por el Consejo General fue precisamente que restablecía la centralización del poder: “La Internacional, el embrión de la futura sociedad humana, debe ser desde este momento la imagen fiel de nuestros principios de libertad y federación, y rechazar de su seno cualquier principio que conduzca a la autoridad y la dictadura”<sup>96</sup>. El rechazo de la centralización en una organización dedicada a producir “el embrión de la futura sociedad humana” es parte del tema central más amplio del anarquismo: el rechazo de la delegación de poder.

Lo que Bakunin y la federación Jura rechazaron en su disputa con Marx fue la representación en el nivel político. Para los anarquistas, la representación política significa la delegación de poder de un grupo o individuo a otro, y con esa delegación viene el riesgo de explotación por parte del grupo o individuo a quien se le ha cedido el poder. Es un error considerar las diatribas anarquistas contra el Estado como fundamento de su crítica de la delegación. El Estado es objeto de crítica porque es la forma última de delegación política, no porque sea la base para ello. Bakunin, definiendo “el sentido en que somos realmente Anarquistas”, escribió que “rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, autorizada, oficial y legal, aunque surja del sufragio universal, convencidos de que sólo puede convertirse en beneficio de una minoría dominante de explotadores frente al interés de la inmensa mayoría en someterlos”<sup>97</sup>.

---

96 Citado en Joll, *The Anarchists*, pág. 92.

97 Mikhail Bakunin, *God and the State* (Nueva York: Dover, 1970), pág. 35.

El elemento crucial en la delegación, entonces, es la transferencia de poder. Para que ocurra la liberación, los individuos y los grupos deben conservar su poder; no pueden cederla sin correr el riesgo de perder el objetivo por el que se dan todas las luchas políticas: el *empowerment*<sup>98</sup>. Para los anarquistas, la meta debe reflejarse en el proceso; de lo contrario, será inminente la posibilidad permanente de tergiversar el proceso revolucionario. El vanguardismo leninista es anatema para los anarquistas, precisamente porque representa la última forma de delegación. Algunos anarquistas, más notablemente Proudhon, incluso se resistieron a sumergirse en cualquier actividad política, argumentando que en el momento en que uno entra en la organización política, comienza a jugar el juego que necesita ser superado; la liberación surge a través de la construcción de alternativas, no a través de la reforma de realidades insoportables. “No debemos suponer que la acción revolucionaria es el medio de la reforma, porque este supuesto medio sería simplemente una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad, en una palabra, una contradicción”, escribió Proudhon en una carta a Marx.<sup>99</sup>

La crítica de la delegación de poder en la tradición anarquista va más allá de la mera representación política. Kropotkin, en un artículo sobre la moralidad anarquista, escribió que el respeto por el individuo implica que “nos negamos a asumir un derecho

---

98 El término empowerment, se suele traducir como empoderamiento, refiriéndose al hecho de dar más poder y competencia a las personas para que puedan tener más libertad sobre sus acciones o tareas. Desde un punto de vista libertario, vendría a significar la capacidad de realización de toda acción política, es decir la capacidad de la toma de decisiones para incidir y poder actuar sobre la *polis* y el medio y transformarlos. [N. T.]

99 Citado en Joll, The Anarchists, pág. 52.

que los moralistas siempre se han encargado de reivindicar, el de mutilar al individuo en nombre de algún ideal”<sup>100</sup>. Lo que motiva la crítica de la delegación política es la idea de que al dar a la gente imágenes de quiénes son y qué desean, se les arrebata la capacidad de decidir esos asuntos por sí mismos. La delegación de poder, en la tradición anarquista, debe entenderse no sólo en sus connotaciones políticas, sino más ampliamente como un intento de arrebatarle a la gente poder sobre sus vidas. La instancia política de esto es sólo la más obvia, ya que ocurre también en otros planos: el ético, el social y el psicológico, por ejemplo. Los efectos de la delegación de poder, como se verá más adelante en el capítulo 5, no pasaron desapercibidos para los posestructuralistas; de hecho, sus intervenciones políticas profundizan la crítica de la delegación de poder, incluyendo algunos elementos representacionales que encontraron su camino hacia el núcleo del pensamiento anarquista tradicional.

Entonces, como primera aproximación, podemos decir que el pensamiento anarquista ocurre de abajo hacia arriba, más que de arriba hacia abajo. Las imágenes de “arriba” y “abajo”, sin embargo, ofrecen solo una comprensión limitada del anarquismo; sin embargo, demasiados anarquistas se han involucrado en esto (quizás intentando invertir el pensamiento de la alternativa marxista). Bakunin, por ejemplo, en una crítica de los puntos de vista de Marx dentro de la Primera Internacional, escribió: “El Estado es el gobierno de arriba hacia abajo, por una minoría, de una inmensa masa de hombres, extremadamente variados en sus posiciones sociales,

---

100 Peter Kropotkin, “Moralidad anarquista”, en Panfletos revolucionarios de Kropotkin, editado por Roger N. Baldwin (Nueva York: Dover, 1970), pág. 105.

ocupaciones, intereses, y aspiraciones”<sup>101</sup>. A medida que se desarrollaron los “experimentos con el socialismo” en el siglo XX, los pensadores anarquistas más recientes han desechado la idea de una parte superior e inferior a favor de una imaginería más descentralizada. Según el anarquista contemporáneo David Wieck:

Básico para el marxismo es la visión de que el poder económico es la clave para una liberación de la cual el poder de un partido, el poder del gobierno y el poder de una clase específica son (o serán) instrumentos. Básico al anarquismo es el punto de vista opuesto de que la abolición del dominio y la tiranía depende de su negación, en pensamiento y cuando sea posible en acción, en todas las formas y en cada paso, de ahora en adelante, progresivamente, por cada individuo y grupo, en movimientos de liberación, así como en cualquier otra parte, sin importar el estado de conciencia de clases sociales enteras.<sup>102</sup>

Aquí la imagen, más acorde con el pensamiento anarquista, no es tanto la de un arriba y un abajo sino, más bien, la de una serie de altos y bajos que quizás estén interconectados, pero no subordinados. Más adelante se verá que la idea de “arriba y abajo” es totalmente rechazada por los postestructuralistas y que su rechazo depende de una reinterpretación del funcionamiento del poder: cuando ya no se concibe el poder

---

101 Mikhail Bakunin, “Peligros del Estado marxista”, en The Anarchist Reader, ed. George Woodcock (Sussex: Harvester Press, 1977), pág. 141.

102 Wieck, “La negatividad del anarquismo” (1975), en Reinventing Anarchy, ed. Howard Ehrlich, Carol Ehrlich, David DeLeon y Glenda Morris (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977), pág. 141.

únicamente como opresor, sino también como productivo, la imagen de arriba y abajo ya no capture su funcionamiento. El primer alejamiento crucial de este imaginario que está en el centro del pensamiento estratégico, sin embargo, lo dieron los anarquistas al cuestionar la viabilidad de cualquier análisis que dependa de un centro de poder y que, en consecuencia, admita la posibilidad de delegación de poder en la lucha política y la reforma<sup>103</sup>. Fueron los anarquistas quienes sacaron a la luz el vínculo indisoluble entre pensamiento político estratégico y representación. Cuando se cuestiona el pensamiento estratégico, la representación se convierte en una imposibilidad política; más profundamente, sin embargo, cuando se cuestiona la delegación de poder como concepto político y ético, la capacidad de sustentar el pensamiento estratégico se ve disminuida y se abre un camino hacia otro pensamiento político, esta vez de tipo táctico<sup>104</sup>.

---

103 Podría objetarse aquí que el centro de poder del marxismo no es lo mismo que su centro de análisis: el análisis se centra en la explotación económica, pero el centro de poder es muchas veces el Estado. Esto es lo que permite, dentro de la tradición marxista, alternativas tan dispares como la apropiación del Estado por parte de los leninistas y la subversión y reordenamiento de los mecanismos económicos por parte del movimiento autónomo. Se concede el punto; sin embargo, detenerse ahí descuida el énfasis marxista, demostrado en el Capítulo 2, de que toda lucha está dirigida a cambiar la estructura económica. Por lo tanto, la pregunta, para cualquier marxismo digno de ese nombre, es: ¿Qué se necesita hacer para cambiar la estructura económica en una en la que no ocurra la explotación? Cuando se reconoce esto, el hecho de que el poder no emana necesariamente del núcleo económico, o únicamente del mismo, es un punto que está subordinado a la necesidad de luchar contra la estructura económica. Esto lo enfatiza incluso Althusser, quien, aunque aboga por la autonomía relativa de la superestructura (como justificación de la teoría del “eslabón más débil” de Lenin), la fundamenta en la necesidad de reproducir la infraestructura económica.

104 Incluso Bakunin reconoció, por momentos, las fuentes diferentes e irreductibles, aunque interconectadas, para la operación del poder. Su *Dios y el*

El rechazo anarquista a la delegación de poder y a la filosofía política estratégica es una invitación a ampliar el campo de la política. Es un lugar común considerar como perogrullada la consigna feminista de que lo personal es político y la idea postestructuralista de que la política está en todas partes<sup>105</sup>. considerado así por los teóricos tradicionales, particularmente liberales. Este reconocimiento es retenido, por ejemplo, por los teóricos críticos, quienes sin embargo dieron cuenta de la expansividad del poder reduciéndolo a la emanación de una sola fuente: las relaciones económicas capitalistas. La ampliación del campo político de la que hablan anarquistas, feministas y postestructuralistas no es sólo una ampliación cuantitativa, sino también cualitativa. El poder no solo interviene en más lugares; su intervención es de diferentes tipos. La afinidad que muchas feministas han mostrado por el pensamiento anarquista no es casual: las operaciones del patriarcado son más que solo económicas. Constituyen un ámbito de opresión que requiere un tratamiento distintivo<sup>106</sup>. Además de la crítica del patriarcado, los anarquistas se han sentido atraídos por las críticas a la psicoterapia, el veganismo, las prisiones y, más recientemente, el tratamiento de ecosistemas<sup>107</sup>. En algunos de

---

*Estado*, por ejemplo, además de citar la religión y la condición de Estado como males particulares, aborda los peligros de un cientificismo omnipresente en la dirección de los asuntos humanos (págs. 55–64).

105 “El poder está en todas partes; no porque lo abarque todo, sino porque viene de todas partes” (Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1: *An Introduction*, trad. Robert Hurley [Nueva York: Random House, 1978], p. 93).

106 Para más información sobre la afinidad entre el anarquismo y el feminismo, véase el artículo de Peggy Kornegger “Anarchism: The Conexión feminista”, en *Reinventing Anarchy*, ed. Ehrlich y otros, págs. 237–49.

107 Entre los anarquistas contemporáneos, Murray Bookchin es el ejemplo más destacado de un anarquista de orientación ecológica. Véase, por ejemplo, su

sus análisis, el capitalismo es visto como el enemigo dominante; sin embargo, incluso esos análisis siguen siendo distinguibles de sus contrapartes marxistas al centrarse en los mecanismos específicos de opresión dentro del contexto criticado, mientras que el capitalismo se convierte en un nombre para la sociedad contemporánea más que en una fuente especificable de ese contexto.

La imagen del poder y la lucha que surge en la perspectiva anarquista es la de redes que se entrecruzan más que la de una jerarquía. Al mismo tiempo, la lucha anarquista se concibe no en términos de sustituir las antiguas y nuevas y mejores jerarquías, sino en términos de deshacerse por completo del pensamiento y la acción jerárquicos. Colin Ward, un anarquista contemporáneo cuyas opiniones son muy parecidas a las de los postestructuralistas, cita el entrelazamiento de la concepción del poder y la naturaleza de la resistencia de esta manera:

[D]ebemos construir redes en lugar de pirámides. Todas las instituciones autoritarias están organizadas como pirámides: el estado, la corporación privada o pública, el ejército, la policía, la iglesia, la universidad, el hospital: todas son estructuras piramidales con un pequeño grupo de tomadores de decisiones en la parte superior y una amplia base de personas cuyas decisiones se toman por ellos abajo. El anarquismo no exige el cambio de etiquetas en las capas, no quiere gente diferente arriba, quiere que no haya arriba y abajo.<sup>108</sup>

---

Remaking Society (Montreal: Black Rose Books, 1989).

108 Ward, Anarchy in Action (Londres: Allen & Unwin, 1973), pág. 22

La imagen anarquista de las redes de poder requiere profundización; por ejemplo, aunque Ward usa la metáfora de las redes explícitamente solo cuando prescribe alternativas, de hecho, describe redes de poder en su discusión de las estructuras piramidales. La razón de su contraste entre redes y pirámides deriva más de su concepción del poder como esencialmente represor que de su concepción del espacio social. Sin embargo, la idea de redes no solo subyace a la concepción anarquista de resistencia; también subyace a su concepción de lo que debe ser resistido. Más aún, debido a que lo que se debe resistir viene en forma de redes, la resistencia también debe hacer redes.<sup>109</sup>

Hay muchos puntos en la sociedad en los que se ejerce el poder. Esos puntos no están aislados; el hecho de que la itinerancia esté mal vista en la sociedad contemporánea no deja de estar relacionado con el hecho de que la autocomprensión individual contemporánea está impregnada de temas psicológicos. Estos dos hechos, a su vez, no son ajenos a que los funcionarios penitenciarios se entiendan comprometidos en un proyecto más de rehabilitación que de sanción. Foucault describe la evolución de las relaciones entre estos hechos en *Vigilar y castigar*. Un análisis de las relaciones, sin embargo, no tiene por qué encontrar entre ellas una única fuente que las dé cuenta. Los asuntos pueden estar mucho más frágilmente

---

109 “Bakunin tuvo muchos momentos de comprensión del carácter de red del espacio social. En una de sus críticas al énfasis de Marx en lo económico, señaló que Marx “no presta atención a otros elementos de la historia, como el efecto, por obvio que sea, de los conflictos políticos, judiciales y políticos, e instituciones religiosas sobre la situación económica” (Michael Bakunin: Selected Writings, ed Arthur Lehning; trad. Steven Cox y Olive Stevens [Londres: Jonathan Cape, 1973]. p. 256).

conectados que eso: pueden tener que ver con las condiciones locales más que con los grandes movimientos de los que podría decirse que emergen. Además, pueden ser las condiciones locales y las relaciones que surgen dentro de ellas de las que toma su sustento algo parecido a un “gran movimiento”; puede ser que las estructuras de las relaciones económicas capitalistas sean las causas tanto (o más) de las relaciones de poder locales.

El carácter político del espacio social puede verse, y lo ven tanto los anarquistas como los postestructuralistas, en términos de intersecciones de poder en lugar de emanaciones de una fuente. Esto no niega que algunos puntos de poder, por ejemplo el Estado, puedan ser más determinantes para la configuración social que otros. (La afirmación de que las características de un Estado específico son el producto de las condiciones locales no es, por supuesto, excluyente de la afirmación de que, una vez establecido, ese Estado puede reaccionar de manera determinante sobre esas condiciones. Gilles Deleuze describe esta posibilidad, que veremos más adelante en el Capítulo 5. Esto tampoco niega que ciertas relaciones entre puntos en un espacio o campo social pueden ser más importantes para comprender esa configuración social o estar más profundamente reforzadas que otras: en nuestra sociedad, por ejemplo, las relaciones legales son probablemente más importantes para comprender la política del espacio social que las religiosas, y las relaciones psicológicas se refuerzan más profundamente que las éticas. Así, la imagen de una red de relaciones de poder que se cruzan es aquella en la que ciertos puntos y ciertas líneas pueden ser más importantes que otros, pero ninguno de ellos funciona como un centro del que emergen los demás o al que regresan.

Es importante entender que la imagen política de las redes de relaciones de poder no es un holismo teórico, si eso significa que todo está conectado con todo lo demás en un solo ámbito de relaciones llamado “sociedad”. Primero, las conexiones no deben presumirse; deben descubrirse en el curso del análisis político. Así como no se puede suponer que existe una causa fundamental para todas las relaciones de poder, no hay razón para suponer que todas esas relaciones están fundamentalmente relacionadas entre sí. Además, es engañoso pensar que funcionan dentro de un solo medio. Es por eso que incluso el término "espacio social" no es completamente exacto. No hay espacio vacío que se llene con relaciones políticas; sólo existen las relaciones mismas. El “espacio social” es el conjunto de esas relaciones, no un espacio dentro del cual surgen. Deleuze y Guattari invocan la imagen de un rizoma, un tallo o raíz que se ramifica lateralmente y se conecta con otros tallos o raíces sin una fuente o centro reconocible, para explicar esta imagen de lo social: “[A] diferencia de los árboles o sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con cualquier otro punto, y sus rasgos no están necesariamente ligados a rasgos de la misma naturaleza; pone en juego regímenes de signos muy diferentes, e incluso estados sin signos... No se compone de unidades sino de dimensiones, o más bien de direcciones en movimiento. No tiene principio ni fin, pero es siempre un medio que crece y que se desborda”<sup>110</sup>. La búsqueda de un espacio social independiente de las redes de relaciones políticas y sociales que lo constituyen es similar a la búsqueda de un principio fundante; cada uno busca su objeto fuera de lo efectivamente dado para

---

110 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas*, trad. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 21

dar cuenta de lo dado, en lugar de analizar lo dado en su multiplicidad y diversidad. Su pensamiento, en la metáfora deleuziana, es más “arborescente” que “rizomático”. Hay un pensamiento estratégico naciente detrás de la concepción del espacio social como un medio, aunque es quizás menos pernicioso en sus efectos sobre la filosofía política que la asunción de una única causa fundante.<sup>111</sup>

La intervención política anarquista surge del reconocimiento del carácter de red de las relaciones de poder y de la variedad de opresiones entrelazadas pero irreductibles que recaen sobre esas relaciones. Así como el poder y la opresión están descentralizados, también debe estarlo la resistencia. Como señala Colin Ward, “No hay una lucha final, solo una serie de luchas partisanas en una variedad de frentes”<sup>112</sup>. El carácter táctico de esta visión de la resistencia y su contraste con la estrategia del marxismo, es resaltado por Murray Bookchin: “En contraste con la política anarquista de presionar continuamente a la sociedad en busca de sus puntos débiles y tratar de abrir áreas que harían posible el cambio revolucionario, la teoría marxista se estructuró en torno a una estrategia de límites históricos y etapas de desarrollo”<sup>113</sup>. El carácter táctico de la resistencia, como reconoce Bookchin, no le impide realizar cambios que se ramifican en toda la sociedad.

Presuponer que la táctica sólo puede ser “reformista” es

---

111 Ward, *Anarchy in Action*, pág. 26

112 Bookchin, *Remaking Society*, pág. 135.

113 Bookchin, *Remaking Society*, p. 135.

descuidar un factor importante: a saber, que en la imagen del carácter político del espacio social como una red de líneas se incluye el hecho de que el poder se congrega en ciertos puntos y se refuerza a lo largo de ciertos puntos y líneas. La intervención política exitosa en esos puntos seguramente tendrá efectos en regiones más grandes de las redes sociales, vibrando a través de ellas, por así decirlo.

El error que se comete al contrastar revolución con reforma radica en suponer que la primera implica un cambio cualitativo en la sociedad, mientras que la segunda implica solo un cambio cuantitativo. Sin embargo, en la imagen alternativa de la política que se esboza aquí, en realidad sólo hay cambios cuantitativos, definiéndose los cualitativos en términos de ellos. Una revolución, entonces, no es un cambio de una forma fundamental de sociedad a otra; más bien, es un cambio o un conjunto de cambios cuyos efectos se extienden por toda la sociedad, provocando cambios en muchas otras partes del dominio social. Nadie, en particular los anarquistas, negaría que un cambio en las relaciones de producción económica tendría efectos profundos en la sociedad. Lo que se niega es el paso de esa verdad evidente a la afirmación de que la sociedad y la cuestión de la revolución deben, por lo tanto, definirse en términos de esas relaciones de producción (o cualquier otro conjunto de relaciones privilegiadas).

Una vez que se abandona la imagen estratégica de círculos concéntricos o jerarquías de poder, también se abandona la idea de que el cambio revolucionario puede distinguirse cualitativamente del cambio reformista. Esto no es negar la posibilidad de cambios revolucionarios, sino admitir que son

cambios de grado más que de tipo o, mejor, que son cambios de tipo en la medida en que son ciertos tipos de cambios de grado. Michel Foucault también reconoció este punto:

Me parece que toda esta intimidación con el fantasma de la reforma está ligada a la falta de un análisis estratégico [en nuestros términos, un análisis táctico] adecuado a la lucha política, a las luchas en el campo del poder político. Me parece que el papel de la teoría hoy es precisamente este: no formular la teoría sistémica global que mantiene todo en su lugar, sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, ubicar las conexiones y extensiones, construir poco a poco una teoría estratégica. [es decir, táctica].<sup>114</sup>

Concomitantemente con esos cambios revolucionarios de grado, los anarquistas han presentado una visión de lo que debe reemplazar las relaciones de poder contra las que se lucha. Aunque los anarquistas difieren en la profundidad y sofisticación de sus propuestas (una diferencia que es significativa para si un arquismo puede considerarse una filosofía política estratégica o táctica, como se verá a continuación), en lo que están de acuerdo generalmente se lo ha denominado “federalismo”.

El federalismo surge del reconocimiento de que en cualquier ámbito de la vida social debe haber un equilibrio entre, por un lado, el poder de los individuos y pequeños grupos para decidir sobre sus vidas y, por otro, el hecho de que esas decisiones afectan y se ven afectados por el contexto social en el que se realizan. La pregunta, entonces, es cómo evitar que el poder se

---

114 Foucault, “Poderes y estrategias”, en *Poder/Conocimiento*, ed. Colin Gordon (Nueva York: Pantheon, 1980), pág. 145.

delegue a los representantes mientras se siguen cumpliendo las tareas más importantes que requiere la vida social.

La distinción fundamental que implica el federalismo es entre poder político y poder administrativo. Bookchin le dio esta articulación: “Ninguna política, en efecto, es democráticamente legítima a menos que haya sido propuesta, discutida y decidida por el pueblo directamente, no a través de representantes o sustitutos de ningún tipo. La administración de estas políticas puede dejarse en manos de juntas, comisiones o colectivos de individuos cualificados, incluso electos, quienes, bajo un estrecho control público y con total responsabilidad ante las asambleas normativas, pueden ejecutar el mandato popular.”<sup>115</sup> Las decisiones deben ser tomadas por aquellos que están directamente –y a menudo indirectamente– afectados por esas decisiones (preferiblemente por consenso pero quizás a veces por votación); la implementación de esas decisiones puede ser llevada a cabo por un grupo que es más pequeño y quizás distinto de los afectados<sup>116</sup>. Por lo tanto, en contraste con el gobierno parlamentario, quienes implementan las decisiones no están facultados para tomarlas: no existe tal cosa como representación en el nivel político, el nivel del poder. Tampoco

---

115 Bookchin, *Remaking Society*, p. 175.

116 La distinción entre lo político y lo administrativo marca una línea divisoria entre los llamados “anarquistas colectivos” y los “anarquistas individualistas”, como Max Stirner y Benjamin Tucker. Estos últimos se han asociado más a la tradición conservadora, de la que Robert Nozick sería un ejemplo contemporáneo. Los primeros forman el grueso de la tradición anarquista y le han dado su reputación como movimiento progresista radical. Sólo para ellos podría surgir la cuestión de cómo deberían actuar las personas en concreto. El presente ensayo trata únicamente de ellos. (Vale la pena señalar que Proudhon, aunque generalmente se le considera entre los colectivistas, también tiene fuertes tendencias individualistas).

hay representación a nivel administrativo, porque en la administración nadie habla en nombre de nadie. Todo lo que puede ocurrir a ese nivel es actuar en nombre de otros y bajo sus órdenes directas.

La distinción entre lo político y lo administrativo no es exclusiva del anarquismo. Se le da una articulación ampliada, por ejemplo, en *El contrato social* de Rousseau, donde se distingue entre el legislativo y el ejecutivo por analogía con el compromiso de una persona en la acción libre: el legislativo es como la voluntad que propone la acción, y el ejecutivo como la fuerza física que lo lleva a cabo. Rousseau afirma categóricamente que “el poder legislativo pertenece y sólo puede pertenecer al pueblo”<sup>117</sup>. Para Rousseau, sin embargo, las cosas no son tan simples.

Esto se debe a que, cuando las personas se unen como una sola sociedad por medio del contrato social, el principio de su asociación es “la enajenación total por parte de cada asociado de sí mismo y de todos sus derechos a toda la comunidad”<sup>118</sup>. Ahora bien, Rousseau distingue de la esclavitud esta enajenación total de los derechos al señalar que, dado que la enajenación es universal dentro de la comunidad, nadie está realmente sujeto a los efectos de esa enajenación. Este es el fundamento de la “voluntad general”. Sin embargo, el daño ya está hecho, porque la enajenación de derechos crea, bajo la forma de la voluntad general, un representante de las voluntades individuales que les dice quiénes son y qué quieren.

---

117 JJ Rousseau, *El contrato social*, trad. Maurice Cranston (Middlesex: Penguin, 1968), pág. 101.

118 Ibíd., pág. 60

A medida que avanza el contrato social, las consecuencias deletéreas de este primer acto de alienación y representación se vuelven inequívocas: la supresión de los intereses particulares, el poder de vida o muerte del príncipe, el papel del legislador, todos estos son descendientes de la transferencia del poder político a un cuerpo general, incluso si ese cuerpo se define como uno mismo en la generalidad.

Los anarquistas son más consistentes en mantener el poder político a nivel local donde utilizan cuerpos más pequeños solo para fines administrativos. Sin embargo, la distinción, tal como está, es demasiado fácil; porque ¿cómo va a actuar el cuerpo administrativo sin poder alguno? Independientemente de si uno ve el poder como represivo o también como productivo, es inconcebible que un órgano administrativo pueda actuar sin que en algún momento ejerza al menos influencia, si no coerción. En esto hay que estar de acuerdo. La distinción entre lo político y lo administrativo no es estricta. Pero esta es solo otra forma de decir que la política no es ciencia. La idea central del punto anarquista es clara: en la medida de lo posible, el poder debe quedarse con aquellos que deben soportar sus efectos. Que la distinción político/administrativo sea relativa, más que absoluta, no disminuye su capacidad de servir como una visión para la acción, que es distinta tanto de la visión marxista como de la liberal.

La variedad de formas que puede asumir el federalismo ha dado lugar a una pequeña literatura dentro del anarquismo. Muchos, como Bakunin, vieron el federalismo como el producto de una lucha cuyo punto final no se podía determinar. Para él, el primer paso hacia el federalismo era la abolición del derecho de

herencia, una propuesta que pensó que subvertiría la propiedad privada<sup>119</sup>. Otros, en particular Proudhon y Kropotkin, tenían propuestas más concretas. Para Proudhon, el federalismo tenía que lograrse no mediante la destrucción de los arreglos sociales actuales, sino mediante la construcción de una nueva sociedad desde cero. Para ello, dos componentes eran esenciales. El primero, una fuerte ética de trabajo, que se basaba en el principio nostálgico de que una buena sociedad requería miembros moralmente buenos y que los miembros moralmente buenos volverían a trabajar la tierra con sus manos. El segundo componente, que trató de potenciar, fue más material. Para que surgiera una comunidad alternativa, tenía que haber medios para su desarrollo. Por lo tanto, la formación de una asociación de crédito era esencial. (Proudhon en realidad intentó, sin éxito, mantener una asociación de crédito). Para él, entonces, el federalismo estaba indisolublemente ligado a lo que se denominó “mutualismo”, confianza y ayuda mutua en el proyecto común de formar una sociedad sin propiedad privada y sin delegación: El sistema de contratos, en sustitución del sistema de leyes, constituiría el verdadero gobierno del hombre y del ciudadano; la verdadera soberanía del pueblo, la REPÚBLICA.”<sup>120</sup>

---

119 Para más información sobre esta propuesta y su historia en la Primera Internacional, véase Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, pags. 310; para las propias palabras de Bakunin sobre el asunto, una fuente está en *Michael Bakunin: Selected Writings*, pp. 108–10.

120 PJ Proudhon, *La idea general de la revolución en el siglo XIX*, trad. John Beverley Robinson (Londres: Freedom Press, 1923), pág. 206 Proudhon sigue esbozando las actividades de una sociedad mutualista: “División del trabajo, mediante la cual la clasificación de las personas por Industrias reemplaza a la clasificación por castas”; “Poder colectivo, principio de las ASOCIACIONES DE TRABAJADORES, en lugar de los ejércitos”; “Comercio, la forma concreta del

En *La conquista del pan*, Kropotkin presenta una visión del federalismo que también se basa en la cooperación mutua en lugar del socialismo de estado. De hecho, afirma, la cooperación mutua, aunque no reconocida como tal, ya prevalece en la sociedad de su tiempo:

Acostumbrados como estamos a los prejuicios hereditarios y a nuestra mala educación y preparación para presentarnos a nosotros mismos como la mano benéfica del gobierno, la legislación y la magistratura en todas partes, hemos llegado a creer que el hombre despedazaría a su próximo como una bestia salvaje el día que la policía le quite el ojo... Y con los ojos cerrados pasamos frente a miles y miles de agrupaciones humanas que se forman libremente. y alcanzan resultados infinitamente superiores a los logrados bajo la tutela del gobierno.

Kropotkin señala los casos del sistema ferroviario internacional de Europa y la Cruz Roja como ejemplos de cooperación mutua emprendida voluntariamente con el objetivo (aunque se trate de un objetivo también afectado por consideraciones financieras) de mejorar la vida de todos los involucrados. Es más, no ve ninguna razón para suponer que estos ejemplos son excepcionales. Más bien, apuntan hacia una posibilidad de que el capitalismo hace más para sofocar que

---

Contrato, que toma el lugar de la Ley”; “Igualdad en el intercambio”; “Competencia”; “El crédito, que gira sobre los INTERESES, como la jerarquía gubernamental gira sobre la obediencia”; y “El equilibrio de valores y propiedades” (p. 244). Para más información sobre los intentos de Proudhon de construir una sociedad mutualista, véase *The Anarchists* de Joll, cap. 3, y *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* de George Woodcock (Cleveland: The World Publishing Co, 1962). Cap. 5.

para promover. En una sociedad anarquista habría “una nueva armonía, la iniciativa de todos y cada uno, la audacia que brota del despertar del genio de un pueblo.”<sup>121</sup> Gran parte de *La conquista del pan* consiste en exploraciones en una variedad de áreas –alimentos, ropa, agricultura– de los arreglos sociales opresivos actuales, así como de las nacientes posibilidades mutualistas y federalistas.

La pregunta que plantean estas articulaciones del federalismo es cómo deben leerse. Esta cuestión no es meramente de interés pasajero; va al corazón de la interpretación del anarquismo. ¿Deben leerse como planes, por vagos que sean, para una nueva sociedad? ¿O deben ser leídos en cambio, como sugerencias de arreglos alternativos para sectores específicos en la red social? Si se elige la última lectura, entonces el federalismo sigue siendo compatible con el pensamiento político táctico. Los arreglos federalistas en ciertos sectores de la vida política no excluyen otros arreglos en otros lugares, donde las condiciones específicas pueden dictar, o articular, otros tipos de formación social. Tal lectura estaría más en consonancia con los anarquistas contemporáneos como Ward o Bookchin<sup>122</sup>. Permitiría no sólo instancias específicas de

---

121 Ibíd., pág. 229.

122 Bookchin es explícito en este punto respecto a la formación de una nueva sociedad: “Sensibilidad, ética, formas de construir la realidad y la individualidad tienen que ser cambiadas por medios educativos, por una política de discurso razonado, experimentación, y la expectativa de repetidos fracasos de los que tenemos que aprender, si la humanidad ha de alcanzar la autoconciencia finalmente necesaria involucrarse en la autogestión” (*Remaking Society*, p. 189). Hay paralelismos entre su idea de la experimentación y las invitaciones de Foucault y Deleuze a experimentar con lo que somos (véase el Capítulo 5 a continuación), aunque estos últimos pensadores abandonan la suposiciones sobre la autoconciencia y un yo alienado.

federalismo, sino también lo que en términos más generales podría llamarse “el impulso federalista” de retener el poder tanto como sea posible dentro de la comunidad afectada por las decisiones. Sin embargo, esta no es siempre la forma en que los anarquistas se leen a sí mismos, particularmente los del siglo XIX.

Proudhon vio el mutualismo no como una intervención táctica en el problema de la propiedad, sino más bien como la forma alternativa que debe tomar la sociedad. Su imagen de lo estrictamente moral, que se ayuda recíprocamente, unidades sociales basadas principalmente en la agricultura, tenían por objeto definir las características fundamentales de arreglos sociales justos, tal como la sociedad comunista era la definición de un arreglo social justo según Marx. La sociedad mutualista era un “pacto”, un acuerdo que significaba que “te convertías en parte de una sociedad de hombres libres. Todos tus hermanos están ligados a ti, y te prometen fidelidad, amistad, ayuda, servicio e intercambio.”<sup>123</sup> Para Kropotkin, una sociedad anarquista era el siguiente paso en la progresión histórica natural hacia el aumento de la libertad y la igualdad:

“El socialismo [aquí Kropotkin se refiere al socialismo anarquista] se convierte así en la idea del siglo XIX... [L]a consigna del socialismo es: 'La libertad económica como la única base segura para la libertad política.'<sup>124</sup> Unas páginas más adelante, escribe, revelando la ambivalencia del anarquismo en este punto: “Por lo tanto, se ha vuelto obvio que un mayor

---

123 Proudhon, *La idea general de la revolución en el siglo XIX*, p. 295.

124 Kropotkin, “Comunismo anarquista” (1887), en *Panfletos revolucionarios de Kropotkin*, p. 49.

avance en la vida social no radica en la dirección de una mayor concentración de poder y funciones reguladoras en manos de un organismo gobernante, sino en la descentralización, tanto territorial como funcional.”<sup>125</sup>

Proudhon, Kropotkin y Bakunin, en su visión de una sociedad alternativa, se comprometieron en el proyecto contradictorio de llamar a la descentralización para resistir al reduccionismo de la centralización y al mismo tiempo ofrecer una visión de organización social que era en sí misma reduccionista. No es necesario interpretar que el anarquismo entraña esta contradicción; de hecho, los anarquistas no siempre se interpretaron a sí mismos de esta manera contradictoria, y algunos anarquistas contemporáneos (p. ej., Ward) lo evitan asiduamente. Sin embargo, la distinción entre federalismo como táctica y como estrategia no está claro entre muchos anarquistas, particularmente entre los fundadores. La ambivalencia que han demostrado se puede ver en las dos lecturas: una estratégica, otra táctica, que se puede extraer del pasaje anterior sobre la descentralización de Kropotkin.

Esta ambivalencia no se agota en la actitud anarquista hacia el federalismo. Como se ha señalado, los anarquistas también son ambivalentes acerca de si el Estado es solo un sitio de ejercicio de poder o el sitio clave. A finales del siglo XIX, hubo numerosos atentados anarquistas contra jefes de Estado y atentados contra los símbolos de su poder<sup>126</sup>. La ambivalencia que persiguió, y hasta cierto punto aún persigue, el movimiento anarquista y sus

---

125 Ibíd., pág. 51.

126 Para más información sobre esto, véase *The Anarchists* de Joll, esp. Cap. 5.

teóricos (la mayoría de los más importantes son de la segunda mitad del siglo XIX) es el espectro de la reducibilidad: ¿Son reducibles la lucha y la visión que motiva esa lucha a un único objetivo estratégico, o son los momentos tácticos del anarquismo su propia articulación? Para comprender esta ambivalencia dentro del anarquismo, debemos volver a su concepción de poder, porque es de allí de donde surge la ambivalencia.

El poder, como hemos visto, constituye para los anarquistas una fuerza represiva. La imagen del poder con el que opera el anarquismo es el de un peso, oprimiendo –y a veces destruyendo– las acciones, eventos y deseos con los que entra en contacto. Esta imagen es común no sólo a Proudhon, Bakunin, Kropotkin y los anarquistas del siglo XIX en general, sino también a los anarquistas contemporáneos. Es una suposición sobre el poder que el anarquismo comparte con la teoría social liberal, que ve el poder como un conjunto de restricciones sobre la acción, prescritas principalmente por el Estado, y cuya justicia depende del estatus democrático de ese Estado. El marxismo también está orientado en su mayor parte por la suposición de que el poder es represivo, aunque el trabajo de Antonio Gramsci sobre la hegemonía y de marxistas contemporáneos como Nicos Poulantzas sugieren que el marxismo es compatible con una interpretación del poder que lo considera tanto productivo como supresor<sup>127</sup>.

---

127 Además del trabajo de Gramsci sobre la hegemonía, véase de Poulantzas. *State, Power. Socialism* (Londres: New Left Books, 1978), esp. punto 1. Aunque Poulantzas critica el concepto de poder de Foucault, claramente extrae gran parte de su análisis de él.

Sin embargo, una vez que se hace esta suposición sobre el poder, impregna todo el dominio de la filosofía política.

Si el poder es represivo, entonces la pregunta política central que debe hacerse es: ¿cuándo es el ejercicio del poder legítimo, y cuándo no lo es? Para el liberalismo, la respuesta está en las formas en que aquellos con poder llegaron a adquirirlo y las reglas por las cuales lo ejercen. El marxismo responde la pregunta de manera similar; sus reglas, sin embargo, difieren de las del liberalismo. Los anarquistas son recelosos de todo poder, incluso del que hemos llamado “administrativo”. Sébastien Faure identificó la característica común de los anarquistas como “la negación del principio de Autoridad en organizaciones sociales y el odio de todas las restricciones que se originan en las instituciones fundadas en este principio.”<sup>128</sup> Bakunin afirmó que “es la característica del privilegio y de toda posición privilegiada.”<sup>129</sup>

Más recientemente, David Wieck ha escrito: “El anarquismo puede ser entendido como la idea genérica social y política que expresa la negación de todo poder, soberanía, dominación y división jerárquica, y la voluntad de su disolución; y expresa el rechazo de todos los conceptos dicotómicos que, sobre la base de la naturaleza, la razón, la historia, o Dios dividen a las personas en dominantes y subordinadas.”<sup>130</sup> Para el anarquista, está en la naturaleza del poder oprimir mediante la represión. Utilizando la terminología hegeliana, el poder es una negación

---

128 In *The Anarchist Reader*, ed Woodcock, p. 62.

129 Bakunin, *God and the State*, p. 31.

130 Wieck, “La negatividad del anarquismo”, pág. 139.

que debe ser negada. Esta negación tal vez no pueda realizarse plenamente. Sin embargo, es la meta a la que aspira el anarquismo. Así, cuando se dice que el poder debe permanecer en manos de quienes se ven afectados por él, debemos entender que el objetivo de mantener el poder allí es separar el poder de los efectos negativos de los que es capaz. La toma de decisiones implica poder; la forma de negar los efectos de tal poder es asegurar que quienes toman las decisiones y quienes se ven afectados por ellas sean las mismas personas.

La pregunta que surge, sin embargo, para aquellos cuyo fin es la negación del poder (entendido como fuerza represiva), es la siguiente: ¿Por qué uno debería creer que su eliminación, o disminución, conducirá a una sociedad mejor? ¿Cuáles son los fundamentos para sostener que la justicia y el poder se oponen mutuamente? Esta pregunta va al corazón del pensamiento anarquista. Con pocas excepciones (Colin Ward es una), la respuesta siempre ha sido la misma: la esencia humana es una esencia buena, que las relaciones de poder suprimen o niegan. Quizás la declaración más clara de esa posición está representada por el libro de Kropotkin *Mutual Aid*, una réplica a Darwin que intenta mostrar que la cooperación entre humanos y otros animales en un esfuerzo por promover a su familia, vecinos y especie es una fuerza motriz de la acción tanto como la competencia por la supervivencia. La “Sociabilidad”, afirmó Kropotkin, “y la necesidad de ayuda y apoyo mutuos son partes tan inherentes de la naturaleza humana que en ningún momento de la historia podemos descubrir hombres viviendo en pequeños grupos y luchando entre sí por los medios de subsistencia.”<sup>131</sup> Murray Bookchin ofrece un sentimiento

---

131 Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (London, Hememann,

similar, aunque más matizado: “[E]l proyecto revolucionario debe partir de un precepto libertario fundamental: todo ser humano normal es competente para manejar los asuntos de la sociedad, y, más específicamente, de la comunidad de la que él o ella es miembro.”<sup>132</sup> En el centro de gran parte del proyecto anarquista está la suposición, primero, de que los seres humanos tienen una naturaleza o esencia; y, segundo, que esa esencia es buena o benigna, en el sentido de que posee las características que le permiten vivir con justicia con los demás en sociedad. Ya sea que las características de hacer el bien se denominen “sociabilidad”, “cooperación” o “competencia”, el pensamiento sigue siendo el mismo: las personas naturalmente atienden sus asuntos de manera que son útiles para ellas mismas y para los demás y que no son, o en su mayoría no, dañinas o destructivas.

El anarquismo, entonces, está imbuido de una especie de esencialismo o naturalismo que constituye el fundamento de su pensamiento. La gente es buena por naturaleza; si se eliminan los obstáculos a esa bondad –específicamente, los males gemelos de la representación y el poder– entonces se darán cuenta y expresarán esa bondad en su actividad. La representación distorsiona la bondad al permitir que otro u otros le digan quién es y qué quiere, en lugar de permitir que esas cualidades emergan naturalmente. El poder suprime la bondad de uno en aras de intereses que muy bien pueden ser destructivos.

---

1902), p. 118.

132 Bookchm, *Remaking Society*, p. 174.

El naturalismo del anarquismo, al postular la esencia humana, contiene una idea, aunque no naturalista, que resultará crucial para comprender la filosofía política postestructuralista.

El objetivo del recurso del anarquismo a la idea de una esencia humana benigna es poder justificar su resistencia al poder. Supongamos que los anarquistas tuvieran una visión diferente del poder, una que lo viera no solo como represor sino también como productivo: el poder no solo reprime acciones, eventos y personas, sino que también los crea. En ese caso, sería imposible justificar la resistencia a todo poder; habría que distinguir creaciones o efectos claramente aceptables de poder (en oposición, en el caso de la suposición represora) de los inaceptables. Esta distinción no podría ocurrir sobre la base de un naturalismo humanista, porque se podría considerar que el poder crea lo que se conoce bajo el nombre de "esencia humana" y la suprime. La distinción tendría que ocurrir en términos más estrictamente éticos. Se verá que la perspectiva postestructuralista requiere precisamente este tipo de discurso ético para realizar su teoría política, aunque, como sucede con la teoría política en general, la ética postestructuralista no funda por sí misma la teoría, sino que, más bien, interactúa con la teoría política y social en un contexto social para codificarla.

A la luz de esto, podemos reconocer que la visión naturalista del anarquismo sobre los seres humanos juega un papel ético en su teoría política. Como tal, y tomado en sí mismo, mueve al anarquismo más hacia una posición puramente ética que política. Sin embargo, como se ha visto, el caso es más complicado que eso. Porque el anarquismo también conlleva la posibilidad de análisis locales y múltiples que resisten la

reducción a lo estratégico, por un lado, o al polo del deber o del ser, por el otro. Además, como han demostrado anarquistas como Colin Ward, es posible mantener una perspectiva anarquista con la visión de que el poder es esencialmente represivo, sin tener un compromiso con la esencia humana. Dentro de tal perspectiva, el federalismo solo podría ser tratado como una táctica: "La alternativa anarquista es la de la fragmentación, la fisión en lugar de la fusión, la diversidad en lugar de la unidad, una masa de sociedades en lugar de una sociedad de masas"<sup>133</sup>. La explicación del naturalismo humanista del anarquismo puede residir en que ofrece una justificación –aunque no la única posible– para la resistencia a todo poder.

Además, la justificación naturalista permite a los anarquistas asumir su ética en lugar de tener que defenderla. Si la esencia humana ya es benigna, entonces no hay necesidad de articular qué tipos de actividad humana son buenos y cuáles son malos; esos tipos de actividad humana que no están obstaculizados por el poder y la representación son buenos, mientras que los tipos que están tan obstaculizados son, o al menos corren el riesgo de ser, malos. "[E]stamos persuadidos de que la gran mayoría de la humanidad, en proporción a su grado de iluminación y la totalidad con tal que se liberen de las cadenas existentes, se comportarán y actuarán siempre en una dirección útil para la sociedad", escribió Kropotkin<sup>134</sup>. Mientras que anarquistas como Emma Goldman resistieron al camino naturalista (en un eco de Nietzsche, fundador del pensamiento postestructuralista, llamando a "una transvaloración

---

133 Ward, *Anarchy in Action*, pág. 52.

134 Kropotkin, "Moralidad anarquista". pags. 102.

fundamental de los valores”)<sup>135</sup>, la deriva fundamental del anarquismo ha sido hacia la asunción de una esencia humana benigna, haciendo discutible la necesidad de ofrecer una explicación ética de sí misma (y también la necesidad de desenredar la compleja red de relaciones que une la ética y la delegación, un punto al que regresará nuestro capítulo final).

Sin embargo, la motivación para el giro hacia el naturalismo no se deriva de la pereza teórica de los anarquistas, sino de la suposición de que el poder es exclusivamente represor en su operación. Es el alcance abarcador de esta suposición sobre el poder que, como el alcance del capitalismo para los Teóricos Críticos, incita a la búsqueda de un terreno trascendental o quasi-trascendental desde el cual recuperar una fuente pura e inmaculada de resistencia. La diferencia crucial con los Teóricos Críticos no radica en sus suposiciones sobre el poder, ni en su respuesta a esa suposición, sino en el hecho de que tal suposición no domina la perspectiva anarquista en la forma en que lo hace la de los Teóricos Críticos. Hay otro pensamiento que se abre en el anarquismo, un pensamiento que, recorrido por el camino libre de la asunción del poder como represiva, conduce a una filosofía política profundamente múltiple y diversa: una filosofía política táctica.

Tanto su visión represiva del poder como su naturalismo humanista alejan las ideas de los anarquistas del reduccionismo del análisis marxista. Como se ha visto, estos supuestos inclinan la apropiación del federalismo anarquista del poder estatal hacia una lectura estratégica más que táctica. Estos supuestos

---

135 En *The Anarchist Reader*, ed. Becada, pág. 159.

gemelos pueden denominarse los *a priori* que sustentan el pensamiento anarquista. Son *a priori* porque no se derivan del análisis anarquista del contexto político, sino que se asumen de entrada. Hemos visto que “persiguen” más que “determinan” el pensamiento anarquista porque, a diferencia del marxismo, gran parte de la corriente de este pensamiento va en contra de tales suposiciones *a priori*. El *a priori* del pensamiento anarquista es un par de suposiciones estratégicas que se imponen al anarquismo desde afuera, en lugar de determinar su dirección desde dentro. El anarquismo puede sobrevivir al abandono del naturalismo humanista que hemos visto, como en el caso de la perspectiva de Colin Ward: para él, el pensamiento estratégico y sus efectos en el mundo son razón suficiente para una alternativa táctica, sin la asunción de una esencia humana benigna. Sin embargo, ninguna filosofía política que se autodenomine anarquismo se ha articulado sin la asunción supresora con respecto al poder. Hay un *a priori* que guía toda filosofía anarquista, aunque puede ser más delgado o más completo, dependiendo del teórico.

La pregunta sobre la fuente del naturalismo humanista del anarquismo, es reemplazada entonces, por la pregunta más amplia de la fuente del *a priori* del anarquismo, una pregunta que en sí misma es inseparable de la pregunta de la intrusión estratégica en su pensamiento. ¿Por qué el anarquismo, que parecía articular una alternativa al marxismo no solo adoptando un distinto punto de vista estratégico sino abandonando la estrategia por completo, se vuelve contra sus propios fundamentos (o, tal vez, malinterpreta sus propios fundamentos) de una manera tan profunda? ¿Por qué, cuando alcanza el umbral de una filosofía verdaderamente táctica, es

decir, un pensamiento político alternativo no solo al marxismo sino a la imagen guía del marxismo del espacio político como una jerarquía o un conjunto de círculos concéntricos, retrocede? De hecho, los supuestos estratégicos que acechan al anarquismo son mucho más inverosímiles que los que guían al marxismo. ¿Cómo podría su pensamiento descarrilarse tanto?

La respuesta a estas preguntas, si la idea de que la motivación para pensar de cierta manera –especialmente en asuntos políticos– es política en sí misma, debería recibir una respuesta desde dentro de la teoría política, en lugar de fuera de ella. Lo que debe preguntarse, si se va a completar con éxito el paso de la filosofía política estratégica a la táctica, son dos preguntas entrelazadas: ¿Cómo operan políticamente los supuestos de que el poder es represor y de que los seres humanos tienen una esencia benigna, y ¿Cómo puede evitarlos una filosofía política táctica? La primera pregunta será el tema del próximo capítulo, y la segunda el tema del capítulo siguiente.

### III. LA POSITIVIDAD DEL PODER Y EL FIN DEL HUMANISMO

*[S]i es cierto que el sistema jurídico sirvió para representar, aunque de manera no exhaustiva, un poder que se centraba principalmente en la represión y la muerte, resulta totalmente incongruente con los nuevos métodos de poder cuyo funcionamiento no está asegurado por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control; métodos que se emplean en todos los niveles y en formas que van más allá del Estado y su aparato.*<sup>136</sup>

Que el poder sea siempre una cuestión de restricciones sobre la acción no implica que debamos definir esas restricciones en términos de restricciones. El modelo de poder “jurídico-discursivo”, como lo llama Foucault, cita

---

136 Michel Foucault, *La historia de la sexualidad*, vol. 1: Introducción, trad. Robert Hurley (Nueva York: Random Casa, 1978), pág. 89.

erróneamente el modo dominante de operación del poder de hace varios siglos como el modelo para todas las operaciones de poder<sup>137</sup>. Lo que hemos llamado el “supuesto represivo” con respecto al poder, si es apropiado para comprender un cierto período histórico, es un error cuando se toma como la definición de poder en lugar de uno de sus modos de promulgación<sup>138</sup>. Además, seguir pensando en el poder “jurídicamente” o “represivamente” no es simplemente una visión equivocada del poder; no es simplemente un problema epistemológico. Como muchas preocupaciones epistemológicas, también es una preocupación política. Si los posestructuralistas han dedicado tanto tiempo a centrarse en la interacción entre poder y conocimiento es porque reconocen que mucho de lo que decimos que sabemos no es independiente de las relaciones de poder en las que estamos inmersos y, de hecho, es parcialmente un producto de esas relaciones.

En esto, puede decirse que toman en serio el concepto marxista de ideología, aunque lo sustraen de su subordinación a la subestructura económica. Si los posestructuralistas tienen

---

137 Ibíd., 1:82.

138 Que el poder siempre se entienda correctamente como jurídico, y que Foucault pensó que alguna vez lo fue, es discutido por Gilles Deleuze en su libro sobre Foucault: “A primera vista, podríamos pensar que el diagrama está reservado para las sociedades modernas: *Discipline and Punish* analiza el sistema disciplinario. diagrama en la medida en que reemplaza los efectos del antiguo régimen soberano por un control inmanente al campo social. Pero este no es el caso en absoluto; es cada formación histórica estratificada la que remite a un diagrama de fuerzas como si fuera su exterior” (Foucault, trad. Sean Hand [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988], p. 84). Me parece que esta perspectiva es más deleuziana que foucaultiana, ya que Deleuze se sintió atraído por análisis más trascendentales y Foucault por análisis más históricos.

razón, entonces la suposición represiva del poder es un hecho políticamente significativo, como lo es la ceguera que mostraron los anarquistas al admitirlo.

Para Deleuze, el conocimiento es siempre un efecto; viene después. Lo primario son las relaciones entre fuerzas. A través de la totalidad del corpus deleuziano corre la suposición, articulada por primera vez en su primer libro sobre Nietzsche, que “la historia de una cosa, en general, es la sucesión de fuerzas que toman posesión de ella y la coexistencia de fuerzas que luchan contra ella” por posesión.”<sup>139</sup>

Lo que constituye una fuerza en el pensamiento de Deleuze cambia con sus textos o, mejor, con el tema de esos textos. En su libro sobre Nietzsche, hay fuerzas activas y fuerzas reactivas; en *Anti-Edipo*, hay fuerzas del deseo (que se concibe como productor, no carente) y fuerzas sociales; en su libro sobre Foucault, hay fuerzas de poder. Sin embargo, en todos los casos, lo crucial de las fuerzas es su división en aquellas que, en cierto sentido, afirman la vida y aquellas que la niegan<sup>140</sup>. Y en todos los casos, lo crucial del conocimiento es que siempre es el resultado de un complejo de fuerzas. A lo que debemos enfrentarnos, si queremos entender nuestro mundo, son las fuerzas que nos constituyen a nosotros y nuestro conocimiento, en lugar del conocimiento que es meramente un producto de esas fuerzas.

---

139 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Hugh Tomlinson (Nueva York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1983), pág. 3.

140 Para más información sobre esto, véase mi "La política de la vida en el pensamiento de Gilles Deleuze", *Sub, Stance20*, nº 3 (1991): 24–35.

A Deleuze se le podría objetar aquí que, si el conocimiento es visto como un producto de fuerzas, ¿no excluye esto desde el principio cualquier conocimiento de esas fuerzas? Y si es así, ¿no ha caído Deleuze en un relativismo epistemológico que se refuta a sí mismo (cómo podría saber que el conocimiento mismo está constituido por fuerzas externas a él)? Deleuze evita esta objeción al distinguir el conocimiento del “pensamiento”: el conocimiento es un producto de fuerzas, pero el pensamiento es el intento de comprender esas fuerzas.

Refiriéndose a las obras históricas de Foucault, Deleuze dice: “El pensamiento piensa su propia historia (el pasado), pero para liberarse de lo que piensa (el presente) y poder finalmente ‘pensar de otro modo’ (el futuro)”<sup>141</sup>.

La diferencia entre pensamiento y conocimiento es que el conocimiento es un conjunto de prácticas sedimentadas que recaen sobre relaciones de fuerza, mientras que el pensamiento es la subversión de esa sedimentación a través del proceso de articulación de las relaciones de fuerza que lo constituyen.

Así, tanto el pensamiento como el conocimiento pueden ofrecernos creencias justificadas.

El pensamiento, sin embargo, describe la fuente de esas creencias específicas que hemos llamado conocimiento en términos no epistémicos (lo que, como veremos, no significa que la fuente se encuentre “fuera” del conocimiento) y así nos

---

141 Deleuze, *Foucault*, pág. 119. Es en este capítulo, “Pliegues, o el Interior del Pensamiento (Subjetivación)”, que Deleuze, basándose un poco en Maurice Blanchot, hace más claramente su distinción entre conocimiento y pensamiento.

trae un nuevo conjunto de creencias que a su vez se sedimentará y necesitará un nuevo pensamiento.<sup>142</sup>

Lo que implica esta perspectiva, y en consecuencia se ha convertido en el núcleo del proyecto de Deleuze, es lo siguiente: 1) que debemos buscar los fundamentos de muchas de nuestras creencias no desde dentro de ellas sino desde una perspectiva que las pone en duda; y 2) que debemos evaluar esas creencias no sobre la base de si son verdaderas o falsas, sino sobre la base de si afirman o no la vida (o, en el lenguaje de *AntiEdipo*, si son "útiles", si "funcionan")<sup>143</sup>. Respecto al *a priori* de cualquier filosofía, entonces, Deleuze se preguntaría qué fuerzas constituyen ese *a priori* y cómo debemos evaluar esas fuerzas.

Tal perspectiva cuestiona la suposición de que el poder es esencialmente represor. Deleuze, en su trabajo con Guattari, ofrece una idea diferente del funcionamiento del poder. A primera vista, podría parecer que la división que se hace entre el deseo y lo social en el que se incrusta el deseo es una vuelta al paradigma anarquista tradicional: "Solo hay el deseo y lo

---

142 No está claro que Deleuze siempre pueda evitar la acusación de un relativismo contraproducente. Ofrece, por ejemplo, un análisis del lenguaje en *The Logic of Sense* (trad. Mark Lester con Charles Stivale [Nueva York: Columbia University Press, 1990]) que sostiene que el significado es una relación entre lo que está "dentro" del lenguaje y lo que está "dentro" del lenguaje. está "fuera" de él. Esto plantea la cuestión de qué tipo de acceso tenemos al exterior del lenguaje y, lo que es más importante, cómo podemos hablar de él. Para más información sobre esto, véase mi "Diferencia y unidad en Gilles Deleuze", en *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, ed. Constantin Boundas y Dorothea Olkowski (Nueva York: Routledge, 1994).

143 "Dado un determinado efecto, ¿qué máquina es capaz de producirlo? Y dada una cierta máquina, ¿para qué se puede usar? (Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, traducción de Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane [Nueva York: Viking Press, 1977], pág. 3).

social, y nada más”<sup>144</sup>. La apariencia que da esta declaración es que ese deseo, que Deleuze y Guattari valoran como una fuerza creativa, se opone a lo social, que lo limita y lo opprime como un poder supresor. De hecho, la descripción de lo social como aquello que asegura que el deseo es “reprimido, canalizado, regulado” y la aparente valorización de la “desterritorialización” contra el intento de “reterritorialización” de lo social reforzaría tal lectura<sup>145</sup>. Sin embargo, las cosas no son tan simples. La pregunta clave para Deleuze y Guattari es cómo el deseo puede llegar a desear su propia represión, y a esa pregunta viene la respuesta: “[L]os poderes que aplastan el deseo, o que lo subyugan, ya forman parte de los ensamblajes del deseo”.<sup>146</sup>

Así, el deseo está implicado en su propia opresión, y hablar de una esencia benigna que se opone a una fuerza que lo bloquea o suprime es sustituir un cuadro jerárquico y estratégico del campo social por uno no reductivo y táctico: “El deseo es una mezcla, una mezcla a tal grado que las piezas burocráticas o fascistas están todavía o ya atrapadas en la agitación revolucionaria”<sup>147</sup>.

La cuestión que motiva *Anti-Oedipus* no es cómo liberar el deseo de su represión por lo social, sino más bien cómo decidir qué expresiones de deseo son revolucionarias y cuáles son reaccionarias. Esta pregunta, como se señala en el Capítulo 6, es

---

144 Ibid, p. 29.

145 Ibid., p. 33.

146 Gilles Deleuze y Claire Pernet, *Diálogos*, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habbeijam (New York: Columbia University Press, 1987). p. 133.

147 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. Dana Polan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 60

de ética, no de esencias; y en este sentido Foucault fue precisamente correcto llamarlo *Anti-Oedipus* "un libro de ética".<sup>148</sup>

Para Deleuze y Guattari, el poder no suprime el deseo; más bien, está implicado en todo conjunto de deseo. Dicho de otro modo, si una cosa está constituida por las fuerzas que la toman, esas las fuerzas deben verse como inmanentes, no trascendentales, a aquello de lo que se apropián.

(Aquí hemos usado indistintamente el concepto de poder y el de fuerza. Si el poder se interpreta como no represivo, entonces la distinción entre los dos en la obra de Deleuze se borra. Decir que hay fuerzas del deseo o fuerzas de la vida es lo mismo que decir que hay poderes que desean o que afirman la vida)<sup>149</sup>. La imagen aquí es de una red de fuerzas o poderes que interactúan para producir el mundo (especialmente el mundo político) en el que vivimos, o, más precisamente, lo que somos. El abandono de Deleuze de la imagen anarquista tradicional de la operación del poder ofrece una nueva imagen, tanto de la política como del mundo social, que requiere un análisis de cada "conjunto de deseos" en sus propios términos, en lugar de una valorización de un tipo de conjunto. "Sin embargo, es en campos sociales concretos, en momentos específicos, que los movimientos

---

148 En su *Preface to Deleuze and Guattari, Anti-Oedipus*, p. xvi

149 Tanto Deleuze como su amigo Antonio Negri afirman que la distinción entre los poderes que afirman la vida y los que niegan la vida se remonta a la distinción de Spinoza entre potestas y potentias. Véase *Deleuze's Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin (Nueva York: Zone Books, 1990), pp. 102,218. También, ver Negri's *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), esp. pp. 69-72

comparativos de desterritorialización, los continuos de intensidad y las combinaciones de flujo como la forma debe ser estudiada”<sup>150</sup>. En este sentido, Deleuze tiene razón cuando dice (y esto podría haber sido dicho de Foucault o Lyotard con igual justicia): “Siempre he sentido que soy un empirista, es decir, un pluralista”.<sup>151</sup>

Antes de pasar a la cuestión de por qué la suposición jurídica o represiva del poder ha dominado el pensamiento político, vale la pena ver cómo Foucault ve el poder, ya que converge y diverge de Deleuze en su análisis. Su divergencia está en abordar el poder empíricamente más que metafísicamente. Este enfoque refleja no solo una diferencia en el nivel de análisis, sino también una diferencia filosófica sustantiva. “Todos mis análisis”, dijo una vez en una entrevista, “están en contra de la idea de las necesidades universales de la existencia humana”<sup>152</sup>. Mientras que Deleuze intenta ofrecer una base metafísica para sus análisis políticos, aunque apoye una filosofía política táctica, Foucault piensa que la mejor forma de táctica es evitar la metafísica por completo.

En sus obras posteriores a *La arqueología del conocimiento*, lo hace con bastante asiduidad, aunque quedan breves momentos en los que suena más esencialista de lo que parece querer. Así, Foucault trata de ofrecer una “analítica del poder” en lugar de

---

150 Deleuze and Parnet, *Dialogues*, p. 135.

151 Ibid., “Preface to the English Language Edition,” p. vii.

152 ‘Verdad, poder: una entrevista con Michel Foucault’, en *Technologies of the Self*, ed. Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), pág. 11.

una “teoría del poder”<sup>153</sup>, porque “si uno trata de erigir una teoría del poder, siempre estará obligado a verla como emergente en un lugar y tiempo determinados y de ahí deducirla, reconstruir su génesis.”<sup>154</sup>

Foucault ofrece una analítica del funcionamiento del poder en la época moderna. Su tratamiento más sostenido de las características generales de esa operación se encuentra en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, donde adelanta cuatro “proposiciones” sobre el poder moderno: 1) que “se ejerce desde innumerables puntos, en el juego de relaciones móviles de poderes igualitarios y no igualitarios”; 2) que “las relaciones de poder no están en una posición de exterioridad a otro tipo de relaciones”; que 3) “el poder viene de abajo; es decir, no existe una oposición binaria y totalizadora entre gobernantes y gobernados en la raíz de las relaciones de poder, que sirva de matriz general”; y 4) que “las relaciones de poder son tanto intencionales como no subjetivas”<sup>155</sup>. Estas proposiciones forman la base de lo que podría llamarse una visión “anarquista” del poder. Además, su carácter

---

153 Foucault, *Historia de la sexualidad*, 1:82.

154 Foucault, “La confesión de la carne” (1977), en *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon (Nueva York: Pantheon, 1980), pág. 199.

155 Foucault, *Historia de la sexualidad*, 1:94. Creo que el uso de Foucault del término “intencional” ha sido causa de algunos malentendidos sobre su idea de poder y, en ocasiones, una fuente de confusión para él. El término “orientado” serviría mejor a su propósito, ya que es libre de cualquier anillo subjetivista que lo alinearía más estrechamente con el funcionalismo de lo que necesita ser. Para otra discusión sobre las características generales del poder en la época moderna, véase Foucault, “Powers and Strategies”, en *Power/Knowledge*, págs. 141–42. Véase también mi *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Pensamiento de Michel Foucault* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993), cap. 6.

históricamente ligado evita el intento de elevar el anarquismo al estatus de teoría para todos los tiempos, reforzando así el reconocimiento de que la filosofía política ocurre dentro y tiene en cuenta el contexto de su articulación. Además, aunque no están dibujados metafísicamente, los contornos de este análisis son paralelos al análisis de Deleuze de las relaciones de fuerza y, por lo tanto, forman una base para la convergencia en la filosofía política entre ellos.

Inseparable de esta analítica del poder es la idea, en la que insisten tanto Foucault como Deleuze, de que el poder no se limita a suprimir sus objetos; también los crea. Veremos en el capítulo 5, el seguimiento de Foucault de la creación del sujeto psicológico y el significado político de esta creación. Pero, en términos más generales, si se concibe que el poder no opera sobre sus objetos sino dentro de ellos, no “desde arriba” sino “desde dentro”, no fuera de otras relaciones sino a través de ellas, esto implica que el poder no es una fuerza represiva sino creativa, que da lugar no sólo a lo que debe ser resistido, sino también, y de manera más insidiosa, a las formas que a menudo toma la propia resistencia. Eso es lo que hace necesario un análisis político específico: si el poder crea su propia resistencia, entonces la liberación de formas específicas de poder debe tener en cuenta el tipo de resistencia que se está realizando, so pena de repetir aquello de lo que se está tratando de escapar.

Ahí radica la importancia de las relaciones entre poder y saber. Foucault no intenta, como hace Deleuze, fundamentar metafísicamente el saber en el poder. Sin embargo, sus análisis de las relaciones específicas entre los dos dejan en claro que mucho de lo que pasa por áreas cruciales de conocimiento en

nuestra cultura es inseparable de las relaciones de poder que ese conocimiento refuerza: “No puede haber ejercicio de poder posible sin cierta economía de discursos de verdad que operan a través y sobre la base de esta asociación”<sup>156</sup>. En sus tres volúmenes sobre la historia de la sexualidad, Foucault demuestra que el “conocimiento” que uno tiene de sí mismo como ser sexual es inseparable del orden social en el que se encuentra. Por ejemplo, el conocimiento griego del cuerpo humano –como fuerzas finitas y prescindibles que requieren un equilibrio entre el exceso y la castidad– confluía con prácticas de autodominio y dominio del hogar y, en última instancia, del Estado, prácticas que eran parcialmente determinantes de la cultura griega. Por el contrario, la práctica de la confesión en los siglos XVI y XVII, que evolucionó de una confesión de hechos a una confesión de quién era uno como ser sexual, se convirtió en parte del movimiento hacia un conocimiento del yo interior que iba a dominar la moderna comprensión de quiénes somos.

Resumiendo esta diferencia en la relación del conocimiento sexual con las condiciones de poder, escribió Foucault: “La relación [griega] con la verdad era una condición estructural, instrumental y ontológica para establecer al individuo como un sujeto moderado que llevaba una vida de moderación; no era una condición epistemológica que permitiera al individuo reconocerse en su singularidad como sujeto deseante y purificarse del deseo que así salía a la luz”<sup>157</sup>. En esta descripción, la epistemología es inseparable de la política,

---

156 Foucault, “Dos conferencias”, en Poder/Conocimiento, p. 93.

157 Foucault, *La historia de la sexualidad, vol. 2: El uso del placer*, trad. Robert Hurley (Nueva York: Panteón, 1985).

mostrando el análisis de Foucault como propiamente del tipo “poder/saber”, un análisis político del saber que, si bien no reduce el saber a la política, deja clara su fusión con el entramado de prácticas políticas y sociales. Además, esta fusión no es para suprimir la sexualidad, sino para determinarla y controlarla: “Una vigilancia del sexo: es decir, no el rigor de un tabú, sino la necesidad de regular el sexo a través de discursos útiles y públicos”<sup>158</sup>. Dado, entonces, el enfoque postestructuralista del poder, su diferencia con respecto a la asunción anarquista *a priori* de la naturaleza represiva de éste, y la visión de que el conocimiento y el poder a menudo, si no siempre, están entrelazados, no es sorprendente encontrar un significado político en el supuesto de que el poder es represivo o jurídico. A ese significado no se le ha prestado mucha atención; el foco está más en ofrecer un análisis o una teoría de la positividad y la eficacia local del poder. Pero Foucault ofrece una sugerencia: “[El] poder es tolerable solo con la condición de que enmascare una parte sustancial de sí mismo. Su éxito es proporcional a su capacidad para ocultar sus propios mecanismos”<sup>159</sup>. Foucault prosigue sugiriendo que la noción jurídica de poder se incrustó a partir de la Edad Media en la medida en que instituciones como el Estado moderno fueron capaces de implantarse definiendo su poder en términos de regulación y limitación: es decir, en términos de ley. Además, a medida que surgía la oposición a las políticas del Estado y sus instituciones aliadas, el intento de arrebatarle el poder a un regulador inadecuado continuó definiendo el poder como una regulación adecuada. Así, el poder, incluso cuando se limita,

---

158 Ibíd., 1:86.

159 Foucault, *Historia de la sexualidad*, 1:25.

permanece articulado en términos de restricción: “En el pensamiento y el análisis político, no le hemos cortado la cabeza al rey”<sup>160</sup>. Ese fracaso ha permitido que el poder opere de la forma en que lo hace sin ser detectado.

Sería un error interpretar aquí a Foucault como si afirmase que el poder intenta enmascararse para evitar ser descubierto. Tal interpretación atribuye demasiada intencionalidad al poder (aunque tal adscripción a veces también es de Foucault). Más bien, debería interpretarse en el sentido de que si se hubiera pensado que el poder operaba de la manera en que realmente opera (al menos en la época moderna), habría sido más probable una resistencia política más fructífera. El punto, en algún sentido teleológico es darwinista más que aristotélico. Podemos explicar el hecho de que tantas operaciones de poder no fueran descubiertas, debido a una mala comprensión del dominio; esto no implica, sin embargo, que el poder “quisiera” que tuviéramos este malentendido.

Que el *a priori* anarquista del poder sea convergente con la concepción general decimonónica de su naturaleza puede explicarse, entonces, como un fracaso políticamente significativo que impide al anarquismo completar el camino táctico por el que transitó. Que este fracaso persista en el siglo XX tampoco es motivo de sorpresa, ya que nuestro panorama político-teórico todavía está dominado por el supuesto represivo del poder.

Es más, está dominado por un supuesto que, como se ha visto, forma la otra mitad (aunque a veces disminuida) del a priorismo

---

160 Ibíd., 1:90–91.

del anarquismo: el naturalismo humanista, el concepto de una esencia humana benigna. Si el pensamiento político postestructuralista pudiera resumirse en una sola receta, sería que la teoría política radical, si quiere lograr algo, debe abandonar el humanismo en todas sus formas.

La reacción posestructuralista contra la idea de una esencia humana benigna o, para el caso, de cualquier esencia humana en general –una posición que, siguiendo a los posestructuralistas, llamaremos “humanismo”– tiene sus raíces en la historia del pensamiento francés de la posguerra. El humanismo volvió a la filosofía francesa en las obras de los existencialistas, particularmente Sartre y Merleau-Ponty.

Se combinó con el pensamiento fenomenológico de Husserl y lo que había de fenomenología en Heidegger para dar prioridad de lugar al sujeto que percibe y actúa. El pensamiento impulsor detrás de la apropiación de la fenomenología por parte de los existencialistas es el pensamiento kantiano de que el mundo no puede ser aprehendido sino a través de las facilidades del sujeto que percibe, ya sea ese sujeto empírico o trascendental. Tal sujeto posee tres características clave que se implican mutuamente: una conciencia transparente para sí mismo; autodeterminación voluntaria; y (en mayor o menor grado) la constitución de su propia experiencia. En las primeras obras de Sartre, especialmente *El ser y la nada*, la idea de la primacía del sujeto desemboca en una filosofía de la libertad radical, en la que la esencia del sujeto es ser una nada, la pura apropiación de un mundo que, para ocultar su propia nada de sí mismo, trata de modelarse a sí mismo. Esta nada, entonces, es una libertad de toda determinación del mundo; lo que Sartre llama “mala fe”

(mauvaise fois) es precisamente el intento de escapar del peso de la libertad asumiendo las determinaciones concretas del ser que caracterizan al mundo.<sup>161</sup>

El existencialismo de Merleau-Ponty es más mesurado que el de Sartre, admitiendo la posibilidad de que el sujeto esté determinado tanto por la estructura inconsciente del comportamiento corporal como por las instituciones sociales en las que está incrustado. (El último tipo de determinación es concedido por Sartre después de su giro hacia el marxismo). Sin embargo, hasta sus últimos escritos (sobre todo *Lo visible y lo invisible*), el enfoque filosófico de Merleau-Ponty sigue siendo a través de la experiencia subjetiva en su interacción con el mundo. El humanismo de la filosofía de Merleau-Ponty es un factor importante en su ruptura con Sartre; lo que le ofende en la defensa del comunismo de Sartre, y en particular en su valorización del Partido, es su negación del papel de la subjetividad como constituyente necesario en la dialéctica marxista.<sup>162</sup>

A medida que las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas, algunas cometidas con gran entusiasmo, se hicieron cada vez más evidentes, se puso en duda la fe que tanto Sartre como Merleau-Ponty depositaron en el tema (una duda compartida por ellos mismos). El surgimiento del estructuralismo puede leerse en parte como una reacción a la

---

161 Para la célebre discusión de Sartre sobre la mala fe, véase J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. Hazel Barnes (Nueva York: Pocket Books, 1956), págs. 86–116.

162 Para una crítica de Sartre, véase Maurice Merleau-Ponty, “Sartre and Ultrabolshevism”, en *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bein (Evanston: Northwestern University Press, 1973), págs. 95–201.

primacía que el existencialismo otorga al sujeto. Las obras antropológicas de Claude Levi Strauss, los textos psicoanalíticos de Jacques Lacan, la psicología estructural de Jean Piaget y el marxismo de Louis Althusser con su rechazo al humanismo temprano de Marx, comparten una concepción común del sujeto como producto más que como productor, como un efecto más que una causa. Ya sea que la determinación del sujeto se realice a través de las estructuras del mito y el parentesco, el inconsciente, las estructuras cognitivas de la mente o la estructura política (y especialmente económica) de la sociedad, el tema es el mismo: el humanismo como proyecto filosófico está fundamentalmente fuera de lugar en la búsqueda de la constitución del sujeto en una esencia subjetiva. La constitución del sujeto viene de fuera de su propio ámbito de reflexión y decisión, socavando así de un plumazo la transparencia, el voluntarismo y la autoconstitución del sujeto.

El posestructuralismo retuvo el rechazo estructuralista del sujeto en su filosofía. En el prólogo de la edición en inglés de *El orden de las cosas*, Foucault escribe: "Sin embargo, si hay un enfoque que rechazo, es ese (uno podría llamarlo, en términos generales, el enfoque fenomenológico) que da prioridad absoluta al sujeto observador, que atribuye un papel constitutivo a un acto, que sitúa su propio punto de vista en el origen de toda historicidad, lo que, en suma, conduce a una conciencia trascendental"<sup>163</sup>. Deleuze llama a la tradición filosófica que lleva de Hegel a través de Husserl a Heidegger "un escolasticismo peor que el de la Edad Media"<sup>164</sup>. El primer estudio

---

163 Foucault, *El orden de las cosas* (Nueva York: Random House, 1970), pág. xiv.

164 Deleuze y Parnet, *Diálogo*, pág. 12

publicado por Lyotard, *Phenomenology*, muestra cómo el intento de la fenomenología de articular una experiencia subjetiva pre-predicativa, una experiencia no incrustada en la realidad material, particularmente la materialidad de la historia, es contraproducente: "Al ubicar la fuente de significado en los intersticios entre lo objetivo y lo subjetivo, [fenomenología] no nos hemos dado cuenta de que lo objetivo (y no lo existencial) ya contiene lo subjetivo como negación y como superación, y que la materia misma es significado"<sup>165</sup>. Sin embargo, mientras continúa descartando al sujeto como fuente relevante de su propia constitución o acción, el postestructuralismo también pone en duda el recurso de los estructuralistas a estructuras unitarias fuera del sujeto como explicación de su determinación. Como se ha visto, más que subsumir al sujeto bajo la estructura como lo hace el estructuralismo (invirtiendo la subsunción existencial-fenomenológica de la estructura bajo el sujeto), el postestructuralismo disuelve la dicotomía sujeto/estructura al sustituir ambos por un concepto que podría ser llamado "prácticas". Lo que interesa a los postestructuralistas no es ni la interioridad constituyente del sujeto ni la exterioridad constituyente de las estructuras, sino la red entrelazada de prácticas contingentes que produce tanto "sujetos" como "estructuras". Ya sea que estas prácticas se basen en una metafísica de las fuerzas, como es el caso de Deleuze y el Lyotard de la década de 1970, o que rechace la fundamentación metafísica, como hace Foucault y escritores Lyotardianos más recientes, siguen siendo una red múltiple, diversa y contingente

---

165 J.-F. Lyotard, *Fenomenología*, trad. Gayle Ormiston (Albany: SUNY Press, 1991), pág. 135. y los escritos lyotardianos más recientes, siguen siendo una red múltiple, diversa y contingente de eventos, efectos e influencias que desafía las dicotomías como arriba/abajo y adentro/afuera.

de eventos, efectos e influencias que desafía tales dicotomías como arriba/abajo y dentro/fuera.

Sujetos y estructuras son sedimentaciones de prácticas cuyo origen no puede descubrirse en un dominio ontológico privilegiado, sino que debe buscarse, más bien, entre las prácticas específicas en las que surgen.

El rechazo de Foucault al humanismo es explícito en sus comentarios sobre su obra: “Mi objetivo... ha sido crear una historia de los diferentes modos en que, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos”<sup>166</sup>. Aunque sus primeras obras tienen más en común con el estructuralismo de lo que solía admitir, en la época de *Discipline and Punish* abandona la idea de grandes formaciones sociales estratégicas (arqueología) para el estudio de pequeñas prácticas que dan lugar a las “realidades” dadas por sentadas de nuestra cultura (genealogía). En ambos períodos, sin embargo, Foucault se preocupa por mostrar que el sujeto no es una fuente de su propia esencia, lo que implica que el sujeto no tiene esencia (como se concibe tradicionalmente ese concepto). Esta es la idea detrás de su comentario al final de *Las palabras y las cosas* de que a medida que cambian las estructuras epistémicas, “el hombre sería borrado, como un rostro dibujado en la arena a la orilla del mar”<sup>167</sup>. Es aún más evidente en sus obras sobre la prisión y la sexualidad, que muestran cómo algunos de los temas centrales a través de los cuales comprendemos nuestra

---

166 Foucault, “Epílogo”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y Hermenéutica* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pág. 208.

167 Foucault, *El orden de las cosas*, p. 387.

subjetividad son productos de prácticas que tienen tanto que ver con la política como con el saber:

Sería un error decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico. Al contrario, existe, tiene una realidad, se produce permanentemente alrededor, sobre, dentro del cuerpo por el funcionamiento del poder que se ejerce sobre los castigados –y, de manera más general, sobre los que se vigila, entrena y corrige–, sobre los locos, los niños en casa y en la escuela, los colonizados, sobre los que están pegados a una máquina y supervisados por el resto de sus vidas. Esta es la realidad histórica del alma... <sup>168</sup>

Para Foucault, el sujeto es más constituido que constituyente. Sin embargo, esto no significa que las personas estén decididas. El sujeto, como tal, es una construcción histórica surgida de prácticas tanto políticas como epistemológicas. Nos pensamos como sujetos, actuamos como sujetos, y en ese sentido somos sujetos: “[E]so existe, tiene una realidad”. Pero la subjetividad (“Hay dos acepciones de la palabra sujeto: estar sujeto a otro por control y dependencia, y atado a su propia identidad por una conciencia o autoconocimiento”) <sup>169</sup>, en tanto es un fenómeno histórico dependiente de las prácticas desde que surgió y que lo sostienen, pueden ser alterado o abolido por nuevas prácticas. Estas prácticas no pueden emanar de un sujeto, como un acto de voluntad subjetiva, pero pueden provenir de personas que insertan sus acciones en la red contingente de eventos e

---

168 Foucault, *Vigilar y castigar*, trad. Alan Sheridan (Nueva York: Random House, 1977), pág. 29

169 Foucault, “Epílogo”, pág. 212. Véase también su *Historia de la sexualidad*, 1:60.

instituciones históricas. La constitución del sujeto no es la determinación exhaustiva de la conducta, aunque en la medida en que se apropie de ella como modo de conocerse a sí mismo y, por tanto, como modo de vivir, la subjetividad definirá los parámetros de nuestras opciones, nuestras potencias y los rangos normales y aceptables de nuestro comportamiento.

La postulación de Deleuze de fuerzas que subyacen a los objetos de la experiencia ya subvierte cualquier compromiso con la idea de un sujeto que se determina a sí mismo. Lo que Deleuze rechaza es tanto el autodominio y la unidad que implica la idea de subjetividad.

En cuanto al autodominio. Deleuze enfatiza a lo largo de sus escritos el papel de un tipo u otro de inconsciente en la determinación tanto de la acción como de la autoconciencia. Así, “Recordar a la conciencia su necesaria modestia es tomarla por lo que es: un síntoma; nada más que el síntoma de una transformación más profunda de las actividades de fuerzas totalmente no espirituales”<sup>170</sup>. Estas fuerzas inconscientes, además, forman una diversidad más que una unidad. En *Diálogos*, Deleuze afirma que los individuos y los grupos son la intersección y el desarrollo de tres tipos diferentes de “líneas”: 1) líneas segmentarias, como las del ciclo de vida de una persona (p. ej., familia–escuela–ejército– trabajo–jubilación); 2) líneas moleculares, que son las fuerzas invisibles, provenientes de direcciones dispares en el campo social y actuando más sutilmente que las líneas segmentarias “molares”; y 3) líneas de fuga, que son otras líneas moleculares que trazamos para

---

170 Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, p. 39.

escapar a nuestra determinación por las líneas molares y moleculares específicas que nos constituyen<sup>171</sup>.

Todas estas líneas, incluida la última, actúan sobre nosotros sin nuestro consentimiento consciente (la mayoría de las veces). Además, determinan en absoluto qué contará como conciencia; son las fuerzas de las que la conciencia es el síntoma. Son las partes las que determinan el todo, que no es una unidad sino una mera parte junto a las otras: “Ya no creemos en el mito de la existencia de fragmentos que, como piezas de una estatua antigua, están simplemente esperando que aparezca el último, para que todos puedan volver a pegarse para crear una unidad que sea precisamente la misma que la unidad original... Creemos solo en totalidades que son periféricas”<sup>172</sup>. Además, al menos uno de los conjuntos que se nos ha dicho que somos, “el sujeto edípico”, no es la base para un proyecto de libertad política, sino, como intenta demostrar el *Anti-Edipo*, una continuación de la opresión.

Esta subversión de la primacía de la conciencia es también una subversión de la noción de subjetividad, ya que la subjetividad es un concepto que implica la capacidad de una persona para reconocer y controlar conscientemente las fuerzas “dentro” de ella. La subversión de Deleuze, aunque diferente de la de Foucault por ser tanto metafísica como histórica, sin embargo, golpea el corazón de cualquier proyecto humanista como la articulación de una subjetividad con una esencia que puede ser captada conscientemente y expresada o cumplida

---

171 Véase Deleuze y Parnet, *Dialogues*, págs. 124–34.

172 Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 42.

voluntariamente. Para Foucault, lo que se ha llamado nuestra “esencia” es un proyecto político que es más opresivo que liberador (e incluso aquí, no debemos entender la noción de liberación como la liberación de una naturaleza esencial que ha sido socialmente ligada). Para Deleuze, la “esencia” de la subjetividad no le pertenece; más bien, proviene de múltiples y diversos sitios, no puede vivirse ni cumplirse y, en la forma del sujeto edípico, es más dañino que útil para la transformación política.

Jean-François Lyotard, cuya filosofía ha sufrido una transformación de compartir con Deleuze una orientación metafísica a una preocupación por el lenguaje en su enfoque empírico que es más foucaultiano, supera a sus dos colegas en la cuestión del humanismo mediante la construcción de filosofías que dejan el tema por completo fuera de juego. Lyotard nunca ha mostrado una preocupación por el humanismo, ni siquiera para subvertirlo.

Ha buscado constantemente un enfoque de la filosofía política que articule las relaciones de poder y los modos de resistencia anónimos e impersonales, inherentes a prácticas que no pueden reducirse a lo subjetivo o lo estructural, ni necesitan abordarlo en profundidad. Lyotard critica el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari precisamente por sentir la necesidad de invocar a Edipo como un relato de la formación del sujeto moderno: “Deleuze y Guattari deben ser ayudados contra sí mismos: el capitalismo es de hecho un orfanato, un celibato, sometido a la regla de la equivalencia. Lo que lo sostiene no es la configuración del gran castrador, sino la de la igualdad: igualdad en el sentido de la conmutabilidad de los hombres en un lugar y de los lugares para

un hombre, de los hombres y las mujeres, objetos, espacios, órganos... [La represión nunca deja de exteriorizarse].”<sup>173</sup>

Esta crítica no significa que Lyotard, en sus obras de principios y mediados de la década de 1970, abandone por completo el marco de referencia deleuziano/nietzscheano. Su principal obra de la época, *Economie libidinale*<sup>174</sup>, toma prestado el tema o idea de constitución por fuerzas y, reformulando el deseo como libido, trata de ofrecer una explicación del funcionamiento del capitalismo y de la representación (delegación de poder) sin recurrir ni a lo subjetivo ni a lo estructural. Para Lyotard, la libido es una energía anónima que constituye lo que es opresivo y ofrece una alternativa. La libido difiere del concepto de deseo de Deleuze y Guattari, sin embargo, en que no solo es productiva sino también destructiva, y en el mismo gesto que es productiva: “[C]ada intensidad, brillante o distante, es siempre esto y no-esto”, y no por el efecto de la castración, la represión, la ambivalencia o la tragedia del gran Cero, sino por aquello cuya intensidad es el movimiento sintético”<sup>175</sup>. El concepto de libido de Lyotard está modelado sobre la noción de Freud de las pulsiones de vida y muerte, excepto que para Lyotard los dos no son instintos separados sino parte de la misma fuerza anónima.

Dos aspectos de este concepto de libido son cruciales para comprender el rechazo de Lyotard al humanismo. Primero, como en Freud, la libido es una fuerza constitutiva más que constituida. Además, en su anonimato y su irreductibilidad a sus

---

173 J.-F. Lyotard, “Energumen Capitalism”, *Semiotext(e)* 2, no. 3 (1977): 22.

174 *Economía libidinal*, 1974.

175 Lyotard, *Economic libidinal*, p. 25.

propios constructos (los constructos de la libido son siempre un esto o un no-esto, nunca un esto y un no-esto), escapa sin cesar al alcance del sujeto que determina. Está así siempre más allá de la representación, aunque es al mismo tiempo la fuente de toda representación; no puede ser representado por el sujeto en un acto de autoconciencia transparente, aunque el sujeto sea un efecto libidinoso. En segundo lugar, para Lyotard la idea misma de representación es problemática; el intento de reducir la experiencia a la representación es un proyecto a superar, no a completar. La representación es una especie de la práctica más general de la “teatralidad”, que Lyotard criticó mucho durante la época de la *Economía libidinal* por su efecto embrutecedor sobre la libido a través de la introducción de la negatividad de la ausencia (distinguible de la muerte, que puede ser una destrucción positiva o autodestrucción). La crítica de Lyotard al intento de Freud de adaptar la libido a un esquema representacional es un ejemplo de su punto de vista:

Está claro que para Freud el rollo de película es algo así como una obra de arte porque es un signo, porque reemplaza algo (la madre) por alguien (el niño). Pero para el estudioso de la economía libidinal esta función de imagen o signo no es pertinente porque presupone lo que se debe tratar de producir por argumentación teórica: la negatividad. Decir que el niño exterioriza en su sufrimiento el dolor que le causa la ausencia de su madre es dar de repente por dados todos los componentes del espacio teatral... En suma, se cede a las exigencias del orden de la representación (que es secundario), sin dejarse preocupar en absoluto por el principio que uno mismo tan hábilmente se había establecido: si es cierto que los procesos primarios

no conocen la negación, entonces en la economía de las pulsiones no hay, ni puede haber nunca, una ausencia de la madre...<sup>176</sup>

El problema de la representación es que congela la libido en una estructura dominada no por la positividad de la libido sino por la negatividad de un objeto ausente. Una representación es siempre un sustituto de algo más que no está allí, y es el objeto ausente el que domina el discurso de la representación. La representación, al intentar capturar conceptualmente la libido, en cambio la traiciona, y de dos maneras: primero, al pretender ser capaz de dar cuenta de ella, aunque la representación es sólo uno de sus efectos; segundo, introduciendo negatividad o ausencia en esa cuenta, que no es de la esencia de la libido, sino sólo de la libido en su forma de representación.

La crítica de la representación de Lyotard, así como su explicación de la economía libidinal, es profundamente antihumanista. Es precisamente por un gesto de autorrepresentación que el sujeto es capaz comprenderse a sí mismo; y aunque esa autorrepresentación es supuestamente, por su transparencia, para ofrecer un acceso inmediato del yo a su propia conciencia, el mismo acto de representación presupone una diferencia entre el representador y lo representado que introduce la ausencia en la representación<sup>177</sup>. (Aquí uno puede sentir la influencia derrideana en el

---

176 Lyotard, "Más allá de la representación", *Contexto humano* 7 (1975): 497.

177 Para una descripción más completa de esta introducción de la diferencia en la representación, véase la crítica de Jacques Derrida de la lingüística husserliana. *habla y fenómenos*, trad. David Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

pensamiento de Lyotard). Por lo tanto, el proyecto de un sujeto que capta su propia esencia es necesariamente un proyecto distorsionante: la esencia libidinal del sujeto no puede ser captada por él, y está "tergiversada" en el intento subjetivo de captarla.

Cualquier intervención política, para tener éxito, debe descartar todos los proyectos, –incluido el subjetivista de comprender y realizar la propia esencia–, que funcionan a través de la representación; en cambio, tal intervención debe embarcarse en un programa para subvertir las pretensiones de integridad de la estructura representacional. Debe abrir otras posibilidades de acción que no puedan reducirse a la representación y su negatividad, sino que permitan realizaciones no representativas de lo libidinal. Si toda acción política implica representación, esto es necesariamente un proyecto paradójico. Para Lyotard el objetivo es subvertir la representación agotando sus recursos, llevándola al límite. Como ejemplo, Lyotard cita la discusión de Klossowskf de la multiplicación de dioses en la religión pagana que tanto ofendió a Agustín: “[P]or cada conexión, un nombre divino, para cada grito, intensidad y conexión que trae encuentros tanto esperados e inesperados, un pequeño dios, una pequeña diosa... que es un nombre para el pasaje de las emociones. Así cada encuentro da lugar a una divinidad, todas las conexiones a una inundación de afectos”.<sup>178</sup>

La subversión de la representación es por medio de una multiplicación más que de una disminución de las entidades que

---

178 Lyotard, *Economie libidinale*, pág. 17 (traducción mía).

representan, una multiplicación que lleva al sistema representacional a su propio punto de explosión. (Para Lyotard, sucede lo mismo con el capitalismo: la “anarquía” (el desorden) del sistema debe ser empujada hasta, y en última instancia, más allá de sus límites. No se destruye el capitalismo con la crítica sino llevando su propio principio hasta el límite, donde estalla).

A fines de la década de 1970, Lyotard se aleja del modelo libidinal y lo llama demasiado “metafísico”.

El problema de postular una libido en la base de toda experiencia es que repite el mismo problema por lo que había criticado la representación: como la libido está fuera de toda representación, toda discusión sobre ella implica la referencia a una ausencia que domina el discurso. La economía libidinal no resuelve el problema de la negatividad, sólo la despierta en una nueva forma. En vez de libido, Lyotard dirige su preocupación principalmente al lenguaje, que había sido una preocupación más implícita durante la fase de crítica de la representación. Sin embargo, aunque la filosofía de Lyotard cambia de marco, su proyecto dual de describir los aparatos de opresión y represión y el regreso a lo singular e irreductible –en oposición a lo unificador y representacional– permanece. Como ha dicho Geoffrey Bennington: “El proyecto desnudo del libro [*Economie libidinale*], el de describir y situar dispositivos, y el de buscar la posibilidad de singularidades y eventos, nunca es repudiado por Lyotard, y es, en su opinión, fundamental a la tarea de la filosofía”<sup>179</sup>. En su trabajo posterior, sin embargo, y especialmente con su maduración en *The Differend*, su filosofía

---

179 Bennington, Lyotard: *Writing the Event* (Nueva York: Columbia University Press, 1988), pág. 46.

se transforma de una que es ambivalente entre sus compromisos estratégicos y tácticos a una que es más puramente táctica.

*Economie libidinale* no se diferencia del anarquismo tradicional, que intenta localizar una única fuente de positividad de la que pueda derivarse la resistencia. Además, esta positividad, aunque en oposición directa al humanismo anarquista, comparte con él el papel de contrapunto a la estructura social imperante. Para los anarquistas, esa estructura es la red de represiones, mientras que para Lyotard es el carácter representacional de la comprensión. Sin embargo, para ambos es una estructura social que bloquea la posibilidad de la plena realización de la experiencia; por lo tanto, una poderosa negatividad (o un poder negativo) ocupa un lugar preponderante en ambos relatos. Aunque el concepto de libido de Lyotard es mucho más complejo y sutil que el tratamiento anarquista del humanismo, los mismos temas estratégicos rondan a ambos. Para Lyotard, estos temas fueron en última instancia inaceptables y su filosofía posterior puede verse como una reacción contra ellos.

Aunque en el próximo capítulo se ofrecerá un tratamiento un poco más completo de la visión del lenguaje de Lyotard en *The Differend*, vale la pena señalar aquí que esa visión sigue siendo antihumanista. El lenguaje, para Lyotard, se compone de “géneros” en competencia, que no estén ligados a capacidades o intereses subjetivos, sino a estructuras sociales y contingencias históricas. En otras palabras, el lenguaje es un lugar de lucha entre diferentes modos de su uso, con diferentes resultados según el modo que prevalezca. A diferencia del

enfoque semántico o sintáctico del lenguaje que caracteriza a la filosofía angloamericana, Lyotard (como Deleuze) recurre a un enfoque pragmático, que enfatiza la política de apropiación lingüística más que el significado o la estructura de las unidades lingüísticas<sup>180</sup>. Esa política, sin embargo, recae sobre las prácticas, no sobre las estructuras del lenguaje o las inversiones subjetivas, las cuales son tanto resultados como causas de esa política. Así, el trabajo posterior de Lyotard, más que constituir un rechazo del antihumanismo de la libido, es más bien un abandono de las similitudes con el naturalismo humanista que aún posee el concepto.

Lyotard, Deleuze y Foucault comparten la negativa a ver el poder únicamente como una fuerza negativa y represiva; Junto a ese rechazo, y entrelazado con él, comparten un rechazo a la subjetividad como una fuente viable de acción política. Lo que desarrollan en lugar de la perspectiva definida por estos conceptos, que hemos llamado el a priori del anarquismo tradicional, es un nuevo tipo de anarquismo.

Este nuevo anarquismo retiene las ideas de luchas locales que se entrecruzan y son irreductibles, la cautela acerca de la representación y de lo político como si invirtiera todo el campo de las relaciones sociales, y de lo social como una red en lugar de un holismo cerrado, un campo concéntrico o una jerarquía. Sin embargo, el nuevo anarquismo rechaza la base estratégica

---

180 Para el tratamiento del lenguaje de Deleuze, véase Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaux*, trad. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), esp. La cuarta meseta, “20 de noviembre de 1923: Postulados de la Lingüística”: “El lenguaje no está hecho para ser creído sino para ser obedecido y para obligar a la obediencia” (p. 76).

que, para el anarquismo tradicional, había formado el andamiaje de estas ideas; en cambio, lo sustituye por una perspectiva que es táctica "hasta el fondo". Lo que debemos tratar de comprender a continuación son los contornos generales de este nuevo anarquismo, junto con algunas de las intervenciones teóricas específicas que caracterizan su proyecto.

## IV. PASOS HACIA UN ANARQUISMO POSESTRUCTURALISTA

La teoría política postestructuralista reemplaza el *a priori* del anarquismo tradicional con, por un lado, la positividad o creatividad del poder y, por otro, la idea de que las prácticas o grupos de prácticas (más que el sujeto o la estructura) son la unidad de análisis adecuada. Podemos definir una "práctica" vagamente como una actuación social dirigida a un objetivo. Sin embargo, debemos comprender que los objetivos que las personas creen que alcanzarán cuando se involucran en tales prácticas y las consecuencias que realmente promueven son a menudo muy diferentes: las prácticas no son necesariamente transparentes en sus efectos para los actores que las involucran. Esto es así por una variedad de razones.

En primer lugar, dado que las prácticas se cruzan con otras prácticas, el resultado de tal intersección (que en sí misma puede ser una práctica) puede no ser el objetivo de ninguno de los actores involucrados en ninguna de las dos prácticas. La intersección de prácticas psicológicas y legales en la formación de la categoría –y práctica– de la delincuencia, tal como la describe Foucault en su trabajo sobre las prisiones, es un

ejemplo de tal intersección. Como dice Deleuze en el prólogo de *The Policing of Families* de Jacques Donzelot (un análisis postestructuralista de la intersección de las prácticas familiares y médicas en la Francia del siglo XIX), “el método de Donzelot consiste en aislar pequeñas líneas puras de mutación que, actuando sucesiva o simultáneamente, pasan a formar un contorno o superficie, un rasgo característico del nuevo dominio. Lo social se encuentra en la intersección de todas estas pequeñas líneas.”<sup>181</sup>

Una segunda razón de la falta de transparencia de las consecuencias de las prácticas para sus actores es que a menudo son causadas por prácticas desconocidas para los actores que las realizan. Esta razón es un corolario de la primera, porque si las prácticas pueden cruzarse para producir otras prácticas, esas otras prácticas pueden estar cumpliendo objetivos de las prácticas iniciales de los que los participantes en la práctica resultante pueden no ser conscientes. La descripción de Lyotard, en *The Postmodern Condition*, de la connivencia del capitalismo y la ciencia en un intento de sustituir el conocimiento científico por otras formas de conocimiento narrativo plantea la cuestión de la legitimación de la ciencia, una pregunta que sólo puede ser respondida a través de la práctica científica del conocimiento narrativo que a menudo parece reemplazar. Por lo tanto, este intento de sustitución ayudó a mantener vivo el conocimiento narrativo en una era dominada por el conocimiento científico.

Una tercera razón para esta falta de transparencia es crucial para la perspectiva postestructuralista. Las acciones son

---

181 Gilles Deleuze, “Prólogo”, en Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, trad. Robert Hurley (Nueva York: Pantheon, 1979).

inseparables del poder; es decir, de las restricciones sobre otras acciones. Y el poder, en sus aspectos tanto creativos como represivos, canaliza y determina las acciones en formas que a menudo escapan al alcance de los actores que las realizan. Así, nuevas prácticas con nuevas restricciones surgen de los arreglos de poder que infunden las prácticas sociales. A veces, esas nuevas prácticas y restricciones eluden el conocimiento de cualquiera. En otras ocasiones, la manipulación de los arreglos de poder es más cínica: una práctica que se cruza con otra práctica puede ser apropiada para servir a esa otra práctica (o alguna tercera práctica) sin que los participantes en la práctica de servicio entiendan esa asignación. Este ha sido el caso hasta hace poco con la producción de armamento avanzado para la defensa, que ahora se entiende más generalmente como útil para la práctica de la obtención de ganancias para los ricos, en lugar de, para garantizar a los ciudadanos su libertad frente a los ataques.

Finalmente, si uno suscribe el concepto de fuerzas de Deleuze y el Lyotard temprano, el subtendido de prácticas por luchas de fuerzas implica una capa de determinación inconsciente de prácticas que sirve para ocultar los fines de esas prácticas a sus actores.

Ninguna de estas razones sostiene que las prácticas sean necesariamente opacas a toda reflexión; más bien, apoyan la afirmación más modesta de que si la historia debe entenderse como una intersección más o menos contingente de prácticas, entonces el efecto de una sola práctica no es reducible al objetivo de los actores involucrados en esa práctica. Comprender los efectos de las prácticas es materia de reflexión

y estudio, a menudo tanto histórico como filosófico. Sin embargo, esta imagen se complica cuando reconocemos que las prácticas de conocimiento también se encuentran entre las prácticas sociales y no son inmunes al tipo de interacción que describe esta imagen. Por lo tanto, las prácticas de conocimiento pueden cruzarse y servir para propósitos distintos al de comprender un campo de investigación. Esto plantea la cuestión de si las respuestas que se ofrecen dentro de ese campo de investigación son de mayor importancia epistemológica o política. Como dijo Foucault, “[N]o es la actividad de un sujeto lo que produce un corpus de conocimiento útil o resistente al poder, sino el poder-saber, los procesos y luchas que lo atraviesan y de los que está hecho” y que determina las formas y posibles dominios del conocimiento.<sup>182</sup> Los postestructuralistas, especialmente Foucault y Deleuze, han recurrido al método genealógico de Nietzsche para articular la intersección de prácticas sociales que también son prácticas de poder. En ninguna parte, quizás, la influencia de Nietzsche sobre el pensamiento político postestructuralista ha sido tan fuerte como en el área de la genealogía<sup>183</sup>. La influencia de *La genealogía de la moral* tanto en *Nietzsche y la Filosofía y Vigilar y castigar*, que pueden leerse como reescrituras filosóficas e históricas de la Genealogía, respectivamente, es palpable. Incluso la obra de Lyotard, aunque no se apropió del método genealógico como tal, muestra su influencia tanto en el análisis de *Economia libidinal*

---

182 Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, trad. Alan Sheridan (Nueva York: Random House, 1977), pág. 28

183 Es una ciencia dedicada al estudio de los antepasados y la descendencia. Genealogía proviene del griego «genos» que significa descendencia o nacimiento y «logos» que significa ciencia. [N. T.]

como en la agonista de *The Differend*. Como forma de análisis político, que reconoce la positividad del poder y el agotamiento del proyecto humanista, la genealogía puede considerarse el método anarquista por excelencia.

“La genealogía”, escribió Foucault en su ensayo “Nietzsche, genealogía, historia”, “es gris, meticulosa y paciente mente documental. Opera en un campo de pergaminos enredados y confusos, en documentos que han sido rayados y copiados muchas veces”<sup>184</sup>. La genealogía busca rastrear el surgimiento de su objeto, ya sea un discurso, una práctica o un concepto. En tal búsqueda, sin embargo, no busca un origen unitario, una fuente única de la que brota su objeto. En otro texto, Foucault dice que la genealogía es “una forma de historia que puede dar cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos etc., sin tener que hacer referencia a un sujeto que es trascendental en relación con el campo de los acontecimientos o discurre en su vacía mismidad a lo largo del curso de la historia”<sup>185</sup>. Al igual que con el sujeto, así ocurre con la estructura o cualquier idea a la que se reduce la complejidad y multiplicidad de la historia. Buscar el único origen es, según Foucault, cometer tres errores. El primero, es asumir que hay esencias detrás de las apariencias, una suposición que va en contra de la imagen de las relaciones sociales como una red irreducible.

---

184 Foucault, “Nietzsche, Genealogía, Historia” (1971), en Lenguaje, contramemoria, práctica, ed. Donald Bouchard; trans. Donald F. Bouchard y Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), pág. 139.

185 Foucault, *Poder/Saber*, ed. Colin Gordon (Nueva York: Pantheon, 1980), pág. 117.

En segundo lugar, es ver los comienzos históricos como grandes acontecimientos, cuando más a menudo son humildes y dispersos. Por último, es importar una noción de verdad a los comienzos: el origen de un objeto es su verdad, su momento de transparencia a sí mismo.<sup>186</sup>

Para Deleuze, hay otro error ligado a la búsqueda de orígenes unitarios. Tal búsqueda excluye el tipo de evaluación sutil de un objeto que se requiere para su adecuada apropiación. A menudo, las fuerzas que se apoderan de un objeto son de diferentes tipos (en términos nietzscheanos, son tanto "activas" como "reactivas"), y el intento de postular los orígenes como singulares en lugar de dispares excluye de antemano el tipo de evaluación que tendría lugar a cuenta de estas diferentes fuerzas. Este último punto es crucial, porque el lugar de un objeto (en nuestro caso una práctica) en la red social rara vez es un asunto sencillo; hay otras prácticas o prácticas potenciales que pueden ser opresivas o represivas, mientras que puede fomentar o reforzar otras que pueden valer la pena respaldar.

La evaluación, entonces, es un proyecto minucioso de evaluar el objeto de la crítica en relación con otros objetos con los que está entrelazado, y también una cuestión de evaluar esos otros objetos. Las unidades de tal evaluación son más prácticas que teóricas.

Así, el final de la evaluación genealógica, como sus comienzos, es más dispar que unificado.

En lugar de la búsqueda de un origen unitario, la genealogía

---

186 Foucault, "Nietzsche, Genealogía, Historia", págs. 142–44.

de Nietzsche, según Foucault, sustituye el doble método de *Herkunft* y *Entstehung*: “descendencia” y “emergencia”. El descenso opera con el reconocimiento de que la unidad de un objeto es el producto de una dispersión de eventos singulares.

Así, la descendencia rastrea la unión de estos eventos para formar un objeto que ha llegado a aparecer como un todo unificado y completo. Como comentan Deleuze y Guattari con respecto a la génesis del deseo, “las disyunciones son la forma que asume la genealogía del deseo”<sup>187</sup>. La emergencia es el complemento del descenso. Rastrea el “peligroso juego de dominaciones” de las fuerzas históricas, el juego de apropiación y subversión de algunas prácticas, objetos o fuerzas por parte de otros, un juego que carece de progreso o meta necesarios<sup>188</sup>. El método de “descenso y emergencia” ve la historia como un juego anónimo de fuerzas o prácticas en las que las apuestas a menudo cambian (tanto por la contingencia de los acontecimientos como porque el poder no sólo suprime objetos sino que crea otros nuevos que pueden formar nuevas apuestas) y el punto final es inexistente. Por lo tanto, “Dado que es incorrecto buscar la descendencia en una continuidad ininterrumpida, debemos evitar pensar en la emergencia como el término final de un desarrollo histórico”<sup>189</sup>. La genealogía es un relato histórico de su objeto, uno que sostiene que la historia es contingente, dispersa, cambiante y sin meta. Es, en palabras

---

187 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, trad. Robert HurleyMark Seem y Helen R. Lane (Nueva York: Viking Press, 1977), pág. 13

188 Foucault, “Nietzsche, Genealogía, Historia”, pág. 148.

189 Ibídem.

de Deleuze, “un arte empírico y pluralista”<sup>190</sup>. Además, intrínseco al método genealógico es el proceso de lo que Deleuze llama “crítica”<sup>191</sup> y lo que Foucault llama una “ciencia curativa”<sup>192</sup>. Para ver por qué es esto, debemos recordar que los saberes también tienen su historia, su serie de apropiaciones y reapropiaciones. Las prácticas de conocimiento son también objetos y sujetos de lucha y resistencia y, por lo tanto, es un error considerar el conocimiento como libre de valores o de poder.

El conocimiento, como otras prácticas sociales, tiene su descendencia genealógica y surgimiento. Este hecho ha formado la base de gran parte del análisis e intervención postestructuralista.

La razón por la que el posestructuralismo ha centrado gran parte de sus energías teóricas en la política del conocimiento es que el conocimiento tiende erróneamente a pensarse como algo distinto de las consideraciones políticas. Este error no es ajeno al proyecto humanista, pues consiste en identificar el conocimiento como sustancia neutra que se descubre cuando uno se quita las anteojeras del deseo y la influencia política.

El proyecto de apartarse o poner entre paréntesis el deseo y la influencia se basa en la suposición de que la conciencia puede, de algún modo, volverse transparente a sí misma, con el fin de limpiarse de la voluntad y de la coacción exterior, y así

---

190 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Hugh Tomlinson (Nueva York: Columbia University Press, 1983), pág. 76.

191 Ibíd., cap. 3, especialmente pág. 87

192 Foucault, “Nietzsche, Genealogía, Historia”, pág. 156.

poder reflejar el objeto a ser conocido de una manera “clara y distinta”. Esta suposición de transparencia es, como se ha visto, parte de la idea de una esencia subjetiva cuyo fin es comprenderse y realizarse, y como tal está ligado al programa humanista que el posestructuralismo ha desecharido.<sup>193</sup>

Sin embargo, si el postestructuralismo ha abandonado la idea del conocimiento como sustancia neutra, todavía ha reconocido que la idea ha tenido, y sigue teniendo, efectos políticos, efectos reveladores debido al manto de imparcialidad política en el que se oculta. Ya hemos visto el lugar de la política del conocimiento en los relatos de Foucault de *Poder/saber* y la crítica nietzscheana de la conciencia de Deleuze. Uno de los intentos más sostenidos de abordar los efectos políticos del conocimiento, sin embargo, es *La condición postmoderna* de Jean-Francois Lyotard.<sup>194</sup>

En él, describe el surgimiento del conocimiento científico como un modo dominante de comprensión del mundo, un modo cuyos efectos políticos incluían el de denigrar otros modos de conocimiento al imponer el requisito de que para calificar como conocimiento un discurso, tenía que conformarse a las normas de la prueba rigurosa, los enunciados puramente denotativos y la eficiencia performativa. Estos requisitos convergían con el proyecto político capitalista de dominación sobre la naturaleza y los demás: “Se establece así una ecuación

---

193 También está ligado a una forma de concebir la conciencia que deriva de Descartes y que ha sido abandonada no solo en la filosofía continental, sino en la filosofía angloamericana, así como desde su “giro lingüístico.”

194 Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

entre riqueza, eficiencia y conocimiento”<sup>195</sup>. Sin embargo, el conocimiento científico no podría eliminar otras formas de conocimiento narrativo, porque podría no ser autolegitimado según su propia perspectiva: no podría haber ninguna prueba científica de que la ciencia era la única forma legítima de conocimiento. Por lo tanto, se basó en la narración de la Ilustración de la emancipación humana de la superstición, la religión y la tiranía o en la narrativa especulativa hegeliana del Espíritu dando cuenta de sí misma en su desarrollo.

Estas narrativas, que Lyotard etiqueta como narrativas "modernas" o "grandes", están, sin embargo, cayendo aparte a medida que entramos en una nueva era "posmoderna" de sospecha hacia las grandes narrativas<sup>196</sup>. Parte de la sospecha contra las grandes narrativas que han fundado el conocimiento científico surge, irónicamente, de la ciencia misma. La indeterminación de la física reciente, el teorema de Gödel y las investigaciones científicas relacionadas y los descubrimientos que están atisbando no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que no tiene nada que ver con su desempeño maximizado, sino que tiene como base la diferencia entendida como paralogía".<sup>197</sup>

Por lo tanto, la práctica de la ciencia, una vez que ha intersectado con la política de hegemonía y dominación capitalista, se está desarrollando ahora en una dirección que puede sustentar un tipo diferente de política, basada no en la

---

195 Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 45.

196 Ibid., p. xxiii.

197 Ibíd., pág. 60

reductibilidad sino en la diferencia: una política anarquista, una política de poder descentralizado y resistencia. Aunque Lyotard no lo dice, la política que traza es paralela (aunque vea su aparición en una fecha más reciente) al análisis de Foucault en el primer volumen de *La historia de la sexualidad* del cambio del poder jurídico-discursivo a un poder más disperso y productivo.

El conocimiento, entonces, como otros objetos sociales, es materia de lucha y dominación; y eso incluye el conocimiento que pueden proporcionar las genealogías<sup>198</sup>. Pero si el conocimiento está ligado a los valores y la política, entonces la genealogía no trata únicamente de obtener conocimiento sobre la historia de los objetos; también debe plantearse la cuestión de qué conocimiento se obtendrán. Por eso Deleuze afirma que para Nietzsche la pregunta urgente a hacerse no es la metafísica tradicional "¿Qué es...?" sino, más bien, "¿cuál?"<sup>199</sup> ¿Qué fuerza es, activa o reactiva, y qué cualidad de la voluntad de poder, afirmativa o negativa, se ha apoderado de un objeto? También es por eso que Deleuze y Guattari sugieren en *Anti-Edipo* que dejemos de hacer la pregunta "¿Qué significa?" y pregúntese en su lugar "¿Qué produce? ¿Para qué se puede usar?"<sup>200</sup>. Esas son

---

198 Esto no significa que el conocimiento sea falso o una ilusión, sino que su verdad o falsedad no es el fin del asunto. Hay un problema político que abordar también, que es el proyecto de genealogía. Los posestructuralistas no siempre entienden que algo puede ser verdadero además de tener una carga política; así, por momentos —y “Nietzsche, Genealogía, Historia” es uno de ellos— caen en un relativismo epistemológico que se refuta a sí mismo. Pero este relativismo no es necesario para su perspectiva. Para más información sobre este tema, véase mi obra *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993).

199 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, págs. 75–76.

200 Esta sustitución se recomienda a lo largo de *Anti-Edipo*, pero aparece por

las preguntas genealógicas, y siempre son dobles, aplicadas no solo al objeto de la genealogía sino a la genealogía misma. Por eso la genealogía es ineludiblemente ética, un saber unido a un valor o conjunto de valores: una “crítica”, una “ciencia curativa”.

Otra forma de expresar el punto es que la genealogía se reconoce a sí misma como parte de la tensión articulada al comienzo del presente ensayo entre el polo del ser y el polo del deber ser de la filosofía política. La genealogía reconoce que su conocimiento está cargado de valores y situado contextualmente, así como sus valores son inseparables del contexto en el que emergen: un contexto que incluye un cierto arreglo epistemológico, lo que Foucault ha llamado un “régimen de verdad”<sup>201</sup>. La genealogía realiza sus tareas no desde arriba del ámbito político, observándolo a una distancia segura de sus luchas. Por el contrario, es parte de esas luchas, y el conocimiento que proporciona, aunque todavía pretende ser verdadero, está incrustado en el ámbito político, siendo un objeto para el juego cambiante de dominaciones del que está hecha la historia. Así, la articulación de los valores políticos del postestructuralismo –y, más importante, el estatus metaético y epistemológico de esos valores– son cruciales para cualquier descripción general del mismo; formarán el tema del próximo capítulo. Lo que debemos reconocer aquí es su lugar y efecto en el proyecto genealógico del pensamiento político postestructuralista.

El tipo de política que produce la genealogía es una política

---

primera vez en la p. 3.

201 Foucault, “Verdad y Poder”, en *Poder/Saber*, p. 131.

que es más local y difusa que la política a gran escala que se adapta mejor a las grandes narrativas. La genealogía promueve la resistencia en los puntos difusos en los que las prácticas ocurren, se cruzan y dan lugar a relaciones opresivas. Lucha no sólo a nivel económico o estatal, sino también a nivel epistemológico, psicológico, lingüístico, sexual, religioso, psicoanalítico, ético, informativo (etc.). Lucha en estos niveles no porque esas múltiples luchas crearán una sociedad sin centralización de poder, sino porque allí el poder no está centralizado, porque en la superficie de esos niveles están los sitios en los que surge el poder. Si la genealogía rastrea la formación política de los objetos sociales que damos por sentados como naturales y neutrales, la política que de ella se deriva debe ser inevitablemente una política de difusión y multiplicidad, una política que confronta al poder en una variedad de lugares irreductibles y a menudo sorprendentes. En resumen, la política a la que da nacimiento la genealogía debe ser una micropolítica. Como observa Lyotard:

[S]i se tiene el punto de vista de una multiplicidad de juegos de lenguaje, si se tiene la hipótesis de que el lazo social no se compone de un solo tipo de enunciado, o, si se quiere, de discurso, sino que se compone de varios tipos de estos juegos, de los cuales se conoce un cierto número, entonces se sigue que, para decirlo rápidamente, los interlocutores sociales están atrapados en prácticas que son diferentes entre sí... Y la idea que creo que necesitamos hoy para tomar decisiones en materia política no puede ser la idea de una totalidad, o de la unidad, de un cuerpo. Sólo

puede ser la idea de una multiplicidad o una diversidad.<sup>202</sup>

“[L]a cuestión”, escribe Deleuze, “del esquizoanálisis o de la pragmática, de la micropolítica misma, nunca consiste en interpretar, sino simplemente en preguntar cuáles son sus líneas, individuales o grupales, y cuáles son los peligros de cada una”<sup>203</sup>. Las líneas a las que Deleuze se refiere aquí son aquellas fuerzas o prácticas que determinan las actividades en las que uno se involucra y los deseos y autoidentificaciones que uno posee. Nosotros, nuestras prácticas y nosotros mismos somos, como vimos anteriormente, el producto de lo que Deleuze llama diferentes “líneas”: líneas segmentarias, líneas moleculares y líneas de fuga. Lo que hacemos está determinado por estas líneas y por las intersecciones que forman con otras líneas. Deleuze no siempre habla en términos de líneas, pero su perspectiva sigue siendo la misma. Cuando, por ejemplo, con Guattari, habla de máquinas deseantes que son (usando la terminología de Melanie Klein) “objetos parciales”, y afirma que la búsqueda del objeto completo está fuera de lugar porque las

---

202 Jean-François Lyotard y Jean-Loup Thebaud. *Solo juegos*, trad. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), págs. 93–94. Cabe señalar que en el período de transición de Lyotard entre *Economie libidinale* y *The Differend*, a veces parece vacilar en su interpretación del posmodernismo, viéndolo a veces como una descripción de nuestra situación y a veces como una receta para aliviar los problemas de nuestra situación. Esta última interpretación se correspondería más estrechamente con las tendencias más estratégicas del anarquismo tradicional. He optado por interpretar a Lyotard de la forma anterior, tanto porque la perspectiva a la que llega en *The Differend* está claramente más en consonancia con ella como porque la mayor parte de su obra, incluso durante el período de transición de finales de los setenta y principios de los ochenta, se inclina hacia esto.

203 Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Hahberjam (Nueva York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1987), pág. 143.

conexiones maquínicas ocurren entre objetos parciales, simplemente está usando otros conceptos para indicar lo mismo dentro de otro contexto. (Deleuze ofrece la clave para comprender la a menudo desconcertante variedad de conceptos que invoca en *Diálogos* cuando escribe: “Siempre puedes reemplazar una palabra por otra. Si no te gusta esa, si no te conviene, toma otra, pongamos otra en su lugar... Creamos palabras extraordinarias, a condición de que se les dé el uso más ordinario y que la entidad que designan se haga existir de la misma manera que el objeto más común”)<sup>204</sup>. Si nosotros y nuestras prácticas consisten en pequeñas líneas u objetos parciales, que el método genealógico desentraña teóricamente, entonces la intervención política debe ser a lo largo o a través de estas líneas y las intersecciones que forman. Por eso es una micropolítica. Pero, dado que la red de relaciones sociales/políticas dentro de las cuales tienen lugar las intervenciones micropolíticas no es uniforme –el poder no se ejerce en el mismo grado en todos los puntos y, además, uno no llamaría opresivo a todo ejercicio de poder– sería un error afirmar que todas las intervenciones micropolíticas tienen el mismo valor. Después de todo, el mismo grado, tipo o aceptabilidad de poder no está involucrado cuando los padres instruyen a sus hijos sobre cómo evitar los venenos que cuando los maestros o amigos inculcan creencias de superioridad natural según la raza o la nacionalidad. Lo que ofrece el análisis postestructuralista (y examinaremos varios ejemplos de él más adelante) son intervenciones teóricas en los nodos e intersecciones de particular importancia. Uno debe entender, sin embargo, que estas intervenciones teóricas no pretenden

---

204 Ibíd., p.3.

servir como representaciones a las víctimas de ciertos actos opresivos sino como análisis de su situación, como herramientas para ser utilizadas -si de hecho resultan útiles, o incluso deseables- para superar esa opresión. La teoría micropolítica, como la teoría anarquista tradicional, busca estar al lado de la práctica, no representarla a sí misma. La teoría no existe fuera de la práctica; también es una práctica.

El carácter antirrepresentativo de la micropolítica postestructuralista se da a lo largo de dos registros, uno epistémico y otro político. El ataque epistémico a la representación ya lo hemos visto. Consiste en la negación de que las personas tengan una naturaleza o un conjunto natural de intereses que su liberación política les permitirá expresar o cumplir.

En este nivel, la representación no es opresiva; más bien, es falsa, o en el mejor de los casos inverosímil. Hablar de representar los intereses de otros como si esos intereses fueran naturales o dados, incluso en el desarrollo de un destino histórico, es simplemente equivocarse en la visión de cómo son las personas: es cometer el error del humanismo. Sin embargo, como reconocen los postestructuralistas, este error no es políticamente neutral.

Ligado al error epistémico hay un significado político, cuyas consecuencias han jugado a lo largo de los últimos dos siglos de la historia occidental.

El análisis micropolítico, si no quiere caer en la incoherencia epistemológica y política (o en algo peor), debe rechazar el

intento de intentar explicar las víctimas de las diversas opresiones y debe contentarse con hablarles sobre cómo surgió su situación. “En mi opinión”, le dijo una vez Deleuze a Foucault en una conversación, “usted fue el primero, en sus libros y en la esfera práctica, en enseñarnos algo absolutamente fundamental: la indignidad de hablar por los demás.”<sup>205</sup>

Si la perspectiva genealógica es correcta, entonces ni la genealogía ni ningún análisis micropolítico puede reclamar para sí una posición privilegiada por encima de la red social. Puede ser, en el mejor de los casos, un análisis más o menos general de nuestra situación y quizás, aunque aquí mucho más modestamente y cuidadosamente: un conjunto de sugerencias tentativas para su resolución o escape. Si es esto último (que Foucault casi siempre evitó y Deleuze y Lyotard casi nunca hicieron), debe ser modesto porque aunque puede ofrecer otro conjunto de posibilidades y tal vez una ruta hacia ellas, no puede hacerlo bajo el pretexto de representar los intereses de las víctimas. De hecho, ni siquiera puede representarlas ante sí mismas como víctimas si no comparten los compromisos éticos que infunden el análisis genealógico.

Además, esas sugerencias deben ser tentativas en el sentido de que toda política es una cuestión de prácticas y poder, los cuales son contingentes y pueden llegar a crear una situación peor que aquella de la que se busca escapar. “Mi punto”, dijo una vez Foucault, “no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer. Así que mi

---

205 Foucault, “Los intelectuales y el poder” (1972), en *Lenguaje, contramemoria. Práctica*, pág. 209.

posición lleva no a una apatía sino a un hiper activismo, además pesimista.”<sup>206</sup>

La teoría micropolítica, entonces, debe ser vista como la realización de la crítica anarquista de la representación. Al articular el problema epistémico de la representación en su entrelazamiento con la política, el postestructuralismo ha completado esa crítica al mostrar dónde falla la representación política. Esta compleción no estaba disponible para el anarquismo tradicional debido a su compromiso con un humanismo cuyos fundamentos no son la alternativa a la representación, sino el núcleo mismo del problema en sí. Una vez que se reconoce esto, no sólo el problema de la representación se vuelve claro, también lo hace el lugar de la teoría en la lucha política. “¿Quién habla y actúa?” Deleuze pregunta, respondiendo: “Siempre es una multiplicidad incluso dentro de la persona quien habla y actúa. Todos nosotros somos 'grupúsculos'. La delegación ya no existe; sólo hay acción, acción teórica y acciones prácticas que sirven como enlaces y forman redes.”<sup>207</sup>

El compromiso con la micropolítica, sin embargo, deja abierta una cuestión importante, que a menudo se ha planteado a los defensores de la intervención micropolítica: ¿Cuál es la relación de la práctica micropolítica con las estructuras macropolíticas? Seguramente los posestructuralistas no niegan la eficacia del Estado o del Sistema económico capitalista. Pero si es así, ¿en

---

206 Deleuze en Foucault “Política y ética: una entrevista”, en *The Foucault Reader*, ed. Pablo Rabinow; trans. Catherine Porter (Nueva York: Pantheon, 1984), pág. 343.

207 Foucault, “Los intelectuales y el poder”, págs. 206–7.

qué posición se encuentran esos que ocupan las instituciones en el discurso político postestructuralista?

La perspectiva postestructuralista de la macropolítica implica dos afirmaciones interrelacionadas: que las prácticas de las instituciones macropolíticas (y las prácticas macropolíticas no institucionales como el capitalismo) a menudo surgen de las prácticas locales; y que cuando surgen entidades macropolíticas, las prácticas locales que las generaron no se convierten en un mero corolario o aspecto auxiliar de las mismas. La primera afirmación no es sólo histórica. Foucault escribe que las tácticas locales que formaron nuestros arreglos actuales de poder "fueron inventadas y organizadas desde los puntos de partida de las condiciones locales y las necesidades particulares. Tomaron forma poco a poco, antes de cualquier estrategia de clase diseñada para manejarlos en conjuntos vastos y coherentes. También debe tenerse en cuenta que estos conjuntos no consisten en una homogeneización, sino en un complejo juego soportado en el compromiso mutuo de diferentes mecanismos de poder que conservan todo su carácter específico."<sup>208</sup>

Para Foucault, el surgimiento de las actuales relaciones de poder se puede atribuir a prácticas locales específicas y deben entenderse a partir de ellas. El no hacerlo llevaría, y ha llevado, a la suposición de que al intentar destruir entidades y prácticas macropolíticas opresivas, los arreglos de poder reflejadas en esas entidades y prácticas desaparecerán. Deleuze difiere de Foucault al argumentar que no sólo las relaciones de poder actuales sino todas las macropolíticas deben ser entendidas

---

208 Foucault, "El ojo del poder", en *Poder/Saber*, pág. 159.

sobre la base de prácticas micropolíticas. Entiende la generación local de energía metafísicamente, no sólo históricamente. Sin embargo, los dos están de acuerdo en el punto político de que la macropolítica se basa en la práctica micropolítica, y que una comprensión de la práctica macropolítica requiere una comprensión de la práctica micropolítica: “Todo funcionalismo molar es falso, ya que las máquinas orgánicas o sociales no se forman de la misma manera en que funcionan, y las máquinas técnicas no se ensamblan del mismo modo en que se utilizan, sino que implican condiciones precisamente específicas que separan su propia producción del producto acabado.”<sup>209</sup>

Si las instituciones y prácticas macropolíticas se basan en prácticas micropolíticas, esto no significa que las metas de las prácticas macropolíticas sean simplemente las de sus constituyentes micropolíticos en sentido amplio. Como se señaló anteriormente, la intersección de varias prácticas crea otras prácticas cuyas consecuencias no podrían haber sido previstas por los practicantes de las acciones iniciales. Así, aunque los acuerdos de poder micropolítico a menudo refuerzan (y son reforzados por) macropolíticas, sería un error considerar que comparten una estructura idéntica. En *La condición posmoderna*, Lyotard argumenta que en la visión del conocimiento propuesta por los modernos (como opuesta a la posmoderna) la ciencia convergió con las prácticas del capitalismo en el reforzamiento de los valores de eficiencia y productividad. Sin embargo, no hace la inferencia inverosímil de la idea de que la ciencia moderna y el capitalismo comparten relaciones de poder similares. De hecho, es precisamente

---

209 Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, p. 288.

porque no son lo mismo que pueden pensarse como reforzantes; de lo contrario, tendrían que ser consideradas, al menos políticamente, idénticas.

La heterogeneidad de las prácticas micropolíticas y macropolíticas asegura que las primeras no sean reducidas o absorbidas en estas últimas. Esta heterogeneidad tiene varias consecuencias. Primero, el intento de reducir la primera a la segunda –en otras palabras, el proyecto de la filosofía y la práctica políticas estratégicas– está condenado al fracaso, porque pierde todas las relaciones micropolíticas tejidas en la macropolítica. El fracaso filosófico de ese proyecto en el siglo XX se detalló en el Capítulo 2, anteriormente; su fracaso práctico se detalla, por ejemplo, en la historia de la Unión Soviética<sup>210</sup>. En segundo lugar, la comprensión de las relaciones de poder, tanto macro como micropolíticas, debe obtenerse a través de estudios locales que sean “grises, minuciosos y paciente mente documentados”: en otras palabras, por genealogías. En tercer lugar, sin embargo, las relaciones macropolíticas no pueden reducirse a las micropolíticas. No hay más reducibilidad hacia abajo que hacia arriba. Precisamente debido a que las prácticas macropolíticas son productos de las intersecciones y convergencias de múltiples prácticas locales, la naturaleza de

---

210 Foucault plantea el punto práctico de esta manera: "No me refiero a minimizar la importancia y la eficacia del poder del Estado. Simplemente siento que la insistencia excesiva en que desempeñe un papel exclusivo conlleva el riesgo de pasar por alto todos los mecanismos que no pasan directamente a través del aparato del Estado, pero que a menudo sostienen al Estado con mayor eficacia que sus propias instituciones, amplían y maximizan su eficacia. En la sociedad soviética se tiene el ejemplo de un aparato de Estado que ha cambiado de manos, pero deja las jerarquías sociales, la vida familiar, la sexualidad y el cuerpo más o menos como en la sociedad capitalista" ("Questions on Geography", en Power/Knowledge, p. 72).

una práctica macropolítica no puede leerse a partir de la micropolítica. Así, escribe Deleuze, “[T]odo es político, pero toda política es simultáneamente una macropolítica y una micropolítica”<sup>211</sup>. Y Foucault: “[E]xiste cierta correlación entre los dos procesos, global y local, pero no una absoluta”<sup>212</sup>. Genealogías micropolíticas, entonces, no son sustitutos de los estudios macropolíticos; más bien, deben estar al lado de tales estudios, no meramente como adiciones sino como íntegramente entrelazados en ellos. Visto así, la micropolítica no deja la macropolítica ampliada pero intacta en su esencia. En cambio, la teoría y la práctica micropolíticas reforman los entendimientos tradicionales y las intervenciones en instituciones y prácticas macropolíticas.

No podemos tratar aquí las genealogías específicas y otros estudios micropolíticos de Foucault, Lyotard y Deleuze. Ocupan la mayor parte del corpus de estos escritores. Sin embargo, un breve bosquejo de varios estudios brinda la oportunidad de ver cómo el anarquismo postestructuralista articula el significado político de prácticas que son locales, generadoras de prácticas macropolíticas, y no reducibles. Para ese propósito, vamos a seguir la genealogía de Foucault del alma moderna en *Discipline and Punish* (Vigilar y castigar), la visión de Lyotard de la naturaleza política del lenguaje en *The Differend* (La diferencia), y La opinión de Deleuze del Estado, dada en puntos dispersos en *Anti-Oedipus*, *Mil mesetas*, y *Diálogos*.

## La discusión de Foucault sobre el surgimiento del alma

---

211 Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, trad. Brian Massumi (Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota,

212 Foucault, “Charla de prisión”, en *Poder/Conocimiento*, p. 39.

moderna: lo que los psicólogos contemporáneos dirían llamar la "personalidad": ilustra dos aspectos del pensamiento genealógico que son fundamentales para las publicaciones del anarquismo postestructuralista. En primer lugar, muestra cómo las prácticas pequeñas, dispersas y locales dan lugar a efectos que son generalmente difundidos en toda la sociedad e impredecibles sobre la base de cualquier principio estratégico de causalidad histórica. En segundo lugar, dado que el alma moderna es a la vez un objeto y un sujeto de conocimiento, su producción como objeto teórico muestra el entrelazamiento de prácticas de conocimiento y prácticas de poder.

*Vigilar y castigar* ofrece una historia del alma (personalidad) moderna a la que considera indisolublemente unida al surgimiento y la vigencia general de las prácticas disciplinarias. Antes del siglo XIX, el método de castigo preferido era la tortura (suplicio es el término francés, del cual "tortura" es una traducción imprecisa que puede pasar por alto algunas de las características rituales implícitas en el término original). La tortura como práctica punitiva estaba en consonancia con la soberanía del poder asociado a un rey o príncipe. Un crimen, ya que era una ofensa contra el soberano, era al mismo tiempo una ofensa contra el gobernante mismo. La criminalidad, por atentar contra el orden público, constituía un atentado personal contra el soberano que se identificaba con ese orden. Entonces, para restaurar el orden, el soberano tenía que ser vengado. El poder del cuerpo del soberano tenía que desplegarse contra el ofensor para restablecerse como soberano. De ahí, el ritual espectacularmente espantoso descrito en las primeras páginas del texto de Foucault.

Sin embargo, hubo dos problemas con la práctica de la tortura que llevaron a su desaparición. En primer lugar, el temor que se suponía inculcaba en los observadores de la tortura –miedo al poder del soberano– a menudo se convertía en simpatía por los torturados y, en consecuencia, en resentimiento hacia el soberano. En segundo lugar, surgió un grupo de reformadores que estaban horrorizados por el espectáculo de la tortura pública y por la degradación que implicaba. Así surgió la presión para un cambio en el método de castigo. Debía ser más amable, pero también, dado que el surgimiento del capitalismo en este momento requería un respeto por la propiedad, debía ser más eficiente. En lugar de ejercer la autoridad de manera brutal y arbitraria, el castigo, argumentaron los reformadores, debe realizarse de manera humana y universal.

Una de las técnicas que se había utilizado en áreas dispersas llamó la atención de los reformadores judiciales. La disciplina (el término francés, *surveiller* (vigilar), implica tanto una conformidad disciplinaria como la idea de vigilancia) se había practicado durante mucho tiempo en los monasterios, pero ahora se aplicaba, de formas muy diferentes, a las escuelas, las fábricas y las fuerzas armadas.

En la disciplina, los cuerpos se conforman mediante la vigilancia y regulación de los movimientos corporales; de esta manera, el poder no se ejerce de forma masiva sino minuciosa y con mayor eficacia.

Al entrenar el cuerpo, al descomponer analíticamente sus movimientos y luego someter esos movimientos a procesos disciplinarios, se crea un cuerpo dócil, un cuerpo de hábitos

regularmente inculcados: “[L]o que se está tratando de restaurar en esta técnica de corrección es no tanto el sujeto jurídico... sino el sujeto obediente, el individuo sujeto a hábitos, reglas, órdenes, a la autoridad que se ejerce continuamente en torno a él y sobre él, y que debe dejar funcionar automáticamente en él”.<sup>213</sup>

El surgimiento del cuerpo dócil trajo a su paso una serie de cambios que formarían la base tanto para la práctica disciplinaria rehabilitadora (en oposición a la punitiva) como para la teoría y la práctica psicológica. En primer lugar, ahora se consideraba que la criminalidad no era una ofensa contra el soberano, ni siquiera contra la sociedad, como pensaban los reformadores, sino contra la normalidad, el uso normalmente eficiente y productivo del cuerpo. Los criminales ya no eran proscritos, eran miembros improductivos de la sociedad. En segundo lugar, la oposición binaria de lo legal y lo ilegal, o lo permitido y lo prohibido, dio paso a una nueva oposición, que ya no era binaria sino, por así decirlo, concéntrica: lo normal y lo anormal. El cuerpo completamente dócil era normal, y la anormalidad se medía en términos de su desviación del estado óptimo normal. Como resultado, ahora se podía aplicar disciplina no sólo a aquellos que habían quebrantado la ley, sino a cualquiera que no fuera óptimamente normal, en otras palabras, a todos. Tercero, el foco de la intervención judicial ya no sería el acto delictivo, sino el criminal mismo. Invirtiendo la tradición medieval y renacentista, en la que era la nobleza la que emitía signos de su distinción individual, ahora era la desviación la que se individualizaba, para ser scrutada, evaluada y curada:

---

213 Foucault, *Vigilar y castigar*, págs. 128–29

“Todas las ciencias, análisis o prácticas que emplean la raíz ‘psico-’ tiene su origen en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización”<sup>214</sup>. El surgimiento de la psicología, entonces, se entrelaza con una serie de relaciones de poder que no solo se asocian con la intervención psicológica, sino que también crean el objeto de la psicología: el alma moderna. El conocimiento aquí es inseparable de las relaciones de poder; comprometerse en un proyecto epistémico de conocimiento psicológico es entrar en una práctica política históricamente construida cuyos efectos incluyen la individualización de la desviación, el enturbiamiento de la distinción entre lo permitido y lo prohibido, el énfasis en el autoconocimiento de lo “interno” como opuesto a los determinantes sociales, y la justificación de la vigilancia y la disciplina de toda la sociedad. Debe entenderse que esta situación no fue el resultado de una conspiración ni de un principio trascendental que guíe la historia. No hubo intención de crear los efectos de la práctica psicológica tal como se lleva a cabo actualmente, ni hubo ineluctabilidad en cuanto a su aparición: “[Foucault se refiere directamente a la disciplina, pero indirectamente a la psicología] es más bien una multiplicidad de procesos a menudo menores, de diferente origen y ubicación dispersa, que se superponen, repiten o imitan entre sí según su dominio de aplicación, que convergen y producen gradualmente el anteproyecto de un método general”<sup>215</sup>. Es el propósito de las genealogías precisamente estudiar esos procesos y su efectos.

---

214 Ibíd., pág. 193.

215 Ibid., p. 138.

Se podría objetar que es posible concebir una práctica que querríamos llamar “psicológica” que no tendría tales efectos, incluso en nuestra sociedad. La genealogía del alma moderna de Foucault no proporciona ninguna prueba en contra de esta posibilidad, ni está diseñada para hacerlo. Lo que traza *Discipline and Punish* (Vigilar y castigar) no son prácticas psicológicas posibles, sino prácticas reales. Foucault busca mostrar las relaciones de poder en las que se encuentran inmersas nuestras prácticas actuales. Como tal, ofrece alguna razón para abandonar la práctica psicológica tal como la conocemos, pero ninguna razón en principio para rechazar la posibilidad de una práctica psicológica no opresiva. Esto está en consonancia con la concepción postestructuralista de las relaciones sociales. Si la sociedad es una red de prácticas relacionadas contingentemente, entonces juzgar el valor de una determinada práctica o tipo de práctica está relacionado con juzgar sus posibles efectos sobre la red en la que habita. Tal juicio no puede hacerse en principio sino solo probabilísticamente, dada la complejidad de las redes sociales. Por lo tanto, se puede decir que otra práctica, en virtud de ser llamada “psicológica”, probablemente sería apropiada como parte del campo psicológico más general y produciría a su manera muchos de los mismos efectos. Se ha argumentado que esto es exactamente lo que sucedió en los Estados Unidos con la práctica psicoterapéutica feminista y gay.<sup>216</sup>

Es tentador, pero erróneo, ver el alma moderna como el eje de las relaciones de poder contemporáneas. Aunque la

---

216 Véase aquí Robert Castel, Franchise Castel, y Anne Lovell, *The Psychiatric Society*, trad. Arthur Goldhammer (Nueva York: Columbia University Press, 1982), págs. 231–47.

psicología es una práctica política moderna única, no es la única práctica moderna significativa del poder. Como dice Foucault: “El poder de la Norma aparece a través de las disciplinas”. ¿Es esta la nueva ley de la sociedad moderna? Digamos más bien que, desde el siglo XVIII, se ha unido a otros poderes –la Ley, la Palabra y el Texto– imponiendo nuevas delimitaciones sobre ellos”<sup>217</sup>. Uno de esos poderes, el Derecho, se refiere por supuesto al Estado y sus prácticas. Gilles Deleuze, particularmente en su colaboración con Felix Guattari, ha ofrecido los esbozos de una visión micropolítica del Estado. Esbozo esta visión para mostrar un ejemplo de contabilidad postestructuralista de una práctica macropolítica.

Para comprender la visión del Estado de Deleuze y Guattari, debemos recordar que Deleuze opera con una visión metafísica que enfatiza el significado constitutivo de las fuerzas inconscientes. En *A Thousand Plateaus* (Mil planicies, o mesetas), la discusión de Deleuze y Guattari sobre el Estado en su duodécima meseta contrapone el Estado a esas fuerzas que ellos llaman allí las fuerzas “nómadas” de la “máquina de guerra”. En la discusión de Paul Patton sobre esta meseta, señala que “en su determinación más general, la máquina de guerra representa lo que está afuera, el Otro, del Estado”<sup>218</sup>. Podemos pensar en la “máquina de guerra nómada” como un concepto similar al concepto de “deseo” en Anti-Edipo, una fuerza creativa pero desterritorializada que puede apropiarse de muchas maneras. Como tales, las máquinas de guerra nómadas

---

217 Foucault, Vigilar y castigar, p. 184.

218 Patton, “La política conceptual y la máquina de guerra en *Mille Plateaux*”, *SubStance*, vol. 13, núms. 3–4 (1985): 69. Este es un excelente artículo para comprender la visión del Estado de Deleuze y Guattari.

no están vinculadas a ningún acuerdo social dado; son continuamente creativas, pero su creatividad no está naturalmente ligada a ningún tipo o categoría de producto.

Tal nomadismo es central en el pensamiento de Deleuze, porque brinda la posibilidad de concebir formas de práctica nuevas y diferentes y, por lo tanto, de resistir las formas actuales de identificación como restricciones insólitas. (De esa manera, “nomadismo” es un análogo conceptual al énfasis de Foucault en la contingencia de las prácticas de autoconocimiento y está relacionado con la crítica al capitalismo en los trabajos posteriores de Lyotard, por tratar de apropiarse de narrativas que son pragmáticamente irreductibles a él. Las implicaciones éticas de esta línea de pensamiento con respecto a la valorización de la diferencia, o al menos la creatividad sin restricciones, se discuten más adelante en el Capítulo 6). El nómada deambula por el planeta y no está atado a ningún territorio determinado. Lo que hace de este nomadismo una máquina de guerra es tanto la idea de que en su creatividad destruye (destruye mientras crea, un motivo nietzscheano) como el hecho de su resistencia al Estado, con el que siempre está en una relación antitética.

Si la máquina de guerra nómada opera a través de la creatividad y la libertad, la forma estatal funciona a través del parasitismo y la atadura. (Usaremos el término “forma-estado” en lugar de “Estado” por razones que deberían quedar claras en este momento). El propósito de la forma-estado es vincular todo el nomadismo a ciertas estructuras, para asegurarse de que su creatividad no desborde ciertos límites o ciertas categorías identificadorias. La forma-estado no crea, sino que trabaja sobre

la creatividad de la máquina de guerra nómada, canalizándola a lo largo de caminos aceptables y bien regulados. Como dice Deleuze en otra parte: “No es que el aparato del Estado no tenga sentido; tiene en sí una función muy especial, en la medida en que sobrecodifica todos los segmentos [los 'segmentos' pueden pensarse como determinaciones parciales de una vida], tanto los que toma sobre sí en un momento dado como los que deja fuera. O más bien, el aparato del Estado es un ensamblaje concreto que realiza la máquina de sobrecodificar una sociedad”<sup>219</sup>. La “sobrecodificación” es el modo por el cual la forma-estado intenta regular la creatividad nómada.

Anteriormente, en *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que “la sobrecodificación es la operación que constituye la esencia del Estado, y que mide tanto su continuidad como su ruptura con las formaciones anteriores: el pavor de los flujos que se resistirían a la codificación, pero también el establecimiento de una nueva inscripción que sobrecodifica, y que convierte el deseo en propiedad del soberano, aunque sea el instinto de muerte mismo”<sup>220</sup>. En la sobrecodificación, prácticas dispares se juntan bajo una sola categoría o principio, y se les da su comprensibilidad como variaciones de esa categoría o principio. Lo que era diferente se convierte simplemente en otro modo de lo mismo. De esta manera, se limita la proliferación de prácticas distintas producidas por la creatividad nómada mediante la creación de un único estándar o conjunto de estándares por los cuales se juzgan esas prácticas. Deleuze y Guattari discuten el uso del tabú del incesto como un

---

219 Deleuze y Parnet, *Diálogos*, pág. 129.

220 Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, p. 199.

principio de sobrecodificación de las relaciones sociales, apoyándose en la investigación de antropólogos estructurales como Levi Strauss, cuyos escritos describieron el tabú del incesto como un principio que guía la circulación de las mujeres en una sociedad. Lo que es central, sin embargo, no es el principio específico en sí, sino el hecho de que existe un principio de sobrecodificación por el cual apropiarse y contra el cual juzgar las múltiples prácticas y productos de la creación nómada.

En este punto podría parecer que las características de la forma-estado no son peculiares de los estados. Deleuze y Guattari estarían de acuerdo, y este acuerdo forma el núcleo micropolítico de su análisis.

La sobrecodificación no es exclusiva de los aparatos estatales, sino que ocurre dondequiera que las operaciones sociales traten de subsumir grandes regiones de prácticas bajo principios o categorías únicos que han de actuar a la vez como modos de comprensión y estándares de juicio de esas prácticas<sup>221</sup>. Por eso la forma-estado es descrita por Deleuze y Guattari como una "máquina abstracta" en lugar de un conjunto específico de entidades. Y es porque la forma-estado es una descripción de un tipo de operación más que un tipo de entidad y que la contraposición de forma-estado y máquina de guerra nómada es parte de lo que Paul Patton llama una "política conceptual".

Concebir las cosas a la manera de esta oposición nos permite preguntarnos sobre las formas en que nuestra propia

---

221 La distinción entre formas de estado como sobrecodificadores y estados específicos en los que se realizan está más claramente dibujado en *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari que en su *Anti-Edipo*.

creatividad está regulada, y quizás comprometida, y considerar modos de escape de esta regulación. “La importancia práctica de la empresa”, escribe Patton, “yace aquí: en los criterios que proporciona para la evaluación de los procesos, tanto individuales como sociales, que conforman nuestras vidas y nuestros proyectos”.<sup>222</sup>

Esto no implica que se deba resistir el hecho de sobrecodificar; como se discutió anteriormente, la evaluación es un asunto sutil y complejo. Más bien, las prácticas de sobrecodificación deben ser estudiadas para descubrir sus efectos, tanto creativos como represivos, y para preguntarse por las alternativas que han dejado de lado. Sólo tal estudio permitirá hacerse las preguntas “¿Qué debemos ratificar?” y “¿Qué debemos resistir?” para ser respondidas de una manera que no se limite a repetir los patrones de sobrecodificación a los que hemos estado sujetos (en ambos sentidos del término “sujeto”).

Sin embargo, si la forma-estado no es peculiar del Estado, ¿en qué sentido es una forma-estado? La razón radica en la peculiar eficacia del Estado para utilizar la sobrecodificación y hacer que sus principios y categorías se extiendan por toda la sociedad: “La máquina abstracta de sobrecodificación asegura la

---

222 Patton, “La política conceptual y la máquina de guerra en *Mille Plateaux*”, pág. 79. Podría pensarse que la idea de regular la creatividad vuelve a las viejas ideas humanistas del anarquismo tradicional que el postestructuralismo busca evitar. Sin embargo, esto sería un error. La creatividad no necesita ser pensada sobre el modelo de la expresión, particularmente de la expresión de una esencia, si hay algo esencialista aquí, es la metafísica de la fuerza de Deleuze; pero tal metafísica no implica ninguna de las doctrinas humanistas que rechazan los postestructuralistas. Eso parece ser parte de la motivación para el uso de términos animales, maquínicos y geológicos por parte de Deleuze y Guattari cuando discuten proyectos en los que participan los humanos.

homogeneización de los diferentes segmentos, su convertibilidad, su traducibilidad, regula los pasajes de un lado al otro, y la fuerza prevaleciente bajo la cual esto ocurre. No depende del Estado, pero su eficacia depende del Estado como todo lo que este realiza en el campo social”<sup>223</sup>. El Estado no es el único operador de sobrecodificación, pero es el operador que hace que la operación se mantenga. La sobrecodificación no encuentra su fuente solo en el Estado; puede surgir tanto a nivel micropolítico como macropolítico. (Considere aquí la discusión de Foucault sobre el surgimiento de la Norma como la categoría social peculiar de la práctica psicológica). Sin el Estado, sin embargo, tal sobrecodificación probablemente no se afianzaría, perdiéndose en las complejidades y desarrollando cambios en la red de prácticas sociales. El Estado, al sobrecodificar varios códigos sociales (y luego codificar gran parte, pero no todo, de la sobrecodificación en la ley escrita), trata de asegurar la continuidad de algunos códigos y la supresión de otros, lo que resulta en la apropiación y creación de algunas prácticas y la marginación o eliminación de otras.<sup>224</sup>

Sin embargo, este intento nunca es completamente exitoso: “[L]as mismas condiciones que hacen posible el Estado o la máquina de guerra mundial [que es una máquina de guerra de Estado, no nómada], en otras palabras, el capital constante (recursos y equipos) y el capital humano variable, recrean continuamente posibilidades inesperadas de contraataque, iniciativas imprevistas que determinan máquinas

---

223 Deleuze y Parnet, Diálogos, pág. 129.

224 De hecho, algunas de las prácticas que se creen tendrán como objetivo marginar o eliminar otras prácticas.

revolucionarias, populares, minoritarias y mutantes”<sup>225</sup>. Articulando el Estado de esta manera, Deleuze y Guattari pueden proporcionar una visión del funcionamiento del Estado que es a la vez micro y macropolítica. Es micropolítica porque tanto la forma-estado como su capacidad de funcionamiento no se derivan únicamente de él: su forma aparece en otras prácticas e instituciones, y su capacidad de funcionamiento depende del funcionamiento de esas otras prácticas e instituciones. Sin embargo, también es macropolítica, porque la sobrecodificación del Estado, como la operación de sobrecodificación más general y efectiva, conserva la propia especificidad que debe entenderse en sus propios términos, así como en términos de los códigos que sobrecodifica. Podría objetarse aquí que, aunque puede ser micropolítica, esta visión del Estado difícilmente es genealógica. Esto es parcialmente cierto.

Deleuze y Guattari no brindan una genealogía específica, porque no brindan una historia específica. Más bien, lo que proporcionan puede llamarse una genealogía “teórica” o, en palabras de Patton, “conceptual” del Estado. Ofrecen un esbozo de cómo un genealogista podría abordar la discusión del Estado, como una máquina abstracta más que como una institución, ejemplificado no solo en el nivel macropolítico sino también el micropolítico, confiando en las prácticas locales que lo sostienen y ofreciendo siempre la posibilidad de escapar de la sobrecodificación que intenta imponer. Dichos esbozos no constituyen una historia, pero proporcionan una forma de pensar los hechos históricos de una práctica macropolítica que

---

225 Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 422.

está en consonancia con el marco anarquista que el postestructuralismo intenta construir.

Lyotard, aunque escribe a distancia de las preocupaciones históricas de la emergencia, ha ofrecido en *The Differend* (La diferencia) una visión del funcionamiento del lenguaje que está en consonancia con el enfoque genealógico y, más en general, posestructuralista del pensamiento político. El lenguaje, para Lyotard, es un conjunto de prácticas, de género irreducible entre sí, que se entrecruzan no sólo entre sí, sino también con otras prácticas no lingüísticas para crear otras, tanto lingüísticas como no lingüísticas. En otras palabras, lo que ofrece Lyotard no es una genealogía histórica, sino una imagen en un intervalo de tiempo de una red de prácticas que se incluyen bajo la rúbrica general de "lenguaje". Así, no busca la esencia del lenguaje, sino instancias de él. Y, de acuerdo con el *dictum* de Deleuze y el *Anti-Edipo* de Guattari, no pregunta "¿Qué significa?" sino "¿Cómo funciona?"<sup>226</sup>" Lyotard resume su enfoque en *The Postmodern Condition*: "He favorecido un cierto procedimiento: enfatizar los hechos del lenguaje y en particular su aspecto pragmático."<sup>227</sup>

Lyotard apela a la Tercera Crítica de Kant al discutir las distintas prácticas lingüísticas que componen el lenguaje. Allí Kant ofrece la metáfora del "archipiélago" de diferentes géneros de discurso (para Kant, esos géneros son específicamente el cognitivo y el ético), en el que el papel del juicio es navegar entre

---

226 Ver Deleuze y Guattari, *Anti-Oedipus*, esp. págs. 16–22.

227 Lyotard, *La condición posmoderna*, pág. 9. Compárese con Deleuze y Guattari: "La lingüística no es nada sin una pragmática (semiótica o política) que defina la efectivización de la condición de posibilidad del lenguaje y el uso de los elementos lingüísticos" (*Mil Mesetas*, p. 85).

ellos con éxito sin reducir uno a otro. En palabras de Lyotard: “Cada género de discurso sería como una isla; la facultad de juzgar sería, al menos en parte, como un almirante o como un abastecedor de barcos que lanzaría expediciones de una isla a la siguiente, con la intención de presentar a una isla lo encontrado (o inventado, en el sentido arcaico de la palabra) en la otra, y que podría servir a la primera como una “intuición con la cual avanzar”<sup>228</sup>. La práctica del juicio, entonces, no es una subsunción propia de géneros de discurso sino, una de equilibrar los discursos, ponerlos en juego unos con otros, invocarlos en el momento adecuado, etc.<sup>229</sup> El término de Lyotard “género” corresponde, en los términos que hemos estado usando, a “práctica lingüística”.

Un género es una práctica del lenguaje que contiene reglas para movimientos que tienen sentido solo dentro del contexto de ese género. En ese sentido, como señala Lyotard, los géneros son como los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein<sup>230</sup>. Aunque Lyotard no ofrece una definición sucinta de un género, sus descripciones de los géneros dejan en claro que incluyen reglas para las cuales los lenguajes y, en ocasiones, frases no

---

228 Lyotard, *The Differend*, págs. 130–31.

229 Para una lectura más detallada de Kant como filósofo protoanarquista, véase mi “Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Lyotard on Kantian Justice”, *The Southern Journal of Philosophy* 28, no. 4 (1990): 525–18.

230 Para esta deuda con Wittgenstein, véase Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 10. En *The Differend*, Lyotard se distancia del concepto de juegos de lenguaje porque piensa que Wittgenstein tiene una concepción demasiado antropomórfica de ellos; en términos generales, cree que Wittgenstein los ha hecho sonar demasiado como juegos dictados por las intenciones de ganar de los jugadores (por esto, véanse las págs. 55 y 129–30). Creo que la acusación de antropomorfismo contra Wittgenstein está fuera de lugar, pero nos ilustra sobre la visión de los géneros del propio Lyotard.

lingüísticas (o movimientos) pueden seguir a otras, lo que está en juego en ciertas frases en comparación con otras, y cuáles son los objetivos o finalidades de ese género. Lo que da a los géneros su naturaleza política es que cuando uno habla, las palabras de uno no determinan por sí mismas la respuesta que se les debe dar: en términos de Lyotard, no hay un enlace de frases que esté determinado por las frases mismas. Así, las frases en sí mismas no son partes constitutivas de los géneros, que son, más bien, las reglas de vinculación. Y dado que una frase no da una regla de vinculación, la vinculación que se establece depende del género que se invoque: “[Una] frase que viene se pone en juego dentro de un conflicto entre géneros de discurso... La multiplicidad de apuestas, a la par de la multiplicidad de géneros, convierte cada enlace en una especie de 'victoria' de uno sobre los otros. Estos otros siguen siendo posibilidades desatendidas, olvidadas o reprimidas”<sup>231</sup>. Hay, entonces, no sólo apuestas dentro de los géneros sino también apuestas entre ellos –específicamente, la cuestión de qué apuestas estarán en juego en un momento dado. Ninguna práctica del lenguaje puede eludir este problema político, porque siempre se trata de elegir géneros: es decir, elegir reglas apropiadas de enlace entre frases.

El problema se resolvería si lo que está en juego en un género pudiera redimirse en otro. Pero no se puede. El género más a menudo considerado como el dominante, el género en el que se suelen traducir las apuestas de otros géneros, es el género cognitivo, cuyo modelo es la ciencia. Lyotard, sin embargo, dedica gran parte de la primera parte de *The Differend* a

---

231 Lyotard, *The Differend*, pág. 136.

argumentar que, en sus descripciones o sus referencias, el género cognitivo no posee una relación privilegiada con la realidad que pueda fundamentar su pretensión de ser un género naturalmente dominante. De hecho, afirma Lyotard, la naturaleza de la referencia y la descripción es tal que tiene más sentido abandonar por completo la idea misma de una "relación con la realidad". En todas las frases, se nos "presenta" un mundo, pero la presentación misma siempre sucede cuando captamos lo presentado y no tenemos acceso a ello. La frase nos pone en un mundo, y no tiene sentido buscar un mundo silencioso, preliminar, fuera de todas las frases con las que comparar frases para ver si coinciden o cómo se conectan. Estamos siempre en el mundo de las frases, siempre en el lenguaje. La cuestión de la práctica lingüística, entonces, no es la de encontrar el género "verdadero" al que reducir otros, sino la de elegir cada vez el género apropiado para la unión de frases.

Pero dado que la elección de cualquier género excluye todas las demás opciones y lo que está en juego, con cada vínculo existe tanto una creación como una supresión. El término que usa Lyotard para describir esta situación es "diferencia". Él explica: "A diferencia de un litigio, una "diferencia" sería un caso de conflicto, entre (al menos) dos partes, que no puede resolverse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a ambos argumentos"<sup>232</sup>. La memorable ilustración de Lyotard de una diferencia ocurre en su discusión sobre la negación del holocausto judío por parte del historiador "revisionista" Robert Faurisson. Dado que las reglas de evidencia exigidas por Faurisson eran testigos de primera mano de los

---

232 Ibid.p. xi.

hornos, y dado que casi nadie que hubiera visto los crematorios podría dar testimonio de ellos, Faurisson concluyó que no había evidencia confiable de la existencia de los hornos. Esta afirmación –una parodia, pero para Lyotard tal vez no lo suficientemente paródica– del género cognitivo negaba las víctimas vivas y a las familias de las víctimas asesinadas su capacidad de transmitir su experiencia del holocausto; había una diferencia entre el género invocado por Faurisson y el género de fraseo de la memoria y el dolor ardiente invocado por las víctimas.

El problema político de los géneros, para Lyotard, se relaciona no solo con la ineluctabilidad de los diferentes fines, sino con los efectos de supresión que ocurren cuando algunos difieren y dominan a expensas de otros. Esto excluye la posibilidad no de relatos (porque los relatos no son parte de los géneros), sino de vincular discursos de manera que legitimen ciertas afirmaciones, experiencias o creaciones. Tal negación Lyotard la llama un "mal" (tort): "un daño acompañado por la pérdida de los medios para probar el daño"<sup>233</sup>. La legitimidad semántica del discurso ético podría verse como un ejemplo de tal error.

Los errores pueden ocurrir tanto a nivel micropolítico (el intento de Faurisson de agraviar a las víctimas del holocausto puede verse como un ejemplo de un error micropolítico) como a nivel macropolítico. Como ejemplo de esto último, Lyotard habla cerca del final de *La diferencia* del efecto del capitalismo de privilegiar un género económico de interés particular, eficiencia y productividad; un género que (entre otras

---

233 Ibíd., pág. 5.

consecuencias) intenta exprimir tanto en una determinada unidad de tiempo, que entre sus víctimas se encuentra la actividad reflexiva de la filosofía. (Vale la pena señalar, sin embargo, que incluso este caso de dominación macropolítica, que suena cercano a la descripción de Habermas de nuestra situación lingüística bajo el capitalismo, sigue siendo distinto de este último en su rechazo de la idea de que el capitalismo constituye el principio de la dominación lingüística. A lo sumo, el capitalismo es una fuerza mayor en una interacción de fuerzas que son irreductibles a él, análoga en ese sentido a la visión del Estado de Deleuze).

En este caso, esta descripción del lenguaje, que enfatiza la pragmática en lugar de la semántica o la sintáctica, que ve las prácticas lingüísticas (géneros) como dadas contingentemente, irreductibles y entrecruzadas, que cita las relaciones de poder micropolítico que surgen entre ellas de una manera que ilustra cómo las relaciones macropolíticas dependen de ellas, y que se presta a una genealogía histórica del dominio de ciertos géneros, demuestra cómo la política de la práctica lingüística puede analizarse de acuerdo con una perspectiva política postestructuralista.

La pregunta que plantean estos análisis, y otros similares, es la siguiente. Dado que las viejas respuestas a los problemas políticos –apropiación de los medios de producción, toma o eliminación del Estado, destrucción de todas las relaciones de poder– faltan, ¿qué perspectiva puede ofrecer la teoría posestructuralista para pensar sobre el cambio político, así como sobre el poder y la opresión política? En parte, la respuesta a esta pregunta es, para los postestructuralistas, “en

general" imposible, porque sus análisis intentan demostrar que el poder y la opresión no operan "en general". En el próximo capítulo, trato de aislar algunos principios éticos generales que subyacen a la visión postestructuralista de la acción política; esos principios, argumento, pueden sostenerse "en general" sin violar el marco político del postestructuralismo (pronunciamientos sobre la imposibilidad de una ética postestructuralista hechos por los propios postestructuralistas). Sin embargo, incluso en el reino de la acción política, algunas de las pautas generales que ofrecen Deleuze, Lyotard y Foucault están en consonancia con una perspectiva que enfatiza lo local, intersectado y contingente con la naturaleza de las relaciones políticas. Estas directrices incluyen el llamamiento a la experimentación social, personal y política, la expansión de la libertad, la liberación de los discursos y géneros sometidos, y la limitación y reorientación del papel del intelectual.

Los conceptos de experimentación de Deleuze, y especialmente sus "líneas de vuelo", reflejan un tema que preocupa el pensamiento político postestructuralista: "Así es como se debe hacer: Alojarse en un estrato, experimentar con las oportunidades que ofrece, encontrar un lugar ventajoso en él, encontrar posibles movimientos de desterritorialización, posibles líneas de vuelo, experimentarlas, producir conjunciones de flujo aquí y allá, probar continuos de intensidades segmento por segmento y tener una pequeña parcela de refugio en todo momento."<sup>234</sup> Para Deleuze, como para Foucault y Lyotard, la actividad de reflexión política debe tener como objetivo principal la liberación de un individuo (sea

---

234 Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, p. 161.

ese individuo una persona, un grupo o una práctica) para nuevas prácticas, prácticas que cambian, socavan o abandonan las relaciones de poder que mantienen las viejas prácticas en su lugar. Foucault aborda la misma preocupación en su descripción de la "curiosidad" filosófica:

no la curiosidad que busca asimilar lo que es necesario conocer, sino la que permite liberarse de uno mismo... Siempre hay algo de ridículo en un discurso filosófico cuando intenta, desde fuera, dictar a otros, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se presenta un caso contra ella en el lenguaje de la positividad ingenua. Pero tiene derecho a explorar lo que podría cambiar, en su propio pensamiento, a través de la práctica de un conocimiento que es ajeno a ella.<sup>235</sup>

En Lyotard, también, el tema de la experimentación ocupa un lugar central. Anteriormente, su crítica de la representación buscaba abrir posibilidades de acción que eludieran el dominio de la corriente de prácticas significantes. Y su apelación, durante la última década por parte de su pensamiento, a las reflexiones de Emmanuel Levinas sobre el judaísmo y especialmente a la discusión de este último sobre un ámbito ético irreductible a cualquier ontología, se concreta precisamente en el llamamiento a construir prácticas que sean alternativas a lo que se nos presenta. A lo largo de los escritos de Lyotard, las prácticas artísticas siempre han constituido un campo privilegiado de experimentación: “[Un] poeta es un hombre en condiciones de mantener su lenguaje –incluso si lo usa– bajo

---

235 Foucault, *La historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso del placer*, trad. Robert Hurley (Nueva York: Panteón, 1985), págs. 8–9.

sospecha, es decir, de producir figuras que nunca habrían sido producidas, que el lenguaje no puede tolerar, y que puede que nunca sean audibles y perceptibles para nosotros.”<sup>236</sup>

La experimentación es la actividad de probar algo más, algo que pueda liberarnos del sentimiento de necesidad e ineluctabilidad que distingue a las prácticas en las que uno ha sido educado.

Sin embargo, es crucial comprender que la experimentación es distinta de simplemente transgredir los límites de la práctica que se le presenta. Aunque Lyotard, Foucault y Deleuze, en los primeros momentos de sus carreras filosóficas, se sintieron atraídos por la idea de transgresión en escritores como Georges Bataille y Pierre Klossowski, gradualmente se alejaron de ella hacia la noción de experimentación. Deleuze explica que el concepto de transgresión permanece ligado a las significaciones mismas contra las que transgrede: “El significante es siempre el secretito que nunca ha dejado de rondar a mamá y a papá... El secretito es generalmente reducible a una triste masturbación narcisista y piadosa: el fantasma de la 'Transgresión', un concepto demasiado bueno para seminaristas bajo la ley de un Papa o un sacerdote”<sup>237</sup>. La experimentación, a diferencia de la transgresión, busca alternativas positivas en lugar de la revuelta. Tal actividad está más de acuerdo con una perspectiva que define el poder no como una fuerza represiva ejercida desde arriba, sino como una característica de todas las relaciones sociales. La tarea de una política postestructuralista es intentar

---

236 Lyotard, “Notas sobre la función crítica de la obra de arte” (1970), trad. Susan Hanson, en Driftways, ed. Roger McKeon (Nueva York: Semiotexte], 1984), p. 79.

237 Deleuze y Parnet, *Diálogo*, pág. 47

construir relaciones de poder con las que se pueda vivir, no derrocar el poder por completo.

Como tal, la experimentación es una actividad sobria y, a menudo, tentativa. Uno experimenta construyendo prácticas que está dispuesto a abandonar si sus efectos son intolerables. El reconocimiento de la contingencia que habita en las redes de prácticas trae consigo otro reconocimiento: las prácticas que parecen liberadoras pueden, debido a interacciones o desarrollos inesperados de otras prácticas, tener consecuencias muy diferentes de las imaginadas por sus iniciadores. No hay un plan para la práctica. Los principios éticos que ayudan a juzgar la práctica permanecen; pero sólo se puede experimentar en su realización.

Uno de esos experimentos, discutido por Deleuze, es el de "volverse menor". Es un concepto que se entiende mejor como participar en una práctica que, si bien está dentro de la red social de prácticas y, por lo tanto, no transgrede esa red, ocupa un lugar que perturba las prácticas dominantes al mostrar posibilidades creativas dentro de esas prácticas que escaparían de las opresiones políticas asociadas con ellos. Hacer un devenir-menor es construir una línea de fuga dentro de la red social construyendo –o siguiendo– uno de los tallos del rizoma social que en un mismo gesto enreda tallos dominantes y es una posibilidad positiva de práctica. En cuanto a la lengua, Deleuze y Guattari afirman que “ciertamente no es usando una lengua menor como dialecto, regionalizándola o guetizándola, como uno se vuelve revolucionario; más bien, utilizando una serie de elementos minoritarios, conectándolos, conjugándolos como

uno inventa un devenir específico, imprevisto, autónomo”<sup>238</sup>. El devenir menor puede ser estético (el libro de Deleuze y Guattari sobre Kafka articula su obra como un devenir menor de la literatura), racial, cultural, feminista, etc. Todos estos recorridos configuran posibilidades de experimentación de prácticas cuyos efectos pueden ser liberadores para los miembros de una sociedad. Son rutas basadas en prácticas que ya existen, y deben ser utilizadas sólo para ser políticamente efectivas. Esa utilización, sin embargo, debe seguir siendo “menor”: la tarea del devenir-menor es precisamente esa; no es una tarea de hacer dominante al menor.

Si la experimentación es una forma privilegiada de práctica política es porque, como ha visto Foucault, el proyecto de la acción política no es la liberación total de la opresión, sino la ampliación de los espacios locales de libertad situada:

Quisiera decir algo sobre las funciones de cualquier diagnóstico sobre la naturaleza del presente. No consiste en una simple caracterización de lo que somos sino, siguiendo líneas de fragilidad en el presente, lograr captar por qué y cómo lo que es puede no ser más lo que es. En este sentido, cualquier descripción debe hacerse siempre de acuerdo con este tipo de fracturas virtuales que abren el espacio de libertad entendido como un espacio de libertad concreta, es decir, un espacio de transformación posible.<sup>239</sup>

---

238 Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, p. 106.

239 Foucault, «Critical Theory/Intellectual History», una entrevista con Gerard Raulet, en *Politics, Philosophy, Culture*, ed. Lawrence Kritzman (Londres: Routledge. 1988), pág. 36.

El tema de la libertad situada se remonta a Merleau-Ponty, pero para los posestructuralistas se le da un uso muy diferente. Para Merleau-Ponty, la libertad situada es una condición metafísica de la subjetividad que se deriva del hecho de que no podemos, contrariamente a la opinión del Sartre temprano, determinarnos completamente a nosotros mismos. Para los posestructuralistas, alternativamente, la libertad situada es producto de dos condiciones políticas. La primera se deriva del hecho de que todas las prácticas ocurren dentro del contexto de redes de prácticas y, por lo tanto, están sujetas a las relaciones de poder dentro de esas redes. El segundo se deriva del hecho de que el discurso metafísico sobre las esencias humanas, ya sea como libres o determinadas o incluso como situadamente libres, participa en los problemas del humanismo descritos en la crítica anterior del anarquismo tradicional.

La expansión de la libertad situada forma parte de la idea de la intervención política como experimentación. La práctica política trata de labrar espacios que permitan la posibilidad de prácticas alternativas. Al expandir la libertad situada, es posible que uno no se involucre directamente en esas prácticas en sí, sino que cree espacios para que ocurra el compromiso. La lucha por los derechos de los homosexuales, por ejemplo, podría no constituir por sí sola un experimento de estilos de vida alternativos (aunque en algunas de sus formas de lucha podría serlo), pero, si tiene éxito, crea un espacio para aquellas alternativas que en sí mismas pueden tener el efecto de desvincularnos de nuestro compromiso con la “naturalidad” de la monogamia heterosexual. La creación de libertad situada, entonces, debe ser vista como parte, si no siempre, de experimentar con prácticas alternativas.

Otra intervención política fomentada por la teoría postestructuralista es la valorización de los discursos subyugados. Aunque tal valorización (por ejemplo, la valorización del discurso de Sade por parte de Bataille y Klossowski) puede verse como un remanente de la anterior visión transgresora de la acción política, no tiene por qué serlo; y Lyotard especialmente ha llamado la atención sobre sus posibilidades (aunque las discusiones de Deleuze sobre el devenir-menor y el trabajo de Foucault sobre la locura, los enfermos y los encarcelados caen claramente dentro de esta valorización). Esto no es solo en *La diferencia*, donde la pragmática del lenguaje que ofrece Lyotard conduce a una comprensión de lo incorrecto como la exclusión o apropiación de un género por otro, sino también en su texto anterior *The Postmodern Condition*.

Allí describe la subyugación del conocimiento narrativo por un conocimiento científico que no puede legitimarse sin recurrir al conocimiento narrativo que busca reemplazar. Aunque las narrativas que han servido para legitimar la ciencia que relata Lyotard –la narrativa de la Ilustración sobre la liberación del conocimiento de las ataduras de la ignorancia y la narrativa hegeliana de la autorrealización gradual del espíritu– han fracasado en su objetivo, este fracaso no subvierte el papel que juegan las narrativas tanto en la legitimación como en la autoconstitución de un pueblo. Lyotard sugiere que, si se permitiera que florecieran muchas narraciones pequeñas, en lugar de una grande, esto ofrecería la posibilidad de muchas legitimaciones de muchas prácticas en lugar de la valorización de algunas a expensas de otras. Además, sugiere que la ciencia misma proporciona posibilidades narrativas con

descubrimientos como el principio de incertidumbre y la prueba de incompletitud de Gödel.

La ciencia contemporánea “está produciendo no lo conocido sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que nada tiene que ver con el desempeño maximizado, sino que tiene como base la diferencia entendida como paralogía”<sup>240</sup>. En cuanto a la creación de libertad situada y la liberación de discursos subyugados, es importante reconocer que la teoría política no regresa aquí a un modelo de poder como represión y, relativamente, a una visión de la liberación como liberación de la represión.

Las prácticas, tanto opresivas como liberadoras, son creaciones, no meras expresiones de una naturaleza humana o derivaciones de un principio fundamental o trascendental de explotación. Ya hemos visto que el conocimiento sobre y dentro de estas prácticas también es político, y veremos que los principios éticos de la evaluación no lo son menos. Estas son las lecciones de la genealogía.

La libertad situada, entonces, no debe ser pensada como un espacio vacío a ser llenado con prácticas alternativas, sino como una lucha contra prácticas opresivas específicas que permite la creación de otras prácticas. Como dijo Foucault, “La libertad es una práctica”<sup>241</sup>. Los discursos subyugados no deben ser pensados como expresiones de la naturaleza humana que son reprimidos por el poder sino, más bien, como prácticas que son oprimidas por otras prácticas a través de una variedad de

---

240 Lyotard, *La condición posmoderna*, pág. 60

241 Foucault, “Espacio, conocimiento y poder”, en *El lector de Foucault*, p. 245.

mecanismos: negación, apropiación, marginación, incluso fetichización. Además, esta opresión no debe considerarse necesariamente como una conspiración (aunque puede serlo en algunos casos), sino como un efecto contingente de diferentes prácticas que interactúan entre sí y establecen relaciones de poder a través de esas interacciones.

Finalmente, el papel del intelectual, como participante en las prácticas teóricas más que como observador de la práctica, se reorienta en la teoría postestructuralista. En la teoría estratégica, el intelectual es parte del partido de vanguardia; su función es clarificar la naturaleza de la opresión, sus principios y las rutas de escape. La teoría postestructuralista rechaza esta función por tres razones. En primer lugar, la contingencia de los efectos de la práctica excluye la posibilidad de entender la opresión como algo que surge sobre la base de un único –o pequeño conjunto– de principios que puede ser tarea de cualquiera comprender. En segundo lugar, dado que la teoría es en sí misma una práctica y, por lo tanto, sujeta a su propia investigación genealógica, se cuestiona la distinción entre conocimiento y política que legitima el papel del intelectual. El conocimiento no está por encima o fuera de la práctica, sino que es en sí mismo una práctica que no puede juzgarse aisladamente de sus efectos. Deleuze señala que “para mucha gente, la filosofía es algo que no se hace, sino que es preexistente, está hecha en un cielo prefabricado. Sin embargo, la teoría filosófica es en sí misma una práctica, tanto como su objeto. Es una práctica de conceptos, y debe ser juzgada a la luz de otras prácticas con las que interfiere” <sup>242</sup>.

---

242 Deleuze, Cine 2: La imagen del tiempo, trad. Hugh Tomlinson y Robert

En tercer lugar, la concepción del intelectual como vanguardia se fundamenta en una imagen representacional de la intervención política, abandonada con el rechazo del esencialismo sobre la naturaleza humana y el reconocimiento de los efectos de la delegación de poder en la teoría política

Para los postestructuralistas, el papel del intelectual consiste en una participación en luchas teóricas que son locales o regionales más que universales.

El intelectual ofrece análisis a aquellos junto a quienes él o ella lucha, en lugar de verdades sagradas transmitidas en tablillas a los oprimidos. Deleuze, en una conversación con Foucault, comentó una vez que “una teoría es exactamente como una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante. Debe ser útil. Debe funcionar. Y no para sí misma”<sup>243</sup>. Y Foucault, en otro texto, cita el papel circunscrito del intelectual: “El intelectual ya no tiene que desempeñar el papel de consejero. El proyecto, la táctica y los objetivos a adoptar son asunto de quienes luchan. Lo que puede hacer el intelectual es proporcionar los instrumentos, y en el momento actual ese es el papel esencial del historiador. Lo que se necesita efectivamente es una percepción ramificada y penetrante del presente... un estudio topológico y geológico del campo de batalla: ese es el papel del intelectual”<sup>244</sup>.

En conclusión, estas cuatro recomendaciones políticas comienzan a esbozar una perspectiva dentro de la cual pensar

---

Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pág. 280.

243 Foucault, “Los intelectuales y el poder”, pág. 208.

244 Foucault, “Cuerpo/Poder” (1975), en *Poder/Saber*, p. 62.

sobre la acción política en el contexto del proyecto anarquista de una filosofía política táctico–progresista.

Estas sugerencias pueden desarrollarse, pero a nivel teórico existe una limitación para su desarrollo, ya que el anarquismo postestructuralista otorga mucho más peso a los análisis e intervenciones específicas que la teoría política tradicional.

Sin embargo, desde otro ángulo, quedan preguntas que los teóricos posestructuralistas aún no han respondido. Si vamos a valorar la experimentación, ¿cuáles experimentos deben ser juzgados como éxitos políticos y cuáles como fracasos? ¿Qué espacios concretos de libertad deberíamos tratar de crear? ¿Qué discursos subyugados debemos apoyar y cuáles es mejor dejar sin sustento? ¿A qué luchas debe prestar un intelectual su capacidad analítica?

Estas cuestiones no son políticas, sino morales. No piden articulación programática, sino defensa ética. El problema aquí no es ofrecer un inventario de respuestas específicas a las preguntas planteadas: la contingencia de las prácticas haría que dicho inventario fuera discutible en poco tiempo. Más bien, lo que debe abordarse son los principios de evaluación sin los cuales la intervención política permanece ciega.

El problema es doble. En primer lugar, y menos preocupante, está la cuestión de qué principios éticos apoyan los posestructuralistas. Aunque Deleuze, Lyotard y Foucault se mostraron notoriamente reticentes frente a esa pregunta, argumentamos que no tenían por qué haberlo sido. En segundo lugar, sin embargo, está la cuestión de si el postestructuralismo

admite una ética. En un discurso que enfatiza lo local y lo contingente, ¿hay lugar para principios de evaluación que sean de alcance universal, y no meras reacciones personales a las situaciones?

## V. CUESTIONES DE ÉTICA

Dos preguntas han acechado el discurso postestructuralista desde sus inicios: ¿Es epistémicamente coherente? y ¿Se puede fundamentar éticamente? He intentado, con respecto a Foucault, responder a la primera pregunta en otro lugar<sup>245</sup>. La última pregunta nunca ha recibido la atención que merece.

En ninguna parte han sido planteadas estas preguntas de manera tan persistente y con tanto rigor como por un grupo de teóricos ampliamente asociados, aunque no en todos los casos participantes, con el movimiento teórico crítico contemporáneo: Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Peter Dews, Charles Taylor y Michael Walzer. El hilo común de su crítica es que el discurso postestructuralista muestra tanto reticencia como incapacidad para justificar los principios éticos. Su crítica se ha dirigido principalmente a Foucault (aunque Dews también critica al primer Lyotard); es aplicable, sin embargo, a toda la perspectiva que aquí se ha desarrollado. Para redimir al

---

245 En mi texto *Entre genealogía y epistemología: psicología, política y conocimiento en el pensamiento de Michel Foucault* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993).

posestructuralismo como teoría política, según el argumento, debe al menos ser capaz de una defensa ética.

Dado que se excluye a sí mismo de tal defensa, fracasa como teoría política. Como prueba de tal exclusión, los críticos señalan la reticencia de los postestructuralistas a ofrecer una justificación ética de sus puntos de vista políticos y construyen un argumento que intenta mostrar que su perspectiva política no puede admitir tal justificación.

Este capítulo argumenta en contra tanto de la reticencia posestructuralista a ofrecer una justificación ética como de la afirmación de la Teórica Crítica de que la justificación no puede tenerse. La discusión se desarrolla en varias etapas. En primer lugar, hablaremos de la crítica a la teoría crítica del anarquismo postestructuralista. Luego, investigamos la reticencia de los postestructuralistas a responder a la crítica. Finalmente, en la mayor parte del presente capítulo se ofrece una defensa ética del discurso postestructuralista que al mismo tiempo planteará preguntas sobre el actual proyecto Teórico Crítico de la “ética del discurso”, siendo este último un proyecto que intenta ofrecer no solo una defensa de una determinada perspectiva política, sino del fundamento de todo discurso ético.

El argumento teórico crítico contra el postestructuralismo comienza con el reconocimiento de que, para los postestructuralistas, el poder es tanto creativo como omnipresente. “Para Foucault”, escribe Michael Walzer, “no hay un punto focal, sino más bien una red interminable de relaciones de poder”<sup>246</sup> Y Peter Dews: “[D]urante la década de 1970, la

---

246 Michael Walzer, “La política de Michel Foucault”, en *Foucault: A Critical*

inclinación de Foucault es restar importancia a los aspectos represivos y negativos del poder”, y presentar la operación del poder como primariamente positiva y productiva”<sup>247</sup>. Pero si el poder es productivo y omnipresente, entonces uno debe preguntarse qué justificación habría para resistirlo, por dos razones relacionadas (pero no siempre claramente diferenciadas). Primero, si los principios éticos que se invocan para justificar la resistencia son en sí mismos creaciones sociales, ¿qué fuerza justificatoria pueden poseer? Dado que los objetos criticados son las prácticas sociales, y la base de la crítica es también una práctica social (la práctica social del discurso ético), y dado que todas las prácticas sociales son productos (al menos en parte) de relaciones de poder, ¿qué tiene la práctica social del discurso ético que sugiere que deberíamos considerarlo capaz de emitir un juicio sobre otras prácticas? ¿Sobre qué bases deberíamos privilegiar la ética? Y si no podemos privilegiar ningún principio ético, ¿cómo vamos a justificar la crítica política?

En segundo lugar, si el poder está en todas partes, ¿no es el resultado de toda resistencia simplemente otro conjunto de relaciones de poder? Uno no escapa al poder por la intervención política, uno simplemente redistribuye sus efectos. Pero si siempre va a haber relaciones de poder, entonces ¿cuál es el sentido de la resistencia? Y si no tiene sentido resistirse al ejercicio del poder, entonces el postestructuralismo como teoría política pierde su sentido. En palabras de Nancy Fraser, “El

---

Reader, ed. David Cousins Hoy (Oxford: Basil Blackwell, 1986), pág. 55.

247 Peter Dews, *Lógicas de la desintegración: el pensamiento postestructural y las afirmaciones de la teoría crítica* (Londres: Verso, 1987), págs. 161–62.

problema es que Foucault llama poder a demasiados tipos diferentes de cosas y simplemente lo deja así. Por supuesto, todas las prácticas culturales implican restricciones. Pero estas restricciones son de una variedad de tipos diferentes y, por lo tanto, exigen una variedad de respuestas normativas diferentes.”<sup>248</sup>

El último punto asume que, para los postestructuralistas, el poder es inherentemente problemático y, por tanto, que el objetivo de toda intervención política es, en la medida de lo posible, eliminarlo. Esa suposición está fuera de lugar. Foucault, que es el objeto directo de estas críticas, respondió señalando que “las relaciones de poder no son algo malo en sí mismas, de lo que uno debe liberarse...

El problema no es tratar de disolverlas en la utopía de una perfecta transparencia de comunicación [como lo es para Habermas], sino darse las reglas del derecho, las técnicas de gestión, y también la ética, el ethos, la práctica de sí, que permitiría jugar estos juegos de poder con un mínimo de dominación”<sup>249</sup>. (Debe notarse que Foucault aquí está usando el término “ética” para denotar una práctica de autoformación, mientras que nuestro uso del término es más tradicional, refiriéndose a principios vinculantes de conducta).

Que las prácticas estén muchas veces imbuidas de relaciones

---

248 Nancy Fraser, "Foucault sobre el poder moderno: conocimientos empíricos y confusiones normativas", *Praxis International* 1 (1981): 286.

249 Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (entrevista de 1984), en *The Final Foucault*, ed. James Bernauer y David Rasmussen (Cambridge: MIT Press, 1988), pág. 18

de poder, entonces, no constituye obstáculo para una valoración crítica de esas relaciones. La pregunta no es si hay poder o no, sino qué relaciones de poder son aceptables y cuáles son inaceptables. Y es sobre la cuestión de la aceptabilidad que los críticos reclaman a los fundadores del posestructuralismo. Peter Dews escribe que Foucault y Lyotard conceptualizan el conflicto político en términos de un choque entre dos tipos de fuerzas... bajo el supuesto de que una fuerza opresora es aquella que reclama la verdad o la validez universal para su punto de vista... Pero, aunque la universalidad de un principio en sí misma no garantiza la ausencia de coerción, el rechazo de la universalidad es aún menos efectivo en este sentido, ya que nada impide que la perspectiva de una minoría incluya su derecho a dominar a las demás.<sup>250</sup>

Habermas, en una línea similar, afirma que "Foucault se resiste a la demanda de tomar partido; se burla del 'dogma gauchista' que sostiene que el poder es lo que es malo, feo, estéril y muerto y que aquello sobre lo que se ejerce el poder es 'justo, bueno y rico'. Para él, no existe el 'lado correcto'"<sup>251</sup>.

Además, no puede haber un lado correcto para Foucault, porque cuestiona los valores por los que podría justificar cualquier posición crítica: "Pero si se trata solo de movilizar contrapoderes, en batallas estratégicas y confrontaciones astutas, ¿por qué reunimos alguna resistencia contra este poder

---

250 Debs. *Lógicas de la desintegración*, pág. 217.

251 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad: Doce conferencias*, trad. Frederick Lawrence (Puente Cam: MIT Press, 1987), pág. 282. En cierto sentido, el caso que haremos a favor de una ética postestructuralista trata de mostrar que la segunda oración de esta cita no se sigue de la primera.

omnipresente que circula en el torrente sanguíneo del cuerpo de la sociedad moderna, en lugar de simplemente adaptarnos a él?”<sup>252</sup> Como dice Nancy Fraser: “[Foucault] no logra apreciar el grado en que la normativa está incrustada e infundida en el lenguaje a todos los niveles, y el grado en que, a su pesar, su propia crítica tiene que hacer uso de modos de descripción, interpretación y juicio formados dentro de la tradición normativa occidental moderna.”<sup>253</sup>

Las acusaciones presentadas por Dews, Habermas y Fraser, aunque no idénticas, tienen el mismo resultado. Para los dos últimos, el rechazo de Foucault a los valores de la Ilustración (o, como dice Habermas, la “modernidad”) socava la posibilidad de la crítica política. Al adoptar una postura totalmente fuera de nuestro contexto, Foucault se abstiene de utilizar cualquier postura con el fin de promover una visión política. Alternativamente, en la medida en que a Foucault le gustaría investir sus análisis con un poder crítico, se ve obligado a abandonar sus supuestos motivadores para hacerlo. Para Dews, el problema específico no es la modernidad sino la universalidad (una universalidad en el sentido ético modernista). Al excluir todos los valores universales vinculantes, Foucault y Lyotard también están excluidos de evaluar cualquier discurso o práctica como opresiva o dominante. En cualquiera de las dos críticas, sin embargo, el problema es que no hay lugar del que pueda surgir el juicio ético: su posibilidad es inaccesible al enfoque postestructuralista de la teoría política.

---

252 Ibíd., págs. 283–84.

253 Fraser, “Foucault y el poder moderno”, pág. 284.

Es la necesidad de ofrecer una distinción fundamental entre lo aceptable y lo inaceptable lo que motiva la ética del discurso de Habermas y Karl-Otto Apel. Se recordará que Habermas inició sus reflexiones a raíz de la crítica total de la sociedad contemporánea articulada por Theodor Adorno y Max Horkheimer. El problema es que, si toda la sociedad capitalista ha sido cooptada, entonces no hay lugar desde donde pueda surgir la crítica. (Vale la pena señalar la similitud entre la visión del capitalismo de Adorno y Horkheimer y la interpretación teórica crítica más contemporánea de la teoría política postestructuralista). En el Capítulo 2, vimos cómo funciona políticamente la situación del habla ideal; veremos brevemente aquí cómo funciona éticamente.

Lo que la situación de habla ideal proporciona para Apel y Habermas es el presupuesto de que la comunicación dirigida hacia la verdad, es la que debe impregnar toda actividad comunicativa. Dicho de otro modo, cualquier actividad comunicativa que apunte hacia la verdad (los escritos más recientes de Habermas han ampliado la actividad comunicativa para incluir tipos de comunicación expresivos, regulativos e imperativos, así como los orientados a la verdad)<sup>254</sup> debe suponer que sus participantes tratarán de eliminar, en la medida de lo posible, los obstáculos que impidan alcanzar la verdad.

Así, entre las presunciones operativas en la actividad comunicativa están que todos los participantes hablarán con sinceridad, que cada uno permitirá que los demás participantes

---

254 Jürgen Habermas, *La teoría de la acción comunicativa, vol. 1: La razón y la racionalización de la sociedad*, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), esp. págs. 329.

sean plenamente escuchados y que se esforzarán por ser convencidos por las mejores razones y no por el engaño, la retórica o cualquier otro medio o forma de distorsión.

Una práctica comunicativa que de hecho realizara esas presunciones constituiría la situación de habla ideal; la obligación de cumplirlos constituye el sustento ético de toda actividad comunicativa.

Existen, pues, fundamentos éticos para toda actividad comunicativa, vinculantes para quienes participan en ella. Para Apel, “la argumentación racional que se presupone en toda discusión de un problema, presupone en sí misma la validez de las normas éticas universales”<sup>255</sup>, fines que uno busca lograr mediante la participación en la actividad comunicativa. La contradicción involucrada no es una contradicción lógica, sino una “autocontradicción pragmática”<sup>256</sup>: el desempeño real de uno contradice las supuestas condiciones necesarias para alcanzar las metas del desempeño de uno. Es más, los principios éticos que surgirían de una discusión moral que ocurriese bajo las condiciones de la situación de habla ideal, y solo esos principios, serían vinculantes para todos los participantes en su formulación, ya que sería el objetivo que los participantes buscaban con el compromiso comunicativo. Habermas llamó a

---

255 Karl-Otto Apel, “El a priori de la comunidad comunicativa y los fundamentos de la ética: el problema de un fundamento racional de la ética en la era científica”, en *Hacia una transformación de la filosofía*, trad. Glyn Adey y David Frisby (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980), pág. 257.

256 Karl-Otto Apel, “¿Es la ética de la comunidad de comunicación ideal una utopía? Sobre la relación entre Ética, utopía y la crítica de la utopía”, en *La controversia ética comunicativa*, ed. Seyla Benhabib y Fred Dallmyer (Cambridge: MIT Press, 1990), pág. 43.

la obligatoriedad de tales principios “principio D”: “que sólo aquellas normas que puedan pretender ser válidas cumplen (o podrían cumplir) con la aprobación de todos los interesados en su capacidad como participantes en un discurso práctico.”<sup>257</sup>

Aunque evaluaremos la viabilidad de la ética del discurso a continuación, lo que es importante señalar aquí es que su proyecto es proporcionar principios éticos universalmente vinculantes para toda actividad comunicativa.

Además, en la medida en que casi toda práctica implica en algún grado lo que Habermas y Apel llaman “actividad comunicativa”, y dado que además la actividad comunicativa traspasa las fronteras de prácticas específicas, los principios de la ética del discurso son generalmente vinculantes para la actividad social: “El discurso generaliza, abstrae y estira las presuposiciones de la comunicación ligada al contexto de la acción ampliando su rango para incluir sujetos competentes más allá de los límites de su propia forma particular de vida”<sup>258</sup>.

Finalmente, dado que estos principios no se dan en y a través de una práctica de discusión ética, sino que se encuentran debajo de toda discusión, proporcionan una base para una práctica que no puede ser cooptada justificadamente por ninguna intervención política opresiva o distorsionadora. En

---

257 Jürgen Habermas, “Ética del discurso: notas sobre un programa de justificación filosófica”, en *The Comunicative Controversia ética*, ed. Benhabib y Dallmyer, pág. 90.

258 Jürgen Habermas, “Moralidad y vida ética: ¿Se aplica la crítica de Hegel a Kant a la ética del discurso?” en *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, trad. Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholson (Cambridge: MIT Press, 1990), pág. 202.

resumen, constituyen los parámetros dentro de los cuales se puede construir un espacio crítico, un espacio, argumentan, que está excluido por la teoría política postestructuralista.

Antes de tratar de articular una visión de la ética que esté en conformidad con el anarquismo postestructuralista, vale la pena detenerse un momento para mostrar cuánto han dejado abierto los postestructuralistas a la crítica de la Teórica Crítica. Aunque argumentaré que tal crítica está fuera de lugar, los pensadores que estamos considerando seguramente han dado razones para creer que no lo es. Quizá Deleuze sea el más vehemente en su rechazo de la ética tradicional. Elogia la Ética de Spinoza, por ejemplo, porque “reemplaza a la Moralidad, que siempre remite a la existencia a valores trascendentales”<sup>259</sup>. Para Deleuze, en cuanto a Nietzsche, el proyecto de medir la vida con patrones externos constituye una traición más que una afirmación de vida.

Alternativamente, una ética del tipo que ha ofrecido Spinoza (como opuesta a lo que Deleuze llama “moralidad”, que aquí hemos llamado “ética”) busca las posibilidades que ofrece la vida en lugar de denigrarla apelando a “valores trascendentales”. En términos más puramente nietzscheanos, el proyecto de evaluar una vida por referencia a estándares externos es permitir que las fuerzas reactivas dominen a las activas, donde las fuerzas reactivas son aquellas que “separan la fuerza activa de lo que puede hacer.”<sup>260</sup>

---

259 Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Robert Hurley (San Francisco: City Lights Books, 1988), pág.

260 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Hugh Tomlinson (Nueva York:

Más de un comentarista ha señalado la ironía de un enfoque ético que, mientras condena la evaluación ética tradicional por referencia a normas que no se exemplifican en la vida, promueve, en cambio, un enfoque de la evaluación que se basa en lo que podría ser pero aún no es<sup>261</sup>. Aunque el asunto no es tan simple como eso (he argumentado en otra parte que, para Deleuze, las fuerzas que afirman la vida, así como las fuerzas que niegan la vida, están dentro y no fuera de la vida)<sup>262</sup>, queda la cuestión de qué fuerzas deben determinarse como afirmadoras de la vida y cuáles como negadoras de la vida. ¿Cómo vamos a reconocer y distinguir las prácticas que son activas de aquellas que son reactivas? La respuesta de Deleuze a esta pregunta –que debemos experimentar– no es suficiente, porque lo que está en juego aquí no es cómo promover fuerzas activas sino cómo evaluar si un arreglo de fuerzas, o una práctica, una vez promovida, es realmente activa o reactiva. En otras palabras, no se trata de cómo lograr un objetivo, sino de decidir qué objetivos se deben lograr.

La reticencia de Foucault a la hora de proponer principios de acción es legendaria. Su frecuentemente citado comentario en el primer volumen de *La historia de la sexualidad*, "El punto de encuentro para el contraataque contra el despliegue de la sexualidad no debe ser el deseo sexual [el modelo

---

Prensa de la Universidad de Columbia, 1983), pág. 57.

261 Véase, por ejemplo, Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, trad. L. Scott-Fox y JM Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pág. 180; y Vincent Pecora, "Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralist Pensamiento", *Sustancia*, vol. 14, núm. 3 (1986): esp. 48.

262 Todd May, "La política de la vida en el pensamiento de Gilles Deleuze", *SubStance* 20, no. 3 (1991): 24–35.

psicoanalítico], sino los cuerpos y los placeres”<sup>263</sup>, se cita más generalmente por su cripticismo y desarrollo insuficiente que por su desarrollo de una visión alternativa de la práctica sexual<sup>264</sup>. A lo largo de su vida, Foucault evitó hacer recomendaciones para la acción o sugerir principios para decidir qué acciones o prácticas se deben promover y cuáles evitar. De hecho, sus propuestas con respecto a lo “específico del intelectual”, discutido en el Capítulo 5, anterior, parece a primera vista (y puede haber parecido a Foucault) querer implicar una limitación en el alcance del discurso ético intelectual: “Los intelectuales tienen que acostumbrarse a trabajar, no en la modalidad de lo ‘universal’, lo ‘ejemplar’, lo ‘justo para todos’, sino dentro de sectores específicos, donde les sitúen sus propias condiciones de vida o de trabajo.”<sup>265</sup>

Esta estudiada reticencia contrasta fuertemente, sin embargo, con el tono de las historias de Foucault, en que las prácticas de psicoanálisis, rehabilitación penitenciaria, control de la población, etc., son discutidas de una manera que está diseñada para plantear dudas sobre su aceptabilidad ética. En esas obras, aunque restringe el alcance de su análisis político, parece ofrecer razones –razones éticas– para abandonar prácticas que se nos han presentado como naturales e inevitables.

Lyotard ha estado más en sintonía con la dimensión ética de

---

263 Foucault, *La historia de la sexualidad*, vol. 1: Introducción, trad. Robert Hurley (Nueva York: Random House, 1978) , pág. 157.

264 Por ejemplo: Mark Cousins y Athar Hussain, *Michel Foucault* (Nueva York: St. Martin's Press, 1984), p. 223.

265 Foucault, *Poder/Saber*, ed. Colin Gordon (Nueva York: Pantheon, 1980), pág. 126.

la teoría política que Deleuze o Foucault; pero al tratar de comprometerse con recomendaciones éticas, ha evitado la obligatoriedad de las normas universales tradicionalmente asociadas a los principios éticos. Su conversación extendida con Jean-Loup Thebaud, *Au juste* [Lo justo], (titulado en inglés *Just Gaming* [Solo jugar]), intenta reconciliarse con este problema en cuanto al tema de la justicia. La amenaza que se le plantea a la práctica al articular una concepción universal de la justicia es permitir que un género lingüístico (a saber, el cognitivo) domine a los demás. En respuesta a la pregunta de Thebaud "¿Por qué ser justo?" Lyotard responde que "cualquier discurso destinado a dar cuenta de las prescripciones, las transforma en conclusiones de razonamientos, en proposiciones derivadas de otras proposiciones, en las que estas últimas son proposiciones metafísicas sobre el ser y la historia, o sobre el alma, o sobre la sociedad... Lo que parece tan fuerte en la posición de Kant, por supuesto, como en la de Levinas, es que rechazan en principio tal derivación o tal deducción"<sup>266</sup>. Lyotard concluye que el "juego del lenguaje" de la ética "no tiene origen; no es derivable. Ahí lo tienes. Esto implica que la tarea es la de multiplicar y refinar los juegos de lenguaje."<sup>267</sup>

La posición aquí está en relación con la desarrollada en *The Differend*. El proyecto político en torno al lenguaje es el de respetar los géneros y evitar el dominio de unos géneros sobre otros. El problema, como señala Sam Weber en el epílogo de *Just Gaming*, es que dicho proyecto es internamente

---

266 Jean-François Lyotard y Jean-Loup Thebaud, *Just Gaming*, traducción de Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), pág.

267 Ibíd., pág. 49.

incoherente: “[L]a preocupación por 'preservar la pureza' y la singularidad 'de cada juego' reforzando su aislamiento de otros da lugar exactamente a lo que se pretendía evitar: 'la dominación de un juego por otro', a saber, la dominación de lo prescriptivo”<sup>268</sup>. El mandato de respetar la diversidad de los juegos de lenguaje es precisamente ético; además, es universalmente vinculante. “Todos deben respetar la diversidad de los juegos de lenguaje” es una prescripción que no se limita al discurso prescriptivo, sino que debe seguirse independientemente del género de lenguaje en el que uno se involucre.

Hay otro problema. No puede ser que todos los géneros deban ser respetados por igual. Si lo fuera, entonces los géneros cuyo proyecto es dominar a otros géneros tendrían que ser igualmente respetados, lo cual, si bien no es teóricamente incoherente, sí lo es políticamente. Este es precisamente el punto de Peter Dews. Así, el mandato de respetar los juegos de lenguaje no sólo debe ser universal, sino que debe matizarse para promover lo que quiere promover: el florecimiento de diferentes géneros de práctica discursiva. A Lyotard le gustaría insistir en la idea de que es el juicio, en el sentido kantiano de decidir casos sin apelar a reglas generales, lo que debe determinar nuestra evaluación en casos particulares de conflicto entre géneros. Esto, sin embargo, no puede ser cierto: para que el juicio despegue del todo, debe haber un principio al que se apele. Una imagen más precisa del juicio, imagen que se dibujará a continuación, es verlo como una cuestión de principios que a menudo compiten y que deben perfeccionarse

---

268 Ibíd., pág. 104.

más finamente en casos particulares que verlo como carente de principios por completo<sup>269</sup>. Parece, entonces, que el anarquismo posestructuralista quiere recuperar con una mano los principios éticos que se esfuerza por desechar con la otra. Lo que me gustaría argumentar aquí es que, a pesar de sí mismos, Deleuze, Foucault y Lyotard basan gran parte de su trabajo político en varios principios éticos entrelazados y no muy controvertidos. Además, es su compromiso con estos principios lo que los llevó por mal camino en sus tratamientos específicos de la ética.

El primer principio ético con el que se compromete el postestructuralismo es que las prácticas de representar a los demás ante sí mismos –ya sea en lo que son o en lo que quieren– deben evitarse, en la medida de lo posible. (Podemos distinguir entre la práctica de representar a alguien para sí mismo y el acto aislado de hacerlo como algo más o menos análogo a la diferencia entre un amigo que le dice a otro amigo que parece enfadado y un psicólogo que le dice en una sesión de terapia...) Es precisamente el compromiso con este principio lo que está en juego en la reticencia que los postestructuralistas han mostrado hacia la promoción de principios éticos generales. El error cometido por Deleuze y Foucault al evitar por completo los principios éticos y por Lyotard al tratar de evitar universalizarlos,

---

269 Steven Hendley proporciona una discusión sobre este tema en "Juicio y racionalidad en el archipiélago discursivo de Lyotard", *The Southern Journal of Philosophy* 29, no. 2 (1991): 227–44. Señala la necesidad de un principio, al que llama "una racionalidad de la multiplicidad" (p. 239), que es una imagen de cómo la razón aparece solo en prácticas lingüísticas específicas, lo que Foucault llamaría "racionalidades" específicas, y sin embargo estas racionalidades pueden sujetarse a la demanda a la que responden, o al menos respetar e interactuar con prácticas ajenas a las propias. El argumento aquí es que tal demanda es ética, y en ese sentido el discurso ético crea principios a los que se sujetan otros discursos.

es que su substracción está en sí misma motivada por la ética. En la conversación citada anteriormente, donde Deleuze elogia a Foucault por ser el que “nos enseñó algo absolutamente fundamental: la indignidad de hablar por los demás”, está estableciendo un principio de comportamiento que sería inimaginable asumir que no cree que deba atar el comportamiento de los demás. Por supuesto, esto no significa que se necesiten leyes contra las prácticas de representar a las personas ante sí mismas; el “debe” aquí es una prescripción para la acción, no una recomendación de sanciones

¿Qué significa, entonces, decir que las personas no deben involucrarse en prácticas de representar a otros ante sí mismos, y por qué la advertencia “tanto como sea posible”? La respuesta a la última pregunta quedará clara más adelante en nuestra discusión sobre la naturaleza de una afirmación ética; allí planteo el caso de que casi todos los principios éticos implican advertencias. En cuanto a la primera cuestión, el principio es una respuesta al esencialismo sobre el ser humano planteado por la tradición humanista. Si hay una esencia humana natural, no es descabellado tratar de descubrirla y tal vez cultivarla. Si no, entonces no hay impedimento para crearse uno mismo. Hemos visto que, para los postestructuralistas, hablar de una esencia humana natural era un proyecto político tanto (o incluso más) que epistémico; además, la política a la que dio lugar tuvo, entre otros efectos, el resultado de amortiguar la resistencia a las relaciones sociales opresivas.

Por tanto, el principio antirrepresentacionalista suscrito por Lyotard, Foucault y Deleuze (a pesar de ellos mismos) tiene dos caras. Primero, el poder de representar a las personas ante sí

mismas es opresivo en sí mismo. Las prácticas de decirle a la gente quiénes son y qué quieren erigen una barrera entre ellos y quién (o qué) pueden crearse a sí mismos para ser. *Anti-Edipo* puede leerse bajo esta luz como una obra cuyo proyecto es demoler las actuales barreras de representación entre las personas y quiénes pueden llegar a ser, y en ese sentido Foucault establece su punto exactamente cuando lo llama “un libro de ética”. En segundo lugar, representar a las personas ante sí mismas ayuda a reforzar otras relaciones sociales opresivas. Como Lyotard señala en *The Postmodern Condition*, por ejemplo, existe una connivencia entre la ciencia como práctica de la eficiencia y la narrativa ilustrada de la historia humana como una liberación progresiva de sí misma de la esclavitud de la superstición.

Y para Foucault, el proyecto disciplinario refuerza las relaciones sociales capitalistas: “Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece el vínculo constrictivo entre una mayor aptitud y una mayor dominación”<sup>270</sup>.

Donde los posestructuralistas se extraviaron fue al hacer la inferencia del problema de decirle a la gente quiénes son a los supuestos problemas de decirle a la gente lo que, al menos en algunos casos, deberían hacer.

Esta inferencia implica dos deslices en el pensamiento posestructuralista. Al resistirse a un esencialismo acerca de la naturaleza humana, puede haber habido una resistencia a

---

270 Foucault, *Vigilar y castigar*, trad. Alan Sheridan (Nueva York: Random House, 1977), pág. 138.

decirle a la gente no sólo lo que quieren, sino también lo que deberían querer. Sin embargo, el principio antirrepresentacionalista ni siquiera implica lo que la gente debería querer, sino más bien lo que debería hacer, qué prácticas debería y en qué no debería participar. El deslizamiento adicional, entonces, es el de resistirse a decirle a la gente lo que deben querer a resistirse a decirles lo que deben hacer. Sostengo aquí que la última resistencia es incoherente

La inaceptabilidad de las afirmaciones de deber sobre los deseos no se deriva de la inaceptabilidad de las afirmaciones de es sobre los deseos; pero el postestructuralismo ni siquiera necesita preocuparse por lo que la gente debería querer. Dado que el problema ético de los posestructuralistas es con las prácticas de representar a las personas ante sí mismas, solo necesitan resistirse a esas prácticas, no a ninguna motivación para defenderlas o resistirlas. Donde deben formar un compromiso ético, y este es un compromiso acorde con la teoría política postestructuralista, es al nivel de la práctica. Algunas prácticas son aceptables, otras inaceptables. Estas últimas, incluidas entre ellas las prácticas de representación, no deberían ser practicadas.

Uno podría argumentar aquí que lo que el postestructuralismo resiste no es la representación per se, sino solo un tipo específico de representación: la "normalización". Foucault se ocupa extensamente de la normalización en *Vigilar y castigar*, vinculándola –como se vio en el capítulo 5 anterior– con el surgimiento del discurso y la práctica psicológica. Aunque muchas de las intervenciones del postestructuralismo parecen dirigidas contra el poder y los efectos de la normalización, sería

un error considerar la normalización como el único objeto de su sanción ética. Otras instituciones, por ejemplo, representan a las personas ante sí mismas de maneras que no implican la normalización pero que, sin embargo, violarían el principio antirrepresentación propugnado por Foucault, Deleuze y Lyotard. Un ejemplo de ello es el poder ejercido por el soberano en el período anterior al auge de la normalización.

La tortura de Damiens descrita por Foucault en las primeras páginas de *Vigilar y castigar* implica una representación de los cuerpos y poderes tanto del rey como de sus súbditos. Es una actuación diseñada para desalentar la desviación y asegurar la obediencia; y Foucault lo presenta sin más simpatía que las prácticas modernas de normalización.<sup>271</sup>

Lo inquietante del contraste que establece Foucault entre las formas de representación preclásicas y modernas, de hecho, es la similitud en los efectos de los tipos de prácticas tan diferentes. El punto no es que formas anteriores de actuación, ligadas a prácticas de tortura, sean éticamente defendibles y que como cultura hayamos degenerado al adoptar la normalización en su lugar. Más bien, es que tanto la normalización como las formas anteriores de representación tienen más o menos los mismos efectos nocivos sobre quienes están sujetos a ellas: las últimas de manera espectacular y terrorista, las primeras de manera insidiosa y burocrática.

El compromiso de los postestructuralistas con un principio de antirrepresentación está ligado a su compromiso con otro

---

271 Estoy en deuda con el profesor Thomas Dumm por plantear esta posibilidad y obligarme a aclarar mi posición.

principio ético: que las prácticas alternativas, en igualdad de condiciones, deberían poder florecer e incluso promoverse<sup>272</sup>.

Este principio aparece de diferentes maneras en cada uno de nuestros tres pensadores, pero en cada uno ocupa un lugar destacado. Forma el núcleo de la insistencia postestructuralista sobre la diferencia.

El proyecto de Lyotard de proteger diferentes géneros citando los diferentes extremos que se crean entre ellos intenta proteger ciertos géneros (por ejemplo, el ético) de la intrusión de otros. Aunque se verá a continuación que la propia articulación de Lyotard del género ético está en sí misma demasiado bajo el dominio de lo cognitivo, sigue siendo el caso de que el fenómeno que cita de reducir lo ético a lo cognitivo es un proyecto filosófico con una larga historia. (Una parte más reciente de esa historia involucra rechazar la ética directa si no se ajusta a las reglas del discurso cognitivo.)

---

272 Stephen White se ha referido a algo parecido a este principio en su libro *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Afirma que el “posmodernismo” enfatiza una “responsabilidad hacia la otredad”, que él distingue de la noción más tradicional de una “responsabilidad de actuar”. White defiende esta noción de responsabilidad contra las afirmaciones de que el posmodernismo rechaza hablar de responsabilidad por completo, diciendo que lo que el posmodernismo en realidad rechaza son las nociones éticas tradicionales asociadas con la responsabilidad de actuar. No está claro, sin embargo, cómo uno puede ser responsable ante la otredad sin que esa responsabilidad afecte de diversas formas a la forma en que uno actúa. Creo que es más fructífero admitir que lo que está en juego son cuestiones éticas tradicionales sobre cómo actuar; lo nuevo en lo que él llama “postmodernismo” (un término que usa para cubrir más terreno que mi término “postestructuralismo”) son algunas de las respuestas a esas preguntas. La responsabilidad de la alteridad, entonces, no debe verse como una alternativa a la responsabilidad de actuar, sino como un principio central que guía esa última responsabilidad.

Por lo tanto, “La intencionalidad de la que ha sido testigo el siglo XX no ha consistido, como habría deseado Kant, asegurar pasajes frágiles por encima de los abismos. Más bien ha consistido en llenar esos abismos a costa de la destrucción de mundos enteros de nombres... El capital es el que quiere un solo lenguaje y una sola red, y no deja de intentar conseguirlos.”<sup>273</sup>

El compromiso de Gilles Deleuze por promover diferentes formas de pensar y actuar es un aspecto central de su pensamiento. Ya en su libro sobre Nietzsche, traza la distinción de Nietzsche entre afirmación y negación como cualidades de la voluntad de poder de esta manera: “La negación se opone a la afirmación pero la afirmación difiere de la negación. La afirmación es el goce y el juego de su propia diferencia<sup>274</sup>. Deleuze traza así la distinción entre Nietzsche y Hegel como la que existe entre un pensador que privilegia la creación de lo nuevo y un pensador para quien todo lo aparentemente nuevo debe ser devuelto al juego de la igualdad mediante “el trabajo de lo negativo”. Para el *Nietzsche* de Deleuze, el amo no es quien logra el reconocimiento del esclavo, sino quien descarta por completo el proyecto de reconocimiento, para crear algo nuevo. Lo que caracteriza al esclavo, entonces, no es el fracaso en obtener el reconocimiento, sino el intento de obtenerlo.

La promoción de prácticas alternativas aparece a lo largo de los textos de Deleuze. Por ejemplo, en su reciente trabajo en colaboración con Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*

---

273 Lyotard, “La sensatez en disputa, o Kant después de Marx”, trad. Cecile Lindsay, en *The Alms of Representation*, ed. Murray Krieger (Nueva York: Columbia University Press, 1987), pág. 64.

274 Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, p. 188.

Deleuze dice de la filosofía que “es un constructivismo, y su constructivismo posee dos aspectos complementarios que difieren en naturaleza: crear conceptos y trazar un plano”.<sup>275</sup> (Para Deleuze y Guattari, los conceptos se definen por sus efectos, y los planos son los campos sobre qué conceptos se manifiestan esos efectos). Así, la práctica filosófica es una práctica de creación de efectos más que de obtención de verdades, lo que implica tanto que la filosofía es ética en todo punto como que la evaluación ética de sus efectos es inseparable de una evaluación de las formas alternativas de pensar que ofrece su creación de conceptos.

Foucault también, particularmente en algunos de sus últimos escritos, habla de diseñar prácticas alternativas de autoformación que crearán nuevas e imprevistas posibilidades para vivir. Reflexionando sobre sus propios propósitos para sus investigaciones, escribe: “En cuanto a lo que me motivó, es bastante simple: espero que a los ojos de algunas personas sea suficiente en sí mismo. Fue curiosidad. No el tipo de curiosidad que busca asimilar lo que le es propio saber, pero lo que le permite liberarse de sí mismo”<sup>276</sup>.

Como para subrayar el punto, continúa un poco más abajo: “Siempre hay algo de ridículo en el discurso filosófico cuando intenta, desde el exterior, dictar a los demás, para decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuándo elabora un caso contra ellos en el lenguaje de la positividad ingenua. Pero

---

275 Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (París: Les Editions de Minuit, 1991), pág. 38.

276 Foucault, *La historia de la sexualidad, vol. 2: El uso del placer*, trad. Robert Hurley (Nueva York: Panteón, 1985), pág. 8.

tiene la facultad de explorar lo que puede ser cambiado, en su propio pensamiento, por la práctica de un saber que le es ajeno a ella.”<sup>277</sup>

Esta última cita indica la relación entre el principio antirrepresentacionalista del postestructuralismo y el principio de protección o incluso de promoción de la diferencia. También da una motivación para considerar la versión más fuerte del segundo principio, promover la diferencia, en lugar de que simplemente el más débil sea protegido. Dada la naturalidad con que gran parte de nuestras prácticas actuales, especialmente las referentes al conocimiento, se nos aparecen, si vamos a alterar o incluso destruir algunas de las relaciones de poder que crean, puede ser necesario no sólo permitir que florezcan prácticas alternativas ya constituidas sino, más allá de eso, fomentar su aparición.

Sin embargo, podría plantearse aquí la objeción de que la diferencia por sí sola no es suficiente para garantizar prácticas no opresivas. El postestructuralismo necesita ofrecer una explicación de qué diferencias, qué prácticas alternativas se deben fomentar y cuáles se deben desalentar. De lo contrario, La acusación de Dews de que Lyotard permite la posibilidad de ratificar discursos opresivos seguirá careciendo de una respuesta adecuada.

Para abordar esta objeción, debe tenerse en cuenta que los dos principios éticos sobre los que los postestructuralistas han llamado la atención: el antirrepresentacionalismo y la promoción de diferencia, no son los dos únicos principios éticos

---

277 Ibíd., 2:9.

que suscriben. A lo largo de sus escritos, se invocan principios éticos generalmente aceptados para justificar posiciones políticas. Lyotard, por ejemplo, asume en *La diferencia* el valor ético de que el holocausto fue malo, y ofrece el principio de que se deben tomar medidas para mantener viva la memoria de ello. Para Foucault, el sistema de seguridad social en Francia ha tenido entre sus efectos negativos el de socavar la autonomía personal<sup>278</sup>. Entre las prácticas actuales de resistencia política que Deleuze cita como causas para la esperanza son aquellos en los que “la naturaleza de las demandas... se vuelve tanto cualitativa como cuantitativa ('calidad de vida' en lugar de 'nivel de vida')”<sup>279</sup>.

Además, existe un sentimiento generalmente anticapitalista entre los postestructuralistas que tiene una base ética. Para Deleuze, el desarrollo del mercado mundial del capitalismo ha tenido esto entre sus efectos: “[L]os medios de explotación, control y vigilancia se han vuelto cada vez más sutiles y difusos, y en cierto sentido moleculares (los trabajadores de los países ricos necesariamente toman parte en la sobreexplotación del Tercer Mundo, los hombres toman parte en la sobreexplotación de las mujeres, etc.)”<sup>280</sup>. Lyotard señala que el capitalismo, al tratar siempre de “ganar tiempo”, inhibe la reflexión necesaria para pensar críticamente sobre uno mismo y la sociedad de uno<sup>281</sup>. Foucault afirma que los que participan en luchas

---

278 Véase Foucault, “Seguridad Social”, en Política, Filosofía. Cultura, ed. Lawrence Kriuman (Londres: Routledge, 1988), esp. págs. 159–61.

279 Gilles Deleuze y Claire Pernet, Diálogos, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Hairberjam (Nueva York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1987). pags. 147

280 Ibíd., pág. 146.

281 Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. Georges van den Abbeele

micropolíticas “entran naturalmente como aliados del proletariado, porque el poder se ejerce tal como es para mantener la explotación capitalista”<sup>282</sup>. Uno puede no estar de acuerdo con que el capitalismo de hecho promueva relaciones de explotación o inhiba el pensamiento crítico sin rechazar los principios éticos de que la explotación y la inhibición del pensamiento son éticamente inaceptables. Estos últimos principios son a la vez comunes y no controvertidos. Además, como se indicó anteriormente al citar la segunda motivación del principio ético antirrepresentacionalista del postestructuralismo, parte de la razón por la cual la representación es inaceptable para los postestructuralistas es que entre sus efectos está el de reforzar otras relaciones opresivas. Estos valores y principios interactúan con los dos principios promovidos por la teoría postestructuralista, forzando un equilibrio que matiza los compromisos antirrepresentacionalistas (particularmente los compromisos de promoción de la diferencia) y evita que se conviertan en principios absolutos de acción. De ahí la importancia de las salvedades “tanto como sea posible” y “en igualdad de condiciones” en la articulación de los principios.

Sin embargo, si el postestructuralismo ratifica algunos principios éticos generalmente aceptados, esto no implica que los ratifique a todos o que sus análisis no tomen un nuevo rumbo ético.

---

(Minneapolis: Universidad de Minnesota Press, 1988), págs. xv y 176–78.

282 Foucault, “Los intelectuales y el poder” (1972), en *Lenguaje, contramemoria, práctica*, ed. Donald F. Bouchard; trans. Donald F. Bouchard y Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), pág. 216.

Respecto a este último punto, es claro que los dos principios sobre los que gira la teoría postestructuralista, si bien no son del todo controvertidos, tampoco son centrales en el discurso ético tradicional.

Aunque se puede conceder que la representación debe equilibrarse con la libertad personal y que la variedad no debe restringirse innecesariamente, ninguno de los principios ha sido pensado para profundizar en las consideraciones éticas relativas a las reflexiones sobre las prácticas. Esto se debe, al menos en parte, a la suposición de que la representación y la restricción de la diferencia no son ofensas particularmente atroces y, por lo tanto, pueden ser anuladas por objetivos sociales más apremiantes o principios éticos más centrales.

Lo que los postestructuralistas han tratado de mostrar es que el efecto de marginar estos principios es más dañino de lo que generalmente se pensaba. Si la representación ha tenido los efectos que los postestructuralistas afirman que tiene, y si la restricción de la diferencia no es simplemente una cuestión de expresión personal sino también de relaciones políticas opresivas, entonces la marginación de estos principios a un estatus ético secundario es un error y un problema tanto ético como político. Y aquí entra en juego el punto anterior, que el posestructuralismo no acepta todos nuestros compromisos éticos actuales. Una sociedad en la que resistirse a la representación es un principio que puede ser anulado por el bien de la rehabilitación es probable que sea una sociedad en la que la normalización, con todos sus efectos concomitantes, pueda tener un punto de apoyo seguro. Por el contrario, si se quiere resistir los efectos de la normalización, entonces la

rehabilitación deberá considerarse inaceptable y el principio de antirrepresentación deberá tomarse más en serio. Si los bienes traídos a la sociedad por la dominación del género cognitivo se ven lo suficientemente atractivos, entonces la promoción de géneros alternativos parecerá menos urgente.

Nuevamente, de manera contrapositiva, si los efectos de reducir todos los géneros a lo cognitivo se consideran lo suficientemente nefastos, entonces se debe resistir su privilegio actual.

Lo que el anarquismo postestructuralista ha logrado en el nivel ético (a pesar de su propio rechazo del discurso ético) es resaltar dos principios éticos que, a primera vista, pueden parecer marginales y mostrar su necesaria centralidad en el núcleo de nuestra perspectiva ética.

En el proceso, ha cuestionado otros compromisos éticos con los que está en conflicto, preguntándose si los efectos que ha traído consigo un compromiso con estos principios deberían tentarnos a reconsiderar el atractivo de los principios. Comprometerse en este proyecto ético difícilmente es rechazar la ética *tout court*; más bien, es tomar el discurso ético lo suficientemente en serio como para tratar de resolver algunas de las incongruencias y los efectos a los que nos ha comprometido. Tal proyecto supone una visión de lo que es y no es el discurso ético que en sí mismo debe recibir atención. A esa tarea nos dirigimos ahora.

Sin embargo, vale la pena señalar, antes de pasar de lo ético a lo metaético, que existe una orientación consecuencialista de

los principios éticos y el funcionamiento de la teoría postestructuralista. Esto no quiere decir –y de hecho debería negarse– que el posestructuralismo sea un utilitarismo. Más bien, es de tener en cuenta que, dada su orientación, ni los enfoques deontológicos ni los enfoques ético–virtudes le serían apropiados. Los primeros van en contra de la corriente micropolítica del postestructuralismo; si la reflexión debe estar ligada a situaciones concretas, entonces sería vano el intento de construir un conjunto de deberes que respondan únicamente al razonamiento práctico. Alternativamente, un enfoque de la ética que se basa en la evaluación del carácter, más que en las prácticas, choca con el antihumanismo del postestructuralismo. Para el postestructuralismo, la evaluación del carácter debe basarse en las prácticas en las que se involucra una persona, no al revés.

Sin embargo, nada de esto pretende afirmar que el posestructuralismo sea un utilitarismo. El pensamiento consecuencialista no tiene por qué ser reducible a una sola categoría de consecuencia so pena de perder su compromiso de evaluar las acciones en términos de sus resultados. Una disyunción de consecuencias puede considerarse un candidato factible para el análisis ético si uno está dispuesto, como seguramente lo están los postestructuralistas, a cambiar la facilidad de evaluación por el alcance ético. Aunque una defensa completa de un consecuencialismo posestructuralista requeriría un libro aparte, el filósofo de la ciencia Richard Boyd ha presentado una fructífera sugerencia preliminar (no dirigida hacia el posestructuralismo). Sugiere que el bien no se defina en términos de una única cualidad o característica (como solían hacer los utilitaristas tradicionales con la cualidad de “felicidad”

o “placer”) sino, en cambio, como un “grupo homeostático”. La idea aquí es que, así como las especies biológicas no se clasifican por una sola característica, sino por un grupo de características en alguna relación homeostática entre sí (una o dos de las cuales pueden faltar en un solo miembro de la especie) sin que ello afecte a su pertenencia, por lo que el bien debe definirse en términos de un conjunto de consecuencias que se refuerzan (a menudo) mutuamente. El concepto de grupo homeostático permite la posibilidad de delinear un consecuencialismo no reduccionista que podría capturar la riqueza de la teoría política postestructuralista.<sup>283</sup>

Si el relato anterior es correcto, hemos establecido dos afirmaciones: 1) que el anarquismo postestructuralista sí posee compromisos éticos que sustentan sus análisis políticos; y 2) que esos compromisos no son ajenos al discurso ético contemporáneo (aunque, de ser aceptados con la seriedad que proponen los postestructuralistas, introducirían cambios significativos en nuestra práctica ética actual). Hasta el momento, sin embargo, la pregunta más profunda sigue sin

---

283 Boyd ofrece este enfoque ético con "How to Be a Moral Realist", en *Essays on Moral Realism*, ed. Geoffrey Sayre-McCord (Ithaca: Cornell University Press, 1988), págs. 181–228. Cabe señalar que los postestructuralistas probablemente se resistirían al realismo moral de Boyd; tales compromisos realistas, sin embargo, son innecesarios para el concepto de un grupo homeostático. Un tema que el enfoque ético aquí esclarecido tendría que abordar es el del castigo. Dado que el derecho a castigar generalmente se basa en la capacidad de alguien para elegir lo contrario, y dado que esa capacidad, esa libertad, generalmente se busca en una esencia humana subjetiva, el postestructuralismo tendría que ofrecer una explicación de cómo podría justificarse el castigo. En ausencia de cualquier noción tradicional de libertad. Aunque una discusión completa de este tema llevaría las cosas demasiado lejos, sospecho que la justificación del castigo se basaría en consideraciones de qué prácticas estaban razonablemente disponibles para alguien en el momento en que actuó.

respuesta. ¿Permite la teoría política posestructuralista la posibilidad de un juicio ético? La respuesta de los teóricos críticos es negativa, en buena parte porque ven la necesidad de compromisos éticos por debajo de toda práctica y no dentro de la red de prácticas.

Entonces, si el postestructuralismo ha de redimirse como teoría política, lo que se propone es la construcción de una visión de la ética como una práctica, con sus propias relaciones de poder, y sin embargo, que permite la posibilidad de juzgar otras prácticas. Las consideraciones metaéticas que siguen dan fundamento a aquellas prácticas llamadas “éticas” por Foucault (prácticas de sí) y Deleuze (afirmación de la vida), pero evitan el problema del dominio de una práctica monolítica que preocupa a Lyotard en su intento de ofrecer una ética.

Si la ética es una práctica, es uno de los tallos del rizoma retratado por Deleuze y Guattari.

Se cruza con otras prácticas, y de muchas maneras. A unas las cruza juzgando, a otras por una resonancia que proviene del uso de conceptos similares, a otras incorporándose a ellos, y aún a otros en virtud de sustituirlos (como, por ejemplo, la introducción de una práctica de la ética lo haría, reemplazando el compromiso de una comunidad con el darwinismo social). Esto implica que cualquier visión de la ética que converja con la teoría política posestructuralista debe permitir la posibilidad de cambios y desarrollos éticos que provengan no solo de la fuerza de la razón, sino también de cambios en otras prácticas en la red social. También implica que la ética debe ser vista como un collage, un bricolaje, con preceptos y principios que no

necesariamente (y de hecho no lo hacen) forman un todo continuo. Que la práctica ética pueda ser internamente inconsistente no implica, por supuesto, que deba serlo. Lo que sí implica, sin embargo, es que siempre es posible oponer un principio ético o un argumento ético a otro de una manera que cambie la práctica ética.

La parte de la práctica ética que más nos preocupa, aunque no exclusivamente, aquí es el juicio ético: el juicio de la aceptabilidad o inaceptabilidad de otras prácticas. Sin embargo, esto no nos impide considerar la ética como una práctica orientadora de la acción. Más bien, uno de los aspectos centrales del juicio ético es su apoyo o crítica a las acciones asociadas a las prácticas, tanto en el caso de uno mismo como en el de los demás. Así, nos centraremos en la ética como una práctica discursiva, una práctica de juzgar las prácticas y las acciones que esas prácticas comprenden.

Es posible que esta discusión no capte todo lo que hay que decir sobre la ética en sus componentes no discursivos, pero mostrará cómo una práctica discursiva posestructuralista de juicio ético es compatible con los compromisos de su teoría política. Para hacer esto, tomaré prestado el trabajo de varios filósofos angloamericanos recientes, especialmente David Wiggins, John McDowell y Robert Arrington.<sup>284</sup>

---

284 Uno puede imaginar a estos pensadores resistiéndose al uso que se le da a sus reflexiones aquí, especialmente John McDowell, ya que intenta articular una posición metaética centrada en el carácter en lugar de la práctica. Si bien espero capturar aspectos importantes de las posiciones de estos pensadores, y si bien intento construir un esbozo de una metaética que los incorpore, no quiero dejar la impresión de que uno puede moverse directamente de las posiciones de cualquiera de estos

La práctica discursiva ética –el discurso ético– tiene tres componentes centrales: afirmaciones fácticas, juicios prácticos y afirmaciones de valor. Las afirmaciones fácticas son las afirmaciones tradicionalmente asociadas con las descripciones. Las historias de Foucault, la metafísica de Deleuze y del primer Lyotard, y los esbozos de diferentes géneros del último Lyotard son relatos fácticos. Como tales, las afirmaciones fácticas, afirmaciones hechas en lo que Lyotard llama el “género cognitivo”, son elementos necesarios en cualquier discurso ético. No tendría sentido, por ejemplo, aplicar un juicio ético a una práctica si de hecho esa práctica no tuviera los efectos en los que se basó el juicio.

La distinción entre juicios prácticos y valores, una distinción que con demasiada frecuencia se pasa por alto en los tratamientos del discurso ético, se refiere a una diferencia entre decir lo que es y decir lo que uno debería hacer. Hacer una afirmación de valor –que alguna práctica, por ejemplo, es buena o aceptable– no es afirmar que uno debe participar en ella, aunque da alguna razón para hacer su promoción. Esa afirmación adicional es un juicio práctico, un juicio de lo que debe hacerse. (Hasta ahora hemos llamado “principios” a estos juicios prácticos. Por ejemplo, nos referimos a los dos juicios prácticos promovidos por la teoría política postestructuralista como tales. Por conveniencia, ocasionalmente usamos ese término a continuación). Valores y juicios prácticos igualmente son tipos de juicio ético; sin embargo, los primeros se asemejan a las descripciones de una manera que no lo hacen los segundos. Por lo tanto, los valores pueden verse como un puente entre las

---

hombres a la posición metaética ofrecida aquí.

afirmaciones fácticas y los juicios prácticos. Como señala David Wiggins, quien ha enfatizado esta distinción: “Concibiendo una distinción entre es y debe como correspondiente a la distinción entre apreciación y decisión y al mismo tiempo nos emancipamos de una idea limitada y absurda de lo que es”, entonces puede haber una nueva verosimilitud en nuestras varias explicaciones de estas cosas”<sup>285</sup>. La imagen del discurso ético que queremos desarrollar aquí es una que lo toma como una práctica de hacer, respaldar y discutir afirmaciones que involucran valores y juicios prácticos, cuyo compromiso está, o al menos debería estar, dado por el peso de las mejores razones en favor de esos valores o juicios prácticos.

Este cuadro, sin embargo, no sigue el camino casi trascendental de Habermas y Apel, y en el curso de mi discusión ofreceré razones para pensar que tal camino no debe seguirse.

Lo que debe reconocerse desde el principio es que las pretensiones de verdad ética no pueden verse como más problemáticas que las pretensiones fácticas de verdad, pretensiones hechas en el género cognitivo. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, se sostuvo comúnmente en la filosofía angloamericana que no había nada en el mundo para que las afirmaciones éticas fueran verdaderas y, por lo tanto, que las afirmaciones éticas carecían de valor de verdad. Estudios recientes de ética han cuestionado la suposición de que no hay nada en el mundo que responda a estas afirmaciones<sup>286</sup>. Sin

---

285 Wiggins, “La verdad, la invención y el significado de la vida”, en Essex. Sobre el realismo moral, ed. Sayre-McCord, pág. 134.

286 Estos son los realistas morales. Para una discusión más extensa sobre el realismo moral, véase *Moral Realism and the Foundations of Ethics* de David Brink

embargo, tal camino de disputa, que implica el compromiso metafísico con el realismo, sería menos atractivo para los postestructuralistas que otra alternativa: negar que haya cualquier carga metafísica en el concepto de verdad. Varias explicaciones deflacionarias de la verdad han hecho precisamente eso, y confluyen con el proyecto posestructuralista.

Aunque aquí no se puede ofrecer una descripción completa, mucho más una defensa, de las teorías deflacionarias de la verdad, lo que es central para ellas es la negación de que al llamar a una afirmación "verdadera" se le agrega más contenido del que ya estaba allí<sup>287</sup>. Como ha dicho un enfoque, "'verdadero' está lejos de ser redundante, pero su papel en inglés es más lógico que adscriptivo"<sup>288</sup>.

Decir que una afirmación es verdadera, en cuentas deflacionarias, es más o menos referirse a la afirmación, a menudo en forma de aprobación. No se trata de atribuir ninguna

---

(Cambridge: Cambridge University Press, 1989), así como Boyd, "How to Be a Moral Realist" y Peter Railton, "Moral Realism". Revista filosófica, n. 95 (1986): 163–207.

287 Aunque abundan las teorías deflacionarias de la verdad, Dorothy Grover, Joseph Camp, Jr. y Nuel Belnap Jr. ofrecen una particularmente atractiva. en su artículo "The Prosential Theory of Truth," *Philosophical Studies* 27 (1975): 73–125. Argumentan que las frases "Esso es verdad" y "Es verdad" son dispositivos anafóricos diseñados para referirse a oraciones o grupos de oraciones pronunciadas previamente. En otras palabras, esas frases funcionan principalmente como un dispositivo para la cuantificación por sustitución. Robert Brandom sigue una línea de pensamiento similar, que trata de separar el "eso" o "eso" de la "verdad", en su artículo "Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk", *Midwest Studies in Philosophy* 12 (1988).): 75–93.

288 Grover, Camp y Belnap, *The Prosential Theory of Truth*. pags. 123.

propiedad nueva a la afirmación, como suele sostenerse en el caso de las teorías de la verdad por correspondencia.

Así, con respecto a la cuestión de la verdad, no hay ni más ni menos que decir en favor de la verdad de las afirmaciones éticas que en favor de lo que tradicionalmente se considera fáctico.

Dada esta explicación de la verdad, el estatus de los reclamos morales, tanto los reclamos de valor como los juicios prácticos, se vuelve claro. Cuando uno dice "La práctica psicológica es opresiva", esto es cierto si y solo si la práctica psicológica es opresiva. De manera similar, con respecto a los juicios prácticos, si uno dice "La gente no debe, en la medida de lo posible, involucrarse en prácticas de representación", eso es cierto si y solo si la gente no debe, en la medida de lo posible, involucrarse en prácticas de representación. Postular la verdad de una afirmación moral no es hacer más, pero no menos, que postular esa afirmación en sí misma. Al nivel de reconocer qué afirmaciones admiten la posibilidad de la verdad, no hay nada que distinga los valores de los juicios prácticos.

Las razones para creer en los valores morales del mismo modo y en la misma medida en que se cree en objetos que más naturalmente ganan nuestro asentimiento, entonces, no tienen que ver con ninguna semejanza, como la eficacia explicativa o la accesibilidad potencial a los sentidos, normalmente adscritos al discurso descriptivo. John McDowell ha dicho con respecto a las "visiones del mundo" morales que "cuestionar su estatus como visiones del mundo sobre la base de que no son científicas es estar motivado no por la ciencia sino por el *cientificismo*"<sup>289</sup>.

---

289 McDowell, "¿Son los requisitos morales imperativos hipotéticos?" *Actas de*

Este razonamiento es parte de la crítica de Lyotard a los enfoques tradicionales de la ciencia. En su discusión sobre la relación del conocimiento científico con el conocimiento narrativo, Lyotard afirma que mientras que la “incomprensión de los problemas del discurso científico por parte del conocimiento narrativo va acompañada de cierta tolerancia... [I]o contrario no es cierto. El científico cuestiona la validez de las declaraciones narrativas y concluye que nunca están sujetas a argumentación o prueba. Las clasifica como pertenecientes a una mentalidad diferente: salvajes, primitivos, subdesarrollados...”<sup>290</sup>

El scientificismo se deriva no solo de una devoción ciega a la ciencia, sino de un compromiso con un género de discurso que hace que aquel sea casi inevitable. Cuando se concibe lo cognitivo como el modelo de la práctica lingüística, y cuando se considera que ese género refleja o corresponde a una realidad, entonces no sorprende que el estatus del discurso ético (ya que no es principalmente descriptivo) se vuelva cuestionable y que la ciencia (aunque de forma distorsionada) se convierte en el modelo del discurso.

El mismo Lyotard se extravía precisamente en este punto. En su tratamiento del discurso ético, aunque afirma que es tan legítimo como el discurso cognoscitivo, si bien diferente, asimila todas las razones y, por lo tanto, todas las pretensiones de verdad, al discurso cognoscitivo. Al hacerlo, excluye la posibilidad de que la ética sea una práctica, una que pueda ser

---

la Sociedad Aristotélica, sup. (1978); 19

290 Lyotard, *La condición posmoderna*, trad. Geoff Bennington y Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pág. 27

compartida entre las personas en lugar de ser practicada únicamente por uno mismo:

El obligado está atrapado en un dilema: o nombra al destinatario de la ley y expone la autoridad y el sentido de la ley, y entonces deja de estar obligado únicamente por el mero hecho de que la ley, así hecha inteligible al conocimiento, se convierte en objeto de discusión y pierde su valor obligatorio. O bien, reconoce que ese valor no puede ser expuesto, que no puede formular en lugar de la ley, y entonces este tribunal no puede admitir que la ley lo obliga, ya que la ley es sin razón y por lo tanto arbitraria.<sup>291</sup>

¿Qué es, entonces, lo que nos da razones para creer en valores y juicios prácticos? Las razones mismas. Lo que emerge a medida que avanzamos es una visión de la práctica lingüística en general (de la cual el discurso ético es una especie) en la que lo que cuenta como motivación adecuada para la creencia en la verdad de una afirmación son las razones que pueden esgrimirse y defenderse contra todos los que se acerquen a favor de esa afirmación. Tales razones no pueden ofrecerse como convincentes a quien rechaza el juego en su totalidad, simplemente porque nada contará como razón para esa persona. La ética, en definitiva, no se puede defender desde fuera; es holística en ese sentido. El intento de creer que necesita tal defensa es precisamente la marca del científico. Como ha señalado McDowell: “Ningún veredicto o juicio en particular sería un punto de partida sacrosanto, supuestamente inmune al escrutinio crítico, para ganarnos el derecho a afirmar

---

291 Lyotard, *The Differend*, pág. 117

que algunos de esos veredictos o juicios tienen la posibilidad de ser ciertos. Eso no quiere decir en absoluto que debamos ganar ese derecho desde una posición inicial en la que todos esos veredictos o juicios se suspenden a la vez, como en la imagen proyectivista de una gama de respuestas a un mundo que no contiene valores”<sup>292</sup>. El discurso ético, entonces, es holístico en dos sentidos: no puede fundarse en otro discurso (aunque, como un todo abierto, está en constante interacción con otros discursos), y no tiene fundamento en sí mismo. No se puede reducir el discurso ético a lo cognitivo (ni a ningún otro discurso), y no hay valores o principios que no puedan cuestionarse a partir de otros. Esta última consideración no implica que todos los valores éticos sean iguales. Más bien, implica que ningún valor es inmune al escrutinio. Lo que arrojará ese escrutinio solo se puede descubrir cuando ciertos valores o principios se enfrentan a otros. Es este juego de algunos valores o principios contra otros lo que, como se discutió anteriormente, constituye la contribución ética fundamental del anarquismo postestructuralista. Aquí se puede ver cómo una visión holística –o no fundamentalista– de la ética admite esa posibilidad.

Lo que logran Foucault, Deleuze y Lyotard en sus escritos políticos es una reapertura de la cuestión de los valores éticos y los juicios prácticos asociados al humanismo. Señalan los costos de los compromisos con tales valores y juicios. Y sugieren (implícitamente) que se otorgue más peso a afirmaciones éticas alternativas que previamente han ocupado solo un lugar marginal en el discurso ético. La conclusión sorprendente de todo esto es que dar más peso a estos valores previamente

---

292 McDowell, “Proyección y verdad en la ética”, *The Lindley Lecture* (Lawrence: University of Kansas, 1987), pág. 10

descuidados estaría más de acuerdo con nuestro punto de vista ético general que continuar privilegiando los valores humanistas que a menudo se consideran centrales.

Esta conclusión es similar a la defendida por Laclau y Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy*, excepto que su visión de la ética es menos holística que la visión aclarada aquí.

Argumentan que el discurso y la acción política no deben rechazar, sino que deben basarse en los valores de la Ilustración: “La tarea de la izquierda, por lo tanto, no puede ser renunciar a la ideología liberal–democrática, sino por el contrario, profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radical y plural”<sup>293</sup>

Aunque Laclau y Mouffe ofrecen razones convincentes para rechazar un análisis fundacional del espacio político –en contraste con el legado marxista que buscan reemplazar– se permiten aceptar en el registro ético lo que rechazan en el político.

Sin embargo, si el análisis ofrecido aquí es correcto, entonces la cuestión ética no es aceptar o rechazar los valores democráticos liberales en su conjunto, sino preguntarse cuáles de esos valores debemos adoptar a expensas de cuáles otros.

No podemos abandonar *tout court* el legado de la Ilustración, porque hacerlo es abdicar de la responsabilidad de justificar la propia elección política, ya que todo discurso ético está ligado a

---

293 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, trad. Winston Moore y Paul Cam Mack (Londres: Verso, 1985), pág. 176.

los valores que la Ilustración nos ha legado. Pero aceptar la Ilustración como un todo sin dudar es descuidar el carácter rizomático de cualquier género de discurso.

Los géneros de discurso, como otras prácticas, no surgen aislados de la sociedad. Interactúan con, y en algunos puntos asumen, aspectos de otras prácticas. Es poco probable que cualquier práctica discursiva sea un todo continuo, y la ética ciertamente no lo es. Por lo tanto, el proyecto ético de cualquier teoría política no es sólo aceptar, ni siquiera “profundizar”, nuestro legado ético; es escudriñarlo críticamente, pero siempre dentro de parámetros definidos no por compromisos específicos sino por el conjunto de esos compromisos.

Este es el punto que la ética del discurso tampoco logra captar. Al buscar compromisos éticos que se encuentran debajo de todo discurso, más que dentro de la práctica discursiva, la ética del discurso quisiera sustraerse a la contingencia y la impureza de la práctica que parece subvertir la posibilidad de cualquier compromiso ético. Hemos tratado de mostrar que la contingencia y la impureza no son impedimentos para el compromiso ético. La negativa a aceptar la Ilustración, o el modernismo, como un todo no constituye un rechazo del mismo como un todo, ni ética ni epistémicamente. Como dice Foucault: “Creo que el chantaje que ha estado presente muy a menudo en toda crítica de la razón o en toda investigación crítica de la historia de la racionalidad (o aceptas la racionalidad o caes presa de lo irracional) opera como si una crítica racional de la racionalidad fuera imposible”.<sup>294</sup>

---

294 Foucault, “Teoría crítica/Historia intelectual”, en *Política, filosofía, cultura*,

Además, si el discurso ético no forma una red continua, el proyecto mismo de buscar un valor o principio debajo de todo discurso y, por lo tanto, inmune a toda crítica, está condenado al fracaso.

Habermas y Apel argumentan que uno no puede comprometerse en un proyecto de actividad comunicativa sin involucrarse en la realización de ciertos principios éticos. Eso no es del todo falso (aunque abre una amplia franja en un campo más variado de lo que les gustaría admitir)<sup>295</sup>. Sin embargo, la fuerza de su afirmación radica en los principios de aislamiento que definen ciertos tipos de investigación, para un cierto tipo de práctica discursiva. Violar esos principios es no estar involucrado en esa práctica. Esto no se debe a que uno haya traicionado de alguna manera un compromiso al que uno puede estar sujeto simplemente hablando, sino a que uno no está participando en la práctica definida por esos principios. Así, la autocontradicción performativa cometida por alguien que parece estar involucrado en una indagación racional pero que no actúa de acuerdo con los principios de tal indagación indica que esta persona no entendió la práctica o no estaba realmente involucrada en ella. Cualquiera de esas posibilidades, especialmente la última, es un problema ético solo si la práctica en sí está éticamente justificada. Esa justificación, sin embargo, sólo puede provenir de razones que se vinculan a una práctica

---

p. 27.

295 Aunque no esté fuera de lugar, por ejemplo, que los participantes en el discurso psicoanalítico hagan movimientos estratégicos que revelen conflictos ocultos en otros participantes como una forma de hacer avanzar la discusión. Esto parecería ir en contra de las restricciones sobre la acción comunicativa propuestas por Apel y Habermas.

discursiva ética. La ética del discurso, en suma, confunde el estatus de sus afirmaciones.

Lo que la ética del discurso revela –y no es poco– es que el compromiso con unos principios trae consigo el compromiso con otros. Específicamente, el punto político es que si uno está excluyendo a las personas de ciertas prácticas comunicativas, entonces no está persiguiendo seriamente los objetivos que dice estar buscando al participar en esas prácticas. Nada de eso está en conflicto con la teoría política postestructuralista. Lo que estaría en conflicto con ella es que alguno o todos esos valores fueran absolutos, incapaces de ser escrutados en términos de una práctica discursiva ética que fuera contingente e imbuida de relaciones de poder.

Para volver al hilo del argumento, puede parecer que el discurso ético no se puede distinguir del discurso descriptivo, no porque sea reducible a él, sino porque ambos son prácticas lingüísticas que caen bajo la misma explicación. Si este fuera el caso, haríamos violar la censura específica de Lyotard contra la reducción de géneros y, más en general, la inclinación antirreducciónista del anarquismo postestructuralista. Es hora, entonces, de comenzar a distinguir el discurso moral de otros tipos de discurso, tanto para aislar sus características centrales como para mostrar cómo lo que tradicionalmente se considera que son sus rasgos distintivos –orientación a la acción y universalidad– aparecen en nuestro relato.

El filósofo Wilfrid Sellars ha discutido las relaciones entre ciertas prácticas lingüísticas y otras prácticas lingüísticas y no lingüísticas en un ensayo titulado “Algunas reflexiones sobre los

juegos de lenguaje". Distingue dos tipos: transiciones lenguaje-entrada y lenguaje-salida. Las transiciones de entrada de lenguaje son "aquellos transiciones aprendidas... en las que uno viene a ocupar una posición en el juego, pero la posición terminal no lo es [una posición en el juego]".

Las transiciones lenguaje-salida son "esas transiciones aprendidas. en las que de ocupar una posición en el juego. llegamos a comportarnos de una manera que no es una posición en el juego"<sup>296</sup>. Si pensamos en el discurso ético como una práctica, las entradas de lenguaje son movimientos hacia la práctica; las salidas del lenguaje son movimientos fuera de él hacia otro discurso o práctica.

El discurso ético a menudo, pero no únicamente, se ocupa de las transiciones de salida de lenguaje. En una afirmación ética, por ejemplo, de la forma "Uno debe realizar la acción X en las circunstancias C", uno está afirmando que si se da el caso de que se dan las circunstancias C, entonces uno debe realizar la acción X. Ahora, el dar razones puede aparecer en dos coyunturas, a menudo entrelazadas, con respecto a tal afirmación: 1) en la cuestión de si uno realmente debe realizar esa acción en esas circunstancias; y 2) en un contexto dado, si esas circunstancias de hecho se dan. La confluencia entre estas dos coyunturas se puede ver en el hecho de que el desacuerdo ético puede ocurrir, y a menudo ocurre, en situaciones en las que el acuerdo de que "se dan las circunstancias C" podría invitar a repensar si el principio ético era realmente el correcto. Aquí se tienen las alternativas de negar que las circunstancias sean del tipo C o

---

<sup>296</sup> Sellars, "Algunas reflexiones sobre los juegos de lenguaje" (1954), en *Science, Perception, and Reality* (Londres: Routledge tf Kegan Paul, 1963, pág. 329

revisar el principio original. Uno puede imaginar, por ejemplo, que si de alguna manera se descubriera que un feto puede sobrevivir fuera del útero si se conecta a un equipo médico avanzado y costoso dos semanas después de la concepción, esto podría obligar a alguien que había estado a hasta el momento a favor de la elección de supervivencia a una decisión sobre redefinir “supervivencia” o abandonar casi por completo una posición a favor del derecho a decidir.

La importancia de estas dos fuentes de razones no debe subestimarse. En un argumento que se remonta a Hume, algunos teóricos (claramente no posestructuralistas) sostienen que los sentimientos humanos son universales; el desacuerdo se produce sólo en cuanto a los hechos del caso. Es, por ejemplo, posible sostener que un desacuerdo sobre la permisibilidad ética de la esclavitud no es un conflicto de sentimientos éticos sino que, más bien, depende de la cuestión fáctica de, por ejemplo, qué constituye un ser humano y qué es susceptible de propiedad. Esta posición encuentra un eco contemporáneo en la afirmación de John McDowell de que las personas virtuosas ven las situaciones que exigen una acción ética de manera diferente a las que son menos virtuosas<sup>297</sup>. Es correcto que la

---

297 Véase, por ejemplo, McDowell, “¿Son imperativos hipotéticos los requisitos morales?” de pp. 20–21, y “Virtue and Reason”, *The Monist* 62 (1979): 333: “La posesión de la virtud debe involucrar no solo la sensibilidad a los hechos sobre los sentimientos de los demás como razones para actuar de cierta manera, sino también la sensibilidad a hechos sobre los derechos como razones para actuar de cierta manera; y cuando se dan circunstancias de ambos tipos, y una circunstancia del segundo tipo es la que debe actuarse, un poseedor de la virtud de la bondad debe saber que es así.” Debemos señalar aquí que en este último artículo, McDowell argumenta en contra del tipo de razonamiento silogístico que propongo aquí como modelo de discurso moral. Como explicación de los tipos de aprendizaje moral implícito que de hecho hacemos, su explicación parece correcta; sin embargo, en lo

cuestión de a qué descripción pertenece un conjunto de circunstancias es fundamental para la cuestión de la acción ética; sin embargo, las diferencias éticas no son fácilmente reducibles a tales diferencias. Todavía es éticamente posible que alguien esté de acuerdo, por ejemplo, en todas las descripciones de lo que constituye un ser humano, en las diferencias entre los seres humanos y la propiedad, y todavía sostenga que la esclavitud es éticamente permisible (quizás al separar la esclavitud de la propiedad). Una afirmación en ese sentido es una que podríamos encontrar éticamente abominable; pero difícilmente podríamos negarle su estatus de reivindicación ética.

Debemos notar que, en esta distinción entre circunstancias y principios o juicios prácticos, los valores tienden a caer del lado de las circunstancias. Podemos discutir, por ejemplo, sobre si una acción debe considerarse un acto de valentía o simplemente bravuconería. No es difícil ver, sin embargo, que una decisión sobre qué valor encarna la situación no está completamente divorciada de la cuestión de cómo se debe actuar en ella. Esta parece ser la fuente de la afirmación de McDowell de que las personas virtuosas ven las situaciones de manera diferente a las personas no virtuosas.

En cualquier caso, una vez ofrecidas las razones (y, presumiblemente, acordadas), la pretensión ética se convierte en guía de la acción. La afirmación “Uno debe realizar la acción

---

que respecta al discurso moral explícito, el tipo de razonamiento que describo aquí parece proporcionar una imagen más precisa. Si uno cree que el aprendizaje moral debe permanecer implícito o volverse explícito y autocrítico puede depender de cómo uno evalúe nuestra situación moral actual.

X bajo las circunstancias C" junto con la afirmación "Si se dieran las circunstancias C" proporcionan la motivación para una salida del lenguaje: la realización (en igualdad de condiciones) de la acción A, la peculiaridad que guía la acción. El carácter de la afirmación ética se puede ver en contraste con una afirmación puramente fáctica, por ejemplo, "Es un tiempo tormentoso cuando se dan las circunstancias C", que, cuando se combina con la última afirmación del primer par, no guía la acción. Aquí, por cierto, se puede ver un camino para la resolución del debate sobre si un "debe" puede derivarse de un "es". En esencia, nuestra afirmación es que una guía para la acción no puede derivarse enteramente de un "es"; pero tampoco puede derivarse de un "debe". Es, de hecho, la interacción de las dos en el discurso ético lo que proporciona las bases para la acción. Debemos señalar que, aunque en cierto sentido las afirmaciones éticas son distintas de las fácticas, en el discurso ético tomado como práctica, las afirmaciones éticas y las fácticas son necesarias.

Para que exista una práctica discursiva ética, debe haber en su estructura específica juicios prácticos, afirmaciones de valor y afirmaciones fácticas, vinculadas por redes de razones entre sí y con otras prácticas.

Sin embargo, esto no puede ser todo lo que hay en la cuenta. Hasta el momento, no hemos distinguido suficientemente las afirmaciones éticas de, digamos, las afirmaciones de etiqueta. Las afirmaciones éticas también poseen un carácter universal. Las afirmaciones de que uno debe realizar la acción X en las circunstancias C, o que matar está mal, o que es éticamente digno de elogio ayudar a aquellos que están oprimidos por el

propio gobierno, no se relacionan con un contexto cultural. Esto se sigue de la semántica de las afirmaciones éticas; si la afirmación "Uno debe realizar la acción X en las circunstancias C" es verdadera, entonces uno debe realizar X en C. Las mejores razones que uno tiene para creer que tal afirmación es verdadera son precisamente aquellas razones que se pueden dar en el discurso ético. Por lo tanto, la universalidad es una característica del discurso ético, pero no porque estemos obligados a universalizar nuestras afirmaciones por razones no éticas. Es precisamente porque las afirmaciones éticas significan lo que parecen significar: que son universales; y si son verdaderas, obligan a todos. Se malinterpreta el discurso ético al ignorar su condición de práctica lingüística que forma parte de nuestra propia red rizomática.

Podría plantearse aquí una objeción en la línea del especialista en ética Gilbert Harman, cuyo relativismo ético se basa precisamente en el rechazo de la obligatoriedad de las afirmaciones éticas sobre aquellos que no tienen una razón para aceptarlas: "Nuestros principios morales son vinculantes solo para aquellos que los comparten o cuyos principios les dan razones para aceptarlos"<sup>298</sup>. ¿Cómo, pregunta Harman, podría uno responsabilizar éticamente a otro por una acción que no tenga razón para realizar o por una omisión que no tenga razón para rectificar?

Harman está de acuerdo con nuestra explicación en cuanto a encontrar una acción o una persona buena o mala únicamente dentro del propio discurso ético, pero diverge en el punto de

---

298 Harman, *La naturaleza de la moralidad* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pág. 90.

responsabilizar a quien no comparte el propio discurso ético a la luz de ese discurso, precisamente porque esa persona no tiene motivos para asumir tal responsabilidad.

El principio general de Harman está justo aquí, pero malinterpreta la explicación. Uno quiere preguntarse, ¿Por qué el no tener una razón para una acción inhibe de la responsabilidad ética por ella?

La respuesta, a grandes rasgos, es que la persona en cuestión no sabía que la acción era éticamente reprochable o loable. (Esto le permite a Harman separar los juicios de bien o mal de los juicios de responsabilidad). Pero tal principio es ético, y reside precisamente en nuestra propia práctica discursiva ética. El principio de Harman de abstenerse de juzgar nos resulta convincente no por su relación con la persona en cuestión, sino por su relación con aquellos de nosotros que operamos a la luz de un discurso que compartimos con Harman. Como tal, está ligado a las justificaciones y a las calificaciones que puedan atribuirsele para equilibrarlo con otras pretensiones éticas.

Sin embargo, aquí puede surgir una objeción de otro lado. Supongamos que alguien afirmara que Harman tiene razón acerca de la responsabilidad ética, pero está equivocado acerca de los juicios sobre el bien y el mal. Eso sería un relativismo más pleno, que recomendaría abstenerse de todo juicio ético sobre quienes no comparten nuestro discurso.

Aparte de las objeciones tradicionales de que tal afirmación tendría que permitir que ambas afirmaciones éticas contradictorias pudieran ser ciertas, la razón por la que tal

posición no resulta convincente es que se apoya en el mismo discurso que intenta rechazar.

Cierto tipo de relativismo cultural (una mejor palabra aquí sería "modestia") con respecto a nuestros propios juicios éticos es convincente porque se puede presentar un caso sólido a la luz de nuestra práctica. Esa modestia tendría sus raíces en el respeto por la diferencia, una visión histórica de lo que sucede con otras culturas cuando tratamos de asimilarlas y el reconocimiento de que nuestra cultura apenas ha perfeccionado el arte de vivir, una deficiencia que podría ser rastreable en parte debido a nuestro punto de vista ético. Por lo tanto, la verdad del relativismo cultural no es una verdad externa a nuestro discurso ético, sino una que está más cerca de casa.

Esta discusión podría llevar a cuestionar la universalidad de las afirmaciones éticas. Si la modestia debe ser uno de nuestros principios, ¿subvierte eso la afirmación de que estos principios son universales? No. No debemos pensar en nuestro discurso como si tuviera pretensiones éticas a las que podríamos aplicar un "operador de modestia" para atenuarlas desde la universalidad hasta algo menos. Más bien, el problema es encontrar la articulación correcta de nuestros principios en primer lugar. Lo que hace arriesgado el juicio ético y la formación de una posición ética no es el estatus de las afirmaciones éticas, sino su contenido.

Los juicios éticos sobre qué responsabilidad existe en una situación determinada o sobre qué hacer en determinadas circunstancias suelen ser difíciles de construir. Esta dificultad

podría llevar a creer que las afirmaciones éticas son específicas de la situación. Pero esto sería una ilusión. La dificultad asociada al discurso ético se deriva de la dificultad, dada la posibilidad tanto de valores y principios contrapuestos como de descripciones contrapuestas de las circunstancias en las que uno se encuentra, de articular una posición ética correcta. Si la ética fuera específica de la situación, no existiría tal cosa como la ética, porque no habría generalización. Alternativamente, si la ética fuera un asunto fácil, eso sería porque los diferentes intereses, cosmovisiones, pasiones y visiones de las que forma parte de la tarea de equilibrar el discurso ético se había reducido a una pálida conformidad.

Por eso, en el nivel metaético, los dos principios articulados anteriormente como los compromisos éticos fundamentales de la ética postestructuralista requieren advertencias *ceteris paribus*. No hay cuestión de un compromiso parcial con un principio ético; más bien, hay un compromiso con un principio ético que tal vez (dependiendo de las consecuencias del compromiso) se limite en su alcance. La limitación se produciría cuando los efectos del compromiso entren en conflicto con otro compromiso ético más arraigado. Quizá fue la falta de reconocimiento de este punto lo que movió a los postestructuralistas a abrazar un principio ético que promueve la diferencia a rechazar el discurso ético en toda regla. Si las afirmaciones éticas deben aplicarse con modestia, entonces no existe tal cosa como un discurso ético, y el intento de construir tal discurso a partir de principios no modestos es probable que sea una forma de coerción política. Eso debería ser rechazado. Sin embargo, si los principios incluyen modestia en su contenido, entonces no hay razón para rechazarlos como tales.

Pero nos enfrentamos a otra dificultad, que requiere que profundicemos un poco más en el relato antes de que podamos decir que hemos dado una descripción de una práctica ética única como David Wiggins señala, que la adaptabilidad universal no puede generar afirmaciones éticas, sino que solo puede probarlas una vez generadas. Se tiene que aceptar que una afirmación es ética antes de que uno pueda ver si es aceptable –mediante su generalización. El problema de la generalización como principio generativo de la acción ética, señala, es que todos los candidatos a generalizarse son inaceptables: seguramente no generan afirmaciones éticamente aceptables, ni siquiera éticas.

Los problemas con la universalizabilidad kantiana directa son bien conocidos. Por ejemplo, puede ser correcto perdonar a un deudor su deuda, pero esto no es necesariamente un principio generalizable, y su negación ciertamente no es una contradicción. Si, alternativamente, se habla de universalizar no en un sentido trascendental, cuya negación sería una contradicción, sino en un sentido más empírico, uno se enfrenta al problema de que una acción que uno quisiera ver generalizada podría no ser la que otros quieran ver generalizada; y la práctica ética implica al menos parcialmente, en todo caso, una toma en cuenta de los puntos de vista de los demás. Además, si uno se traslada luego, este problema al apartarse uno mismo de los deseos específicos de uno, no queda claro cuál es la base es para juzgar que una acción es deseable si es generalizada<sup>299</sup>. En lugar de considerar la universalización como un método para decidir qué principios son éticos,

---

299 Wiggins, “Universalizabilidad, Imparcialidad, Verdad”, en *Necesidades, Valores. Verdad* (Cambridge: Basil Blackwell, 1987), especialmente págs. 68–78.

debemos en cambio probar y ajustar los principios éticos ya reconocibles por medio de su universalización: “La universalización ya no es un método o cualquier parte del método para la generación inicial de ideas y principios morales. Eso trabaja sobre lo que ya está plenamente moralizado y de ninguna manera es meramente *prima facie*. En el mejor de los casos, es un método de recordatorio y ajuste ya implícito en aquello sobre lo que se despliega... [E]l universalizador ... es invitado a la escena no en el papel de un explorador o primer cartógrafo, sino en el papel de un topógrafo visitando una escena ya descubierta y directamente conocida”<sup>300</sup>. Esto no debería sorprendernos, dada la discusión anterior. Dado que el discurso ético es una práctica dentro de la rizomática red de prácticas, esperar que la universalizabilidad sea determinante para lo que debería contar como las afirmaciones éticas serían descuidar el arraigo de la práctica ética en la red más amplia de la vida social. Lo que se requiere es un reconocimiento del lugar ineliminable pero tampoco exhaustivo para universalizabilidad en el discurso y la práctica éticos.

Además, si lo que a menudo se considera que son afirmaciones externas al discurso ético (por ejemplo, “operadores de modestia”) son de hecho internas a él, entonces el discurso ético es más profundo de lo que muchos teóricos morales anteriores han pensado. Robert Arrington ha sugerido que no solo lo que cuenta como una afirmación ética correcta, sino lo que cuenta como una afirmación ética en general, puede decidirse solo a la luz de nuestro propio discurso ético: “La moralidad tiene que ver con la autonomía personal y la

---

300 Ibíd., págs. 78 y 79.

integridad, el respeto para las personas, prevención de daños a las personas y nociones similares. Si una persona o una sociedad usa la palabra 'moralidad' para referirse a asuntos distintos de estos, no estamos dispuestos a conceder que están hablando de moralidad, de lo que entendemos por 'moralidad'<sup>301</sup>". Además, la ética no se define de manera independiente de los tipos de prácticas que consideramos ejemplares de práctica ética, discursivas y no discursivas. En un movimiento wittgensteiniano, Arrington afirma que ciertas afirmaciones éticas actúan como "reglas gramaticales" para la constitución de la ética y no simplemente como afirmaciones éticas sustantivas:

“Uno debe cumplir sus promesas” y “Está mal decir una mentira” sirven para definir simultáneamente, por un lado, cumplir las propias promesas' y 'mentir' y, por otro lado, las nociones morales de obligación y maldad... Uno no entiende la moralidad al captar una definición general de ella; uno lo entiende sabiendo que estamos moralmente obligados a decir la verdad y cumplir nuestras promesas, así como a evitar dañar a otros para respetarlos.<sup>302</sup>

Sobre estas reglas gramaticales, entonces, “no tiene sentido decir que las creemos, porque si lo hicéramos, podríamos creerlas incorrectamente. [C]ualquiera que las rechace

---

301 Arrington, *Racionalismo, Realismo y Relativismo: Perspectivas en la Epistemología Moral Contemporánea* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), p. 252. Aunque Arrington utiliza términos como “autonomía” e “integridad”, no debe interpretarse que respalda el tipo de subjetividad tradicional criticada por los postestructuralistas. Como wittgensteiniano, Arrington está más preocupado por las prácticas sociales que por la constitución personal. La afirmación que hace, entonces, debe leerse de una manera metafísicamente débil.

302 Ibíd., pág. 283.

simplemente no entiende lo que es la moralidad o simplemente rechaza la moralidad”<sup>303</sup>. El punto de Arrington es importante, aunque está ligeramente mal interpretado. Ha reconocido el punto de Wittgenstein de que, si el discurso ético es una práctica lingüística de dar razones para la acción, entonces eventualmente hay un lecho rocoso debajo del cual uno no puede ofrecer más razones, y preguntar por cualquier otra razón es malinterpretar la práctica lingüística en la que uno se involucra.

(Podría ser un error, por ejemplo, pedir un principio de universalizabilidad como un concepto que apoya a todos los demás en la práctica). Como argumenta Wittgenstein: “Nada de lo que hacemos puede ser defendido de manera absoluta y definitiva, pero sólo por referencia a otra cosa que no se cuestiona. Es decir, no se puede dar ninguna razón por la que deberíamos actuar (o deberíamos haber actuado) de esta manera, excepto que al hacerlo provocamos tal o cual situación, que nuevamente tiene que ser un objetivo que aceptamos”<sup>304</sup>. En algún momento, se agota la justificación; para involucrarse en un discurso ético, debe haber algo dentro de la práctica discursiva ética que los discutidores comparten. No se sigue, sin embargo, que se pueda decir de antemano qué es lo que esos discutidores deben compartir. Parece cuestionable si existen afirmaciones éticas básicas aislables que uno no puede cuestionar sin salir de nuestro discurso ético; como se señaló anteriormente, el discurso ético es más holístico que eso. Esto

---

303 Ibíd., pág. 275.

304 Ludwig Wittgenstein, *Cultura y Valor*, ed. GH von Wright; trans. Peter Winch (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pág. 16.

no quiere decir que en el contexto de una discusión dada no pueda haber un reclamo básico o un grupo de reclamos que los participantes deben compartir para participar en un discurso ético reconocible, sino más bien insistir en el escepticismo de que fuera de esos contextos hay una lista de afirmaciones éticas que podrían llamarse “básicas”. Es un punto sobre el que los postestructuralistas, en su práctica teórica, nos han llamado la atención.

El esquema de la práctica ética que ofrecemos aquí es parcial en muchos sentidos. Asume sin defensa algunas de sus características clave: por ejemplo, un enfoque deflacionista de la verdad. Para dedicarse a una defensa completa de la ética postestructuralista habrá que esperar otro libro. Lo que se ha intentado aquí es la articulación de un enfoque de la ética que esté en consonancia con el anarquismo postestructuralista y que sea capaz de respaldar las afirmaciones éticas en las que se basa el postestructuralismo. Concebir la ética como una práctica no es viciar los compromisos éticos sino, más bien, reconocer en ellos su carácter situado. Si esta concepción de la ética finalmente resultara defendible, entonces la política que apela a ella, así como las demandas éticas específicas sobre las que descansa esa política, parecerán más plausibles.

En cualquier caso, el proyecto más amplio que se emprende aquí, el de construir un punto de vista político que no sea ni fundacionalista ni nihilista, ni totalitario, intenta capturar lo que es, o al menos lo que debería ser, lo más perdurable en el legado del pensamiento político del postestructuralismo: su anarquismo.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Teodoro. Dialéctica negativa: [1966], tranvía. EB Ashton. Nueva York: Seabury Press, 1973.

Althusser, Luis. Para Marx [1965], trad. Ben Brewster. Londres: Verso, 1979.

. Lenin y la filosofía. trans. Ben Brewster. Prensa de revisión mensual de Nueva York. 1971.

. Lectura de Capital [1968]. trans. Ben Brewster. Londres: New Left Books. 1970.

Apel, Karl-Otto. Hacia una transformación de la filosofía [1972–1973]. trans. Glyn Adey y David Frisby. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Aristóteles. Las Obras Básicas de Aristóteles, ed. Richard MacKeon. Nueva York: Random House, 1941.

Arington, Roberto. Racionalismo. Realismo. y relativismo: perspectivas en la moral contemporánea Epistemología. Ítaca: Cornell University Press, 1989.

Bakunin, Mijaíl. Dios y el Estado. Nueva York: Dover. 1970.

. Michael Bakunin: Escritos seleccionados, ed. Arturo Lenning; trans. steven cox y oliva Stevens. Londres: 1973.

Benhabib, Seyla y Fred Dallmyer. eds. La controversia de la ética comunicativa: MIT Press. 1990.

Bennington, Geoffrey. Lyotard: Escribiendo el Evento. Nueva York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1988.

Bernauer, James y David Rasmussen. El último Foucault. Cambridge: MIT Press, 1988.

Bernstein. Eduardo. Socialismo evolutivo: crítica y afirmación, trad. Edith Harvey. Schocken Books de Nueva York, 1961.

Bookchin. Murray. Sociedad Rehacedora. Montreal: Libros de la rosa negra, 1989.

Boundas, Constantin y Dorothea Olkowsli, eds. Gilles Deleuze y el Teatro de la Filosofía. Nueva York: Routledge, 1993.

Brandom, Roberto. “Pragmatismo, fenomenalismo y discurso de la verdad”. Estudios del Medio Oeste en Filosofía 12 (1988): 75–93.

Brandt, Ricardo. Una teoría del bien y del derecho. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Borde, David. El realismo moral y los fundamentos de la ética. Cambridge: Universidad de Cambridge Prensa, 1989.

Castillo. Robert, Fran^oise Castel y Anne Lovell. La Sociedad Psiquiátrica, trad. arturo oro martillo. Universidad de Columbia de Nueva York, Pras, 1982.

Castoriadis, Cornelio. *Escritos Políticos y Sociales*. vols. 1 y 2, trad. David Ames Curtis. Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota, 1988.

Cleaver, Harry. *Leyendo El Capital Políticamente*. Austin: Prensa de la Universidad de Texas, 1979.

Cousins, Mark y Athar Hussain. Michel Foucault. Nueva York: St. Martin's Press, 1984.

Darwall. Esteban. *Razón imparcial*. Ítaca: Cornell University Press, 1983.

Deleuze, Gilles. *Cine 2: La imagen del tiempo* [1985], trad. Hugh Tomlinson y Robert Galeta. Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota, 1989.

. *El expresionismo en la filosofía: Spinoza* [1968], trad. Martín Joughin. Libros de la zona de Nueva York. 1990.

. *Foucault* [1986], trad. Sean Mano. Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota. 1988.

. *La lógica del sentido* [1969], trad. Mark Lester con Charles Stivale. Prensa de la Universidad de Columbia de Nueva York. 1990.

. *Nietzsche y la filosofía* [1962], trad. Hugo Tomlinson. Nueva York: Universidad de Columbia Prensa, 1983.

. *Spinoza: Filosofía práctica* [1970], trad. Roberto Hurley. San Francisco: luces de la ciudad Libros. 1988.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia* [1972], trad. Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane. Nueva York: Viking Press, 1977.

- . Kafka: Hacia una literatura menor [1975], trad. Dana Polán. Mineápolis: Universidad de Prensa de Minnesota, 1986.
- . Qu'est-ce que la filosófica? París: Les Editions de Minuit, 1991.
- . Mil mesetas [1980], trad. Brian Massumi. Mineápolis: Universidad de Minnesota Prensa, 1987.
- Deleuze, Gilles y Claire Pernet. Diálogos [1977], trad. Hugh Tomlinson y Bárbara Habbemam. Prensa de la Universidad de Columbia de Nueva York, 1987.
- Derrida, Jacques. Habla y fenómenos [1967]. trans. David Allison. Evanston: Northwestern University Press. 1973.
- Descombes, Vincent. Filosofía francesa moderna [1979]. trans. L. Scott-Fox y JM Harding. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge, 1980.
- Dews, Peter. Lógica: de la desintegración: el pensamiento postestructuralista y las afirmaciones de la teoría crítica. Londres Verso, 1987.
- Donzelot. Jacques. The Policing of Families [1977], trad. Roberto Hurley. panteón de nueva york, 1979.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1982.
- Ehrlich, Howard, Carol Ehrlich, David DeLeon y Glenda Morris, eds. Reinventar la anarquía. Londres: Routledge G' Kegan Paul, 1977.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar* [1975], trad. Alan Sheridan. Nueva York: casa al azar, 1977.

- . *Foucault en vivo*, ed. Sylvère Lotringer. Nueva York: Semiotext(e), 1989.
- . *El lector de Foucault*, ed. Pablo Rabinow; trans. Catalina Porter. Nueva York: Panteón, 1984.
- . *La historia de la sexualidad. vol. I: una introducción* [1976], trad. Roberto Hurley. Nueva York: Random House, 1978.
- . *La historia de la sexualidad. vol. 2: El uso del placer* [1984], trad. Roberto Hurley. Panteón de Nueva York, 1985.
- . *Lenguaje, Contramemoria, Práctica*, ed. Donald F. Bouchard; trans. Donald F. Bouchard y Sherry Simón. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- . *El orden de las cosas* [1966]. Nueva York: Random House, 1970.
- . *Política, Filosofía, Cultura*, ed. Lawrence Kritzmann. Londres: Routledge, 1988.
- . *Poder/Conocimiento*, ed. Colín Gordon. Nueva York: Panteón, 1980.

Fraser, Nancy. "Foucault sobre el poder moderno: percepciones empíricas y confusiones normativas". *Praxis Internacional* 1 (1981): 272-87.

Fukuyama, Francisco. "¿El fin de la historia?" *El Interés Nacional* 16 (1989): 3-18.

Gautier, David. *Moral por Acuerdo*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Gramsci, Antonio. *Selecciones de los Cuadernos de la prisión*, trad. y ed. Quintín Hoare y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: Editores internacionales, 1971.

Grover, Dorothy, Joseph Camp,Jr. y Nuel Belnap, Jr. "La teoría prosentencial de la verdad". *Filón Estudios teóricos* 27 (1975): 73–125.

Habermas, Jürgen. *Crisis de legitimación* [1973], trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1975.

. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa* [1983], trad. Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholson. Cambridge: MIT Press, 1990.

. *El discurso filosófico de la modernidad: Doce conferencias* [1985], trad. Federico Lorenzo. Cambridge: MIT Press, 1987.

. *La teoría de la acción comunicativa. vol. 1: La razón y la racionalización de la sociedad* [1981], trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

. *La teoría de la acción comunicativa. vol. 2: Lifeworld and System: una crítica de Fundación nacionalista* [1985], trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1989.

Harman, Gilbert. *La naturaleza de la moralidad*. Oxford: Prensa de la Universidad de Oxford, 1977.

Hendley, Steven. "Juicio y racionalidad en el archipiélago discursivo de Lyotard". *The Southern Journal of Philosophy* 29, no. 2 (1991): 227–44.

Hirsch, Arturo. La Nueva Izquierda Francesa. Boston: South End Press, 1981.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno. Dialéctica de la Ilustración [1947]. Nueva York: Seabury Prensa, 1972.

Hoy, David Cousins, ed. Foucault: un lector crítico. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Jay, Martín. La imaginación dialéctica. Boston: Little, Brown & Co., 1971.

Johnson, Ricardo. El Partido Comunista Francés Versus los Estudiantes: Política Revolucionaria en Mayo-junio de 1968. New Haven: Yale University Press, 1972.

Joll, James. Los anarquistas. 2a ed. Cambridge: Prensa de la Universidad de Harvard, 1980.

Kant, Emanuel. Los elementos metafísicos de la justicia. trans. Juan Ladd. Indianápolis: bobs Merril. 1965.

Kellner. Douglas. Jean Baudrillard: Del marxismo al posmodernismo y más allá. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Krieger. Murray, editor. Los objetivos de la representación. Nueva York: Prensa de la Universidad de Columbia, 1987.

Kropotkin, Peter. La conquista del pan. edición Pablo Avrich. Nueva York: Prensa de la Universidad de Nueva York, 1972.

. Panfletos revolucionarios de Kropotkin. edición Roger N. Baldwin. Nueva York: Dover. 1970.

. La Ayuda Mutua: Un Factor de Evolución. Londres: Heinemann, 1902. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe.

Hegemonía y estrategia socialista. trans. Winston Moore y Paul Cammack. Londres: Verso, 1985. Lenin.

Lukács. Jorge. Historia y conciencia de clase [1968], trad. Rodney Livingston. Cambridge: Prensa del MIT, 1971.

Luxemburgo, Rosa. ¿La revolución rusa y el leninismo o el marxismo? Ann Arbor: Prensa de la Universidad de Michigan, 1961.

Lyotard, Jean-François. “Más allá de la representación” [ 1974]. Contexto humano 7 (1975): 495–502.

. The Differend: Phrases in Dispute [1983], trad. Georges van den Abbeele. Mineápolis: Prensa de la Universidad de Minnesota, 1988.

. Driftworks, ed. Roger MacKeon. Nueva York: Semiotexto (e). 1984.

. Libidinal económico. París: Les Editions de Minuit. 1974.

. “Capitalismo Energúmeno”. Semiotexto(e) 2, núm. 3 (1977): 11–26.

. Fenomenología [1st ed. 1954], 10a ed.. trad. Gayle Ormiston. Albany: SUNY Press, 1991.

. La condición posmoderna [1979]. trans. Geofl'Bennington y Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Lyotard, Jean-François y Jean-Loup Thebaud. Just Gaming [1979], trad. Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

McClellan, David. *El marxismo después de Marx*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

Mc Dowell, John. "¿Son los requisitos morales imperativos hipotéticos?" *Actas del Aris Sociedad totélica*, sup. (1978): 13–29.

. "Proyección y Verdad en la Ética". *La conferencia de Lindley*. Lawrence: Universidad de Kansas, 1987.

. 'Virtud y razón'. *El monista* 62 (1979): 331–50.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe y los discursos seleccionados*, trad. Daniel Donno. Nueva York: prohibición Tam Books, 1966.

Marcuse, Herbert. *Hombre unidimensional*. Boston: Beacon Press, 1964.

Martin, Luther H., Huck Gutnan y Patrick H. Hutton. *Tecnologías del Self*. Amherst: Universidad de Massachusetts Press, 1988.

May, Todd. *Entre Genealogía y Epistemología: Psicología. Política. y el saber en el pensamiento de Michel Foucault*. University Park: Prensa de la Universidad Estatal de Pensilvania, 1993.

. "Kant el liberal, Kant el anarquista: Rawls y Lyotard sobre la justicia kantiana". *La revista sureña de filosofía* 28, no. 4 (1990): 525–38.

. "La política de la vida en el pensamiento de Gilles Deleuze", *SubStance* 20, no. 3 (1991): 24–35.

Merleau-Ponty, Maurice. *Aventuras de la dialéctica* [1955], trad. José Bein. Evanston: Norte Prensa universitaria occidental, 1973.

Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx*, trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano. South Hadley: Bergin y Garvey, 1984.

. La anomalía salvaje: el poder de la metafísica y la política de Spinoza [1981], trad.

Michael Hardt. Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota, 1991.

Nozick, Robert. Anarquía, Estado y Utopía. Nueva York: Libros básicos, 1974.

Patton, Pablo. "La política conceptual y la máquina de guerra en Mille Plateaux". Sub' Postura 13, núms. 3/4 (1985): 61–80.

Pecora, Vicente. "Nietzsche de Deleuze y el pensamiento posestructuralista". Sustancia 14, no. 4 (1986): 34–50.

Poulantzas, Nicos. Estado, Poder, Socialismo, trad. Patricio Camilo. Londres: New Left Books, 1978.

Proudhon, Pierre-Joseph. La idea general de la revolución en el siglo XIX, trad. John Beverly Robinson. Londres: Freedom Press, 1923.

Railton, Peter. "Realismo moral". Revista filosófica, vol. 95. no. 2 (1986): 163–207.

Rawls, Juan. Una teoría de la justicia. Cambridge: Prensa de la Universidad de Harvard, 1971.

Rousseau, Jean-Jacques. El contrato social [1752], trad. Mauricio Cranston. Middlesex: pingüino, 1968.

Sartre, Jean Paul. El ser y la nada [1943], trad. Hazel Barnes. Nueva York: libros de bolsillo, 1956.

. Crítica de la razón dialéctica [1960], trad. Alan Sheridan-Smith. Londres: nueva izquierda Libros. 1976.

Sayrer-McCord, Geoffrey, ed. *Ensayos sobre el realismo moral*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Sellars, Wilfrido. *Ciencia, Percepción y Realidad*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Smart, JCC y Bernard Williams. *Utilitarismo: a favor y en contra*. Cambridge: Universidad de Cambridge University Press, 1973.

Tomás, Pablo. *Karl Marx y los anarquistas*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Ward, Colin. *Anarquía en Acción*. Londres: Allen & Unwin, 1973.

White, Esteban. *Teoría Política y Postmodernismo*. Cambridge. Prensa de la Universidad de Cambridge, 1991.

Wiggins. David. *Necesidades, Valores, Verdad*. Cambridge: Basil Blackwell, 1987.

Wittgenstein, Ludwig. *Cultura y Valor*, ed. GH von Wright; trans. Pedro Winch. Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1980.

Woodcock, Jorge. *Anarquismo: una historia de ideas y movimientos libertarios*. Cleveland: The World Publishing Co., 1962. edición El lector anarquista. Sussex: Harvester Press, 1977.



## ACERCA DEL AUTOR

TODD GIFFORD MAY (nacido en 1955) es un filósofo político que escribe sobre temas de anarquismo, postestructuralismo y anarquismo postestructuralista. Más recientemente ha publicado libros sobre existencialismo y filosofía moral. Actualmente es Profesor de Filosofía en la Universidad de Clemson.

En 1989, May recibió un doctorado en filosofía continental en la Universidad Estatal de Pensilvania. Durante la primera parte

de su carrera, se centró en la filosofía francesa, antes de pasar a la filosofía moral y política. May ha estado enseñando filosofía moral y política durante más de treinta años.

El académico de arte Allan Antliff describió *La Filosofía política del anarquismo postestructuralista* de May de 1994 como "seminal" y atribuyó al libro la introducción al "anarquismo postestructuralista", más tarde abreviado como "postanarquismo".

May ha publicado trabajos sobre los principales filósofos postestructuralistas, incluidos Gilles Deleuze y Michel Foucault. También escribió libros sobre temas más generales accesibles al lector en general, incluidos: *La muerte; Nuestras prácticas, nosotros mismos o lo que significa ser humano; Amistad en la Era de la Economía: Resistiendo las Fuerzas del Neoliberalismo; Una Vida significativa: Significado Humano en un Universo Silencioso; Una Vida Frágil: Aceptar Nuestra Vulnerabilidad.*