

El anarquismo y la política del resentimiento

Saul Newman

2000

Índice general

Resumen	3
Introducción	4
La moral del esclavo y el resentimiento . . .	5
Anarquismo	11
El contrato social	17
Maniqueísmo	28
Voluntad de poder	38

Resumen

Este ensayo expone una crítica al anarquismo clásico, utilizando el concepto nietzscheano de “resentimiento” y las ideas de Michel Foucault sobre el poder. Aunque las críticas de Newman al anarquismo clásico, en su intención de definir su concepto de “post-anarquismo”, tienden a favorecer la identidad individual sobre la acción revolucionaria colectiva, tiene entre sus aspectos más importantes, la necesidad de establecer que el anarquismo es más que una simple reacción contra el Estado, y el hecho de que “nacemos en un mundo diseñado por el poder, no en un mundo ‘natural’ escindido del poder”.

“La palabra resentimiento puesta en el oído de los sicólogos, suponiendo por una vez que estén inclinados a estudiar seriamente el resentimiento: no se desarrolla tan bien como puesta en el oído de los anarquistas...”¹

¹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, Cambridge University Press: Cambridge, 1994, p. 52.

Introducción

De todos los movimientos políticos del siglo XIX que denuncia Nietzsche —desde el socialismo al liberalismo— se reserva sus palabras más duras para los anarquistas. Él los llama “perros anarquistas” que deambulan por las calles de la culta Europa, son parte de lo que él califica como “manada de animales morales” que caracteriza a la política democrática moderna.²

Nietzsche ve al anarquismo como un veneno, y su raíz es la mala hierba del resentimiento, la política rencorosa de los débiles y miserables, la moral del esclavo. ¿Nietzsche simplemente está aquí descargando toda su ira conservadora contra los políticos anarquistas, o es el diagnóstico real de una enfermedad que ha infectado a nuestro imaginario político radical?

A pesar de los prejuicios obvios de Nietzsche hacia la política libertaria, en este trabajo se tomarán en serio sus críticas hacia el anarquismo. Se estudiará la astucia de esta lógica del resentimiento en relación con la política radical, sobre todo con el anarquismo. Se tratará de desenmascarar las tensiones ocultas del re-

² Ibid., p. 161.

sentimiento en el pensamiento político maniqueo de los anarquistas clásicos como Bakunin, Kropotkin, y Proudhon.

No es mi intención subestimar al anarquismo como teoría política. Por el contrario yo sostengo que el anarquismo podría ser más relevante para las luchas políticas contemporáneas, si se hiciese consciente de la lógica de resentimiento de su propio discurso, sobre todo en las identidades esencialistas y las estructuras que lo habitan.

La moral del esclavo y el resentimiento

El resentimiento fue diagnosticado por Nietzsche como una característica de nuestra modernidad. Pero para poder comprender el origen del resentimiento es necesario comprender la relación entre la moral del amo y la moral del esclavo en la que se genera el resentimiento. Nietzsche en su obra “La genealogía de la moral” analiza los orígenes de la moralidad.

Según Nietzsche, la manera de interpretar e imponer los valores en el mundo tiene una historia, su origen es en muchas ocasiones brutal y muy diferente de los valores que producen. El concepto de “bueno”, por

ejemplo, fue creado por los nobles y la alta sociedad para ser aplicado a ellos mismos, diferente a lo común, de la clase baja y plebeya.³ Este fue el valor del amo —“bueno”— y opuestamente nació el valor del esclavo —“malo”—.

Por lo tanto, de acuerdo con Nietzsche, esto originó un pathos de la diferencia, entre aquellos nacidos en la alta sociedad y los de origen humilde, es en medio de este paradigma de la superioridad absoluta, que los valores fueron creados.⁴

Sin embargo, esta ecuación de bueno y aristocrático comenzó a ser socavada por una revuelta en la moral esclava, este cambio en la moral esclava, según Nietzsche, fue generado por los judíos quienes provocaron una verdadera reevaluación valórica.

«Fueron los judíos quienes, rechazando el paradigma de valores aristocráticos (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = bendito) emprendieron con asombrosa persistencia, la lucha por un cambio radical, masticando insondablemente todo su odio (el odio a los poderosos), diciendo: “Solo los que sufren

³ Ibid., p. 12.

⁴ Ibid.

son buenos, solo los pobres, los desposeídos, los marginados son buenos, los que sufren, los necesitados, los enfermos, los feos, son los únicos piadosos, los únicos, la salvación es solo para ellos, mientras que los ricos, los nobles, los poderosos, serán eternamente malvados, crueles, codiciosos, insaciables, sin Dios, por eso serán eternamente desgraciados, maldecidos y condenados”»...⁵

De esta manera, la rebelión moral de los esclavos cambio el sistema de valores impuesto por la nobleza y comenzó a equiparar la bondad con la humanidad, la debilidad y la esclavitud. Este cambio introdujo el espíritu pernicioso de la venganza y el odio en la moral.

Por lo tanto, la moral, tal como la entendemos, tiene sus raíces en este espíritu de venganza de los débiles hacia el poder y los poderosos, la rebelión de los esclavos contra los amos. Fue a partir de este odio imperceptible, subterráneo, que fueron creciendo estos nuevos valores asociados con el bien, la compasión, el altruismo, la humanidad, etc.

La moral política también fue contaminada por esta raíz venenosa. Para Nietzsche, los conceptos valorati-

⁵ Ibid., p. 19.

vos de igualdad y democracia, que son la piedra angular de la teoría revolucionaria, surgieron de la revuelta de los esclavos. Son generados por el mismo espíritu de venganza y odio hacia los poderosos. Nietzsche condena, por lo tanto, las teorías políticas como la democracia liberal, el socialismo y el anarquismo. Ve toda expresión democrática e igualitaria, como una expresión de la moral de rebaño, derivada de la inversión de los valores provocados por la cultura judeo-cristiana.⁶

El anarquismo es, para Nietzsche, producto de las costumbres democráticas más extremas. La expresión más feroz del instinto de rebaño. Su finalidad es nivelar las diferencias entre los individuos y abolir las diferencias de clase, para desterrar las jerarquías de este mundo y para igualar a los poderosos con los débiles, al rico con el pobre, al amo con el esclavo.

Según Nietzsche la intención es rebajar el nivel de todos hasta un mínimo común denominador, y borrar el pathos por la distancia entre el amo y el esclavo, el sentido de la diferencia y la superioridad a través de los cuales son creados los grandes valores. Nietzsche considera que este es el peor de los excesos del nihilismo europeo, la muerte de los valores y la creatividad.

⁶ Ibid., p. 161.

La moral de los esclavos se caracteriza por una actitud de resentimiento, el resentimiento y el odio generado por la impotencia ante los poderosos. El autor de *La Genealogía de la Moral*, veía al resentimiento como un sentimiento completamente negativo, una actitud para negar lo que la vida afirma, diciendo “no” a lo diferente, lo que esta “fuera” o lo que es “otro”.

El resentimiento se caracteriza por estar orientado hacia el exterior, en lugar del enfoque de la moral noble, que se justifica sobre sí misma.⁷ Mientras que el amo dice: “yo soy bueno”, y añade en último término, “por lo tanto x es malo”; el esclavo dice lo contrario: “Él (el amo) es malo, por lo tanto, yo soy bueno”.

Así, la creación valorativa surge de la comparación o la oposición dialéctica con lo que esta fuera, los otros, los diferentes.

Nietzsche dice: “...para ir determinando su moral, el esclavo primero necesita un mundo opuesto, externo, necesita, psicológicamente hablando, estímulos externos para poder constituirse a sí mismo y actuar, su acción es básicamente una reacción”.⁸ Esta postura reactiva, esta incapacidad para definir nada, excepto en oposición a

⁷ Ibid., p. 21.

⁸ Ibid., pp. 21-22.

otra cosa, es la actitud de resentimiento. Es la postura reactiva de los débiles que se definen por oposición a los fuertes. Los débiles necesitan de la existencia de ese enemigo externo para identificarse ellos mismos como “buenos”. Así, el esclavo toma una “venganza imaginaria” sobre el amo, ya que él no puede actuar sin la existencia de un amo al cual oponerse.

El hombre resentido odia a los nobles con un intenso rencor, con un odio desbordante y celos profundamente arraigados. Este es el resentimiento, de acuerdo con Nietzsche, que ha envenenado la conciencia moderna, y encuentra su mayor expresión en las ideas de igualdad y democracia, y en las filosofías políticas revolucionarias que las promueven, como el anarquismo.

¿El anarquismo es una expresión política del resentimiento? ¿Está contaminado por un profundo odio hacia todo lo relativo al poder? Mientras que el ataque de Nietzsche hacia el anarquismo es injustificado en muchos aspectos, malicioso en exceso, y muestra además poca comprensión sobre las complejidades de la teoría anarquista, sin embargo, diría que Nietzsche pudo desocultar una cierta lógica del resentimiento en el anarquismo, especialmente el pensamiento de oposición, binario, maniqueo y reduccionista. Es necesario explorar la lógica que habita en el anarquismo, para

ver dónde nos lleva y en qué medida impone límites conceptuales a la política revolucionaria, y a sí mismo.

Anarquismo

El anarquismo es una filosofía política revolucionaria que posee una pluralidad de voces, orígenes e interpretaciones diferentes. Desde el anarquismo individualista de Stirner, al colectivismo y el anarquismo comunista de Bakunin y Kropotkin, el anarquismo es una serie de diversas filosofías y estrategias políticas.

Sin embargo, todos comparten el rechazo y la crítica visceral hacia la autoridad política en todas sus formas. La crítica hacia la autoridad política, la convicción de que el poder es opresor, explotador y deshumanizador, puede decirse que es el punto de vista ético-político crucial del anarquismo.

Para los anarquistas clásicos, el Estado es la encarnación de todas las formas de opresión, la explotación, la esclavitud y la degradación humanas. En palabras de Bakunin, *“el Estado es como un gran matadero y un enorme cementerio, donde a la sombra, y bajo el pretexto de esta abstracción (el bien común) las mejores aspiracio-*

⁹ Ibid., p. 207.

nes y todas las fuerzas vivas de un país, son inmoladas y enterradas religiosamente”.⁹

El Estado es el principal objetivo de la crítica libertaria hacia la autoridad. Es para ellos la mayor opresión que padece toda sociedad, y su abolición inmediata debe ser el primer acto revolucionario.

Este último aspecto llevó al anarquismo del siglo XIX hacia un agudo conflicto con el marxismo. Marx creía que, si bien el Estado era en realidad un instrumento de opresión y explotación, este era un reflejo de la explotación económica y un instrumento de poder de clase. Por lo tanto el poder político se subordina al poder económico. Para Marx, no es el Estado, sino que es el poder económico el principal instrumento de opresión. El Estado rara vez tenía una existencia independiente de los intereses económicos y de clase. Debido a ello, el Estado podía ser utilizado como una herramienta de la revolución, si estaba en manos de la clase apropiada, el proletariado.¹⁰

El Estado solo es opresor, *mutatis mutandis*, porque actualmente está en manos de la burguesía. Una vez

¹⁰ Karl Marx, ‘*Critique of the Gotha Program*’, en *The Marx-Engels Reader* 2nd. Ed., ed., Robert C. Tucker, W.W Norton & Co: New York, 1978, p. 538.

que las diferencias de clase hayan desaparecido, el Estado perderá su carácter político y opresor.¹¹

Precisamente en este punto, pensadores anarquistas como Bakunin y Kropotkin no estaban de acuerdo con Marx. Para los anarquistas, el Estado es mucho más que una expresión de clase y poder económico. Más bien, el Estado tiene su propia lógica de dominación y auto perpetuación, y es autónomo de los intereses de clases. En lugar de analizar desde la sociedad hacia el Estado, como lo hizo Marx, y de ver al Estado como una consecuencia de las relaciones económicas del capitalismo y el ascenso de la burguesía, los anarquistas, en su análisis, parten desde el Estado hacia la sociedad.

El Estado constituye el principio generador de la opresión social, y la explotación económica se deriva de la opresión política. En otras palabras, es la opresión política la que hace que la opresión económica sea posible.¹²

Por otra parte, para los anarquistas, el poder de la burguesía es una consecuencia del Estado, en lugar de ser el Estado una consecuencia del poder económico

¹¹ Karl Marx, 'After the Revolution: Marx debates Bakunin', en *The Marx-Engels Reader*, op. cit. p. 545.

¹² Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, trans., K.J Kenafick, Freedom Press: London, 1950, p. 49.

de la burguesía. La clase dominante, sostiene Bakunin, es el representante y la materialización del Estado.

Detrás de todas las clases dominantes de cada época se perfila el Estado. Debido a que el Estado tiene su lógica propia y autónoma nunca podrá ser utilizado como instrumento para una revolución. Esto sería desconocer su lógica de dominación.

Si el Estado no se destruye de inmediato, si se utiliza como una herramienta revolucionaria como los marxistas sugieren, entonces su poder se perpetúa de una manera infinitamente más tiránica, que debería funcionar, según sostiene Bakunin, a través de una nueva clase dominante. Una clase burocrática que oprime y explota a los trabajadores de la misma manera que la clase burguesa los oprimía y explotaba a ellos.¹³

Para todo libertario, el Estado es una opresión a priori, no importa la forma que adopte. De hecho Bakunin afirma que el marxismo presta demasiada atención a las formas del poder del Estado sin tomar en cuenta suficientemente la forma en que opera el poder del Estado: “Ellos (*los marxistas*) no saben que el despotismo

¹³ Mikhail Bakunin, *Political Philosophy: scientific anarchism*, ed., G.P Maximoff, Free Press of Glencoe, London, 1984, p. 228.

no reside tanto en la forma del Estado, sino en el principio mismo del poder estatal y político".¹⁴

La opresión y el despotismo existen en la estructura y el simbolismo del Estado, no es más que una consecuencia del poder de clase. El Estado tiene su propia lógica impersonal, su propia dinámica, sus propias prioridades: estas están, a menudo, fuera del control de la clase dominante y no reflejan necesariamente las relaciones económicas en su totalidad.

De este modo, el anarquismo descubre al poder y la opresión de toda sociedad en el funcionamiento y en la estructura misma del Estado. Como una máquina de dominación abstracta, el Estado emerge en cada alteración en el poder de clases distintas, no solo en el poder de la burguesía, aparece también en el poder del proletariado.

Debido a su reduccionismo economicista, el marxismo ha olvidado la autonomía y la preeminencia del Estado, un error que se demostraría empíricamente en el caso de una revolución socialista.

Por lo tanto, la crítica anarquista ha desenmascarado las formas ocultas de dominación asociadas con

¹⁴ Ibid., p. 221.

el poder político, y expone la insuficiencia teórica del marxismo para hacer frente a este problema.

Esta concepción del Estado, irónicamente, nos acerca familiarmente a Nietzsche. Al igual que los anarquistas, él ve al hombre moderno como “domesticado”, encadenado y vuelto impotente por el Estado.¹⁵

También, coincidiendo con los pensadores liberales, Nietzsche ve al Estado como una máquina abstracta de dominación, que precede al capitalismo y trasciende las diferencias económicas y de clase. El Estado es un modo de dominación que impone una regulación sobre la población, internalizándose en su psiquis. Según Nietzsche, el Estado emergió como una “*tiranía terrible, como una maquinaria represiva y cruel*” que subyugó, generó consenso social al mismo tiempo que sumisión a un orden y educó a la población en la obediencia al Estado.¹⁶

Por otra parte los orígenes de este Estado son violentos. Se impone por la fuerza desde el exterior y no tiene nada que ver con los “contratos”.¹⁷ Nietzsche destruye la “fantasía” del contrato social. La teoría de que

¹⁵ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit., p. 61.

¹⁶ Ibid., pp. 62-63.

¹⁷ Ibid., p. 63.

el Estado se formó mediante la renuncia voluntaria de los hombres a ejercer su poder a cambio de seguridad, y esta seguridad sería la función principal del Estado.

Esta idea del contrato social ha sido fundamental para la teoría política liberal y conservadora, de Hobbes a Locke. Los anarquistas también rechazan esta teoría del contrato social. Ellos, como Nietzsche, sostienen que los orígenes del Estado son violentos y que es absurdo argumentar que las personas renunciaron voluntariamente a ejercer su poder. Se trata de un peligroso mito que legitima y perpetúa la dominación del Estado.

El contrato social

El anarquismo se basa en una concepción esencialmente optimista de la naturaleza humana: si las personas tienen una tendencia natural a llevarse bien juntas, entonces no existe la necesidad de un Estado para arbitrar entre ellas. Por el contrario, el Estado produce un efecto realmente pernicioso en las relaciones sociales que se dan naturalmente.

Por lo tanto, los anarquistas rechazan las teorías políticas basadas en la idea del contrato social.

La teoría del contrato social se basa en una imagen singularmente negativa de la naturaleza humana. Según Hobbes las personas son egoístas por naturaleza, agresivamente competitivas y egoístas, viviendo en un estado natural, salvaje, siempre estaban en una situación de guerra de “todos contra todos” al cual su individualismo los impulsaba, necesariamente, y a generar conflictos entre sí.¹⁸

De acuerdo con esta teoría, entonces, la sociedad en un estado de naturaleza salvaje se caracteriza por una dislocación radical: no hay ningún lazo común entre los individuos, de hecho hay un constante estado de guerra entre ellos, una constante lucha por los recursos.¹⁹

Con la intención de poner fin a este estado de guerra permanente, las personas se unen para formar un nuevo contrato social en el que puede haber algún tipo de autoridad establecida. Están de acuerdo en sacrificar parte de su libertad a cambio de algún tipo de orden, para que puedan perseguir sus propios fines individuales con más tranquilidad y rentabilidad. Están

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford, 1947, p. 83.

¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

de acuerdo en la creación de un Estado con un mandato sobre la sociedad, que arbitrará entre voluntades en conflicto y hará cumplir la ley y el orden.

La extensión de la autoridad del Estado puede variar, desde un Estado liberal, cuyo poder es supuestamente moderado por el imperio de la ley, al poder absoluto del Estado (El Leviatán) ideado por Hobbes. Mientras que los modelos pueden variar, sin embargo, los anarquistas argumentan que el resultado de esta teoría del contrato social es el mismo: una justificación para la opresión del Estado, ya sea a través del imperio de la ley o por la imposición arbitraria de la fuerza. Para los anarquistas cualquier forma de poder del Estado es una imposición de la fuerza.

La teoría del contrato social es un engaño que legitima la dominación política, Bakunin la llama un “engaño indigno”.²⁰ Él expone la paradoja central de la teoría del contrato social: si, en un estado natural, las personas subsisten en un estado de salvajismo primitivo, entonces ¿Cómo pueden, repentinamente, tener la visión de unirse y crear un nuevo contrato social?²¹

²⁰ Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 165.

²¹ Ibid.

Si no hay un lazo común en la sociedad, no hay sociedad, no hay una esencia en los seres humanos que tienda a unirlos ¿Sobre qué base pudo formarse el contrato social? Al igual que Nietzsche, los anarquistas argumentan que no existe tal acuerdo, de tal forma que el Estado se impone desde arriba, no desde abajo.

El contrato social trata de desmitificar los orígenes brutales del Estado: la guerra, la conquista y la esclavitud voluntaria, en lugar de un acuerdo racional. Para Kropotkin el Estado es una interrupción violenta de, y una imposición sobre, un funcionamiento armonioso de la sociedad orgánica.²² La sociedad no tiene necesidad de un “contrato social”. Tiene su propio contrato con la naturaleza, gobernada por leyes naturales.²³

El anarquismo puede ser entendido como una lucha entre la autoridad natural y la autoridad artificial. Los anarquistas no rechazan toda forma de autoridad, como reza el viejo cliché que muchos repiten. Por el contrario, declaran su absoluta obediencia a la autoridad encarnada en lo que Bakunin llama “leyes naturales”...

²² Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, Freedom Press: London, 1946, p. 37.

²³ Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 166.

Las leyes naturales son esenciales para la existencia del hombre, de acuerdo con Bakunin, que nos recortan en la realidad, nos dan forma y determinan el mundo físico en el que vivimos.²⁴

Sin embargo, esta no es una forma de esclavitud porque estas leyes no son externas al hombre: “*Las leyes (naturales) no son extrínsecas en relación a nosotros, son inherentes a nosotros, constituyen nuestra naturaleza, todo nuestro ser físico, intelectual y moral*”.²⁵ Son, por el contrario, lo que constituye al hombre, son su esencia.

El hombre es indisolublemente parte de una sociedad natural, orgánica, según Kropotkin.²⁶ El anarquismo, entonces, se basa en una noción específica de la esencia humana. La moral tiene su fundamento en la naturaleza humana, no en una fuente externa: “*La idea de la justicia y el bien, como todo lo humano, debe tener su raíz en la animalidad misma del hombre*”.²⁷

La autoridad natural se opone implacablemente a la “autoridad artificial”. Para Bakunin la autoridad artificial significa el poder: el poder político consagrado en

²⁴ Ibid., p. 239.

²⁵ Ibid.

²⁶ Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, op. cit. p. 12.

²⁷ Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 121.

instituciones como el Estado, y en leyes del hombre.²⁸ Este poder es externo a la naturaleza humana y se impone sobre ella.

Embrutece el desarrollo de las características morales innatas de la humanidad y la capacidad intelectual. Los anarquistas argumentan que son estas capacidades las que liberan al hombre de la esclavitud y la ignorancia.

Para Bakunin, entonces, las instituciones políticas son *“hostiles y fatales para la libertad de las masas, porque les impone un sistema de leyes externas, y por lo tanto, despóticas”*.²⁹

En esta crítica de la autoridad política, el poder (autoridad artificial) es externo al sujeto humano. El sujeto humano es oprimido por este poder, pero se mantiene incontaminado, porque la subjetividad humana es una creación de un entorno natural, no es la creación de un sistema político. Así, el anarquismo se basa en una clara división maniquea, entre autoridad material y artificial, entre el poder y la subjetividad, entre el Estado y la sociedad. Además la autoridad política

²⁸ Ibid., p. 212.

²⁹ Ibid., p. 240.

es fundamentalmente represiva y destructiva de la potencialidad humana.

La sociedad humana, sostienen los anarquistas, no se puede desarrollar hasta que las instituciones y las leyes que lo mantienen en la ignorancia y la servidumbre, hasta que las cadenas que lo atan sean desechadas. Por lo tanto el anarquismo debe tener un lugar de resistencia: un lugar moral y racional, un lugar no contaminado por el poder que lo oprime, desde este lugar metafórico surgirá una rebelión contra el poder. Este lugar está en la esencia de la subjetividad humana.

La esencia humana, con sus características morales y racionales, es una plenitud ausente que siempre está en el hombre en estado de latencia, y solo se realiza cuando, enfrentado al poder político, este es derrocado. Es desde este lugar de plenitud ausente donde surgirá la revolución contra el poder. La moralidad innata y la racionalidad del hombre van a contrarrestar al poder político, que es visto como inherentemente irracional e inmoral.

De acuerdo con la teoría anarquista, la ley natural sustituirá a la autoridad política, el hombre y la sociedad sustituirán al Estado. Para Kropotkin el anarquismo puede pensar más allá del concepto de Estado, más allá del concepto de poder político absoluto, ya que tie-

ne un lugar, un terreno en el que hacerlo. El poder político tiene una exterioridad que puede ser criticada y una alternativa con la que puede ser remplazado. Kropotkin es así capaz de imaginar una sociedad en la que el Estado ya no existe o no es necesario; una sociedad no regulada por el poder político y la autoridad, sino por los acuerdos mutuos y la cooperación.³⁰

Según los anarquistas, este tipo de sociedad es posible, debido a la naturaleza esencialmente cooperativa del hombre.³¹ A diferencia del enfoque darwinista que consiste en postular una competitividad innata en los animales, la “supervivencia del más apto”. Kropotkin encuentra una cooperación instintiva y una sociabilidad en los animales, sobre todo en los seres humanos. Este instinto fue llamado por Kropotkin “ayuda mutua”, y dice: “*La ayuda mutua es el hecho predominante en la naturaleza*”.³²

Kropotkin aplica estos resultados a la sociedad humana. Sostiene que el principio natural y esencial de la naturaleza humana es la ayuda mutua, y que el hombre es naturalmente cooperativo, sociable y altruista,

³⁰ Ibid., p. 157.

³¹ Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 156.

³² Peter Kropotkin, *Ethics: Origin & Development*, trans., L. S. Friedland, Tudor: New York, 1947, p. 14.

en vez de competitivo y egoísta. Este es el principio orgánico que rige toda sociedad y es independiente de las nociones de moralidad, justicia y ética que se desarrollan después. La moral, sostiene Kropotkin, se desarrolla a partir de la necesidad instintiva a unirse en grupos, en tribus. Y una tendencia instintiva hacia la cooperación y la asistencia mutua.³³

Esta sociabilidad natural y la capacidad de ayuda mutua son el principio que mantiene a la sociedad unida, proporcionando una base común sobre la cual puede desarrollarse la vida diaria. Por lo tanto la sociedad no tiene necesidad del Estado: que tiene sus propios mecanismos de regulación, sus propias leyes naturales. El Estado solo es dominación, envenena la sociedad y destruye sus mecanismos naturales.

Es este principio de ayuda mutua que, naturalmente, sustituirá al principio de autoridad política, un estado de “anarquía” es el que existe ahora (anarquía en un sentido negativo): el poder político no impide los trastornos sociales, por el contrario, los fomenta. Lo que el Estado obstaculiza es el funcionamiento natural y armónico de la sociedad.

³³ Ibid., p. 45.

Para Hobbes, el Estado soberano es un mal necesario. No existe una intención de hacer del Estado un fetiche: esta soberanía no desciende del cielo, no es una creación de Dios. Se trata de una soberanía pura, puro poder, y se construye debido a un vacío producido en la sociedad, para prevenir la guerra que se encuentra siempre latente en el estado natural del hombre.

El contenido político del Estado no es importante, mientras funcione para sofocar disturbios en la sociedad. Si existe una democracia, o una asamblea soberana, o una monarquía, no importa. “*El poder en todas sus formas, si es lo suficientemente adecuado para proteger a la sociedad, es el mismo*”.³⁴

Al igual que los anarquistas, Hobbes cree que el disfraz adoptado por el poder es irrelevante. Detrás de cada máscara existe un poder absoluto y único. El pensamiento político de Hobbes es dirigido hacia un deseo de orden, simplemente como un antídoto contra el desorden, y la forma en que los individuos sufren bajo este mismo orden es comparable con el sufrimiento causado por la guerra.³⁵

³⁴ Hobbes, *Leviathan*, op. cit. p. 120.

³⁵ *Ibid.*, p. 120.

Por otro lado, para los anarquistas, la sociedad se regula de acuerdo con leyes naturales, y porque hay una ética natural de la cooperación en el hombre, el Estado es un mal innecesario. En lugar de prevenir la guerra perpetua entre los hombres, el Estado la engendra: el Estado se basa en la guerra y en la conquista como modo de afirmar su existencia.

El anarquismo puede mirar más allá del Estado, ya que argumenta desde una perspectiva esencial, (la sociabilidad del ser humano). Puede, por lo tanto, concebir una alternativa al Estado. Hobbes, por otro lado, no tiene ese punto de partida. No existe, según él, ninguna construcción que pueda actuar como una alternativa al Estado.

La sociedad, como hemos visto en Hobbes, se caracteriza por la ruptura y el antagonismo. De hecho, no existe una sociedad en esencia, como para poder referirse a ella, es un lugar vacío. Por lo tanto, la sociedad debe ser construida artificialmente en la forma del Estado absoluto. Mientras que el anarquismo puede confiar en una ley natural, Hobbes solo puede basarse en la legislación del Estado. En el corazón del paradigma anarquista está la esencia plena de la sociedad, mientras que en el centro del paradigma hobbesiano no hay más que vacío y dislocación.

Maniqueísmo

Sin embargo puede argumentarse que el anarquismo es una imagen especular del hobbesianismo en el sentido de que ambos postulan una comunidad que se deriva de su deuda con la Ilustración. Ambos enfatizan la necesidad de encontrar algo que legitime a la colectividad, un punto legítimo en torno al cual la sociedad puede ser organizada.

Los anarquistas ven a este punto de partida, en la ley natural que informa a la sociedad y la subjetividad humana, y que se ve impedida por el Estado. Hobbes, por otro lado, considera a este punto de partida como una ausencia, un lugar vacío que debe ser llenado por el Estado, el pensamiento de Hobbes está atrapado dentro del paradigma del Estado. El Estado es su límite conceptual, fuera de estos límites están los riesgos del estado natural.

El anarquismo, porque proviene de una concepción radicalmente diferente de la sociedad y la naturaleza humana, afirma ser capaz de superar este dilema. Pero, ¿Puede?

El anarquismo opera dentro de una lógica política maniquea: crea una oposición fundamental, moral, entre la sociedad y el Estado, entre la humanidad y el

poder. La ley natural es un diagrama opuesto al poder artificial, la moralidad y la racionalidad inmanente a la subjetividad humana entra en conflicto con la irracionalidad y la inmoralidad del Estado.

Hay una antítesis esencial entre el anarquismo que establece un punto de partida construido por una esencia y una subjetividad humana incontaminada, y el poder del Estado.

Esta lógica, que establece una oposición absoluta entre dos términos, el bien y el mal, blanco y negro, la humanidad y el Estado, es una característica central del pensamiento maniqueo. Jacques Donzelot sostiene que esta lógica de la oposición absoluta es endémica en la teoría política radical.

La cultura política es, entre otras cosas, la búsqueda sistemática de un antagonismo entre dos esencias, el trazado de una línea de demarcación entre los dos principios, dos niveles de realidad que se colocan fácilmente en la oposición. No existe una cultura política que no sea maniquea.³⁶

Por otra parte, el anarquismo, al suscribirse a esta lógica y poner al Estado en el foco de su análisis, en

³⁶ Jacques Donzelot, 'The Poverty of Political Culture', *Ideology & Consciousness*, 5, 1979, 73-86, p. 74.

lugar de la economía, como hizo el marxismo, tal vez haya caído en la misma trampa reduccionista del marxismo. ¿No se ha limitado a sustituir la economía con el Estado como el mal esencial de la sociedad, del cual se derivan otros males?

Como sostiene Donzelot: *“cuando se asume que el capitalismo no es la fuente principal ni la única de mal sobre la tierra se apresuran a sustituir a la oposición entre el capital y el trabajo por la oposición entre el Estado y la sociedad civil. Se abandona al Capital, en su papel de chivo expiatorio y se lo sustituye por el Estado, ese monstruo frío que con su crecimiento ilimitado termina pauperizando la vida social, y el proletariado, como tal, deja su lugar a la sociedad civil, es decir, a lo que es capaz de resistir a la racionalidad ciega del Estado, a todo lo que se opone al Estado en el plano de las costumbres, en busca de otra forma de convivencia social. Buscándolos en los márgenes residuales de la sociedad y elevándolos a la condición de motor de la historia”*.³⁷

Oponiendo la sociedad al Estado, de la misma manera que el marxismo opuso el proletariado a la burguesía, nos sugiere que el anarquismo era incapaz de trascender las categorías políticas tradicionales que li-

³⁷ Ibid.

mitan al marxismo. Como Donzelot sostiene, el maniqueísmo es la lógica de las oposiciones que abarca todas las teorías: es la corriente que las atraviesa y las circunscribe. No importa si el enemigo es el Estado, o el capital, o cualquier otra cosa, siempre y cuando haya un enemigo a destruir, y un sujeto que es agredido, mientras exista la promesa de una batalla y una victoria final.

La lógica maniquea, por lo tanto, es la lógica del lugar: debe haber un lugar esencial del poder y un lugar esencial de la rebelión. Esta es una lógica binaria, dialéctica que prevalece en el anarquismo: el lugar del poder —el Estado— debe ser derrocado por el sujeto humano esencial, el sujeto puro de la resistencia. El anarquismo “esencializa” el mismo poder al cual se opone.

La lógica maniquea implica una operación de reflejo inverso: el lugar de la resistencia es un reflejo, a la inversa, del lugar del poder. En el caso del anarquismo, la subjetividad humana es esencialmente moral y racional, mientras que el Estado es esencialmente inmoral e irracional.³⁸ El Estado es esencial para la existencia del sujeto revolucionario, así como el sujeto revolucionario es esencial para la existencia del Estado. Uno se

³⁸ Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 224.

define en oposición al otro. La pureza de la identidad revolucionaria solo se define en contraste con la impureza del poder político. La rebelión contra el Estado siempre es impulsada por el Estado. Como Bakunin afirma: “*hay algo en la naturaleza del Estado que provoca la rebelión*”.³⁹ Si bien la relación entre el Estado y el sujeto revolucionario es una relación de oposición claramente definida, los dos antagonistas no podrían existir fuera de esta relación. No podrían, en otras palabras, existir el uno sin el otro.

¿Puede verse esta relación paradójica de la reflexión y la oposición como una forma de resentimiento en el sentido nietzscheano? Me atrevo a afirmar aquí que, aunque hay diferencias, la relación de la oposición maniquea entre el sujeto humano y el poder político que se encuentra en el anarquismo en general obedece a la lógica del resentimiento se ha descrito anteriormente. Esto es por dos razones. En primer lugar, como hemos visto, el resentimiento se basa en el daño moral de los débiles provocado por los poderosos — la revuelta de los ‘esclavos’ contra el ‘amo’. Podemos ver esta oposición moral al poder con claridad en el discurso anarquista, que enfrenta a la esencia “moral” y “racional”

³⁹ Ibid., p. 145.

sujeto humano en contra de la cualidad esencialmente “inmoral” e “irracional” del poder político. Es evidente que la oposición del recurso retórico naturalista, opuesto a la autoridad artificial, es fundamental para el anarquismo.

En segundo lugar, el resentimiento se caracteriza por la necesidad fundamental de identificarse mirando hacia fuera y en oposición a un enemigo externo. Aquí, sin embargo, la comparación con la teoría libertaria no es tan clara. Por ejemplo, alguien tal vez podría argumentar que la subjetividad y la ética anarquista —la noción de ayuda y asistencia mutua— es algo que se desarrolla de forma independiente del poder político, y que por lo tanto no necesita una relación de oposición con el Estado para definirse a sí misma. Sin embargo, me permito sugerir que, a pesar de que la subjetividad anarquista se desarrolla en un lugar “natural” del sistema que es radicalmente exterior al lugar “artificial” del sistema de poder político, es precisamente a través de esta afirmación de la exterioridad radical que surge el resentimiento. El anarquismo se suscribe a una lógica dialéctica, según la cual la especie humana surge de un estado “semi-salvaje”, y comienza a desarrollar

⁴⁰ Ibid., p. 172.

facultades innatas morales y racionales en un sistema natural.⁴⁰

La realización del sujeto es siempre inutilizada, diferida, postergada por el Estado. Esta dialéctica del hombre y el Estado sugiere que la identidad del sujeto se caracteriza por ser esencialmente “racional” y “moral” solo en la medida en que el desarrollo de estas cualidades y facultades innatas no sean impedidas por el Estado.

Paradójicamente el Estado, que es visto por los anarquistas como un obstáculo para la plena identidad del hombre, es, al mismo tiempo, esencial para la formación de esta identidad incompleta. Sin esta opresión sofocante, el sujeto anarquista sería incapaz de verse a sí mismo como “moral” y “racional”. Su identidad es, pues, completada en ese estado de incompletud. La existencia del poder político es, por lo tanto, un medio de construcción de esta plenitud ausente. Yo diría, entonces, que el anarquismo solo puede plantear la subjetividad como “moral” y “racional” en oposición a la “inmoralidad” y la “irracionalidad” del poder político. De la misma manera la identidad del ‘esclavo’ se consolida como “bueno” oponiéndose a la identidad del “amo” que es “malo”. Nietzsche ve en esta actitud un excelente ejemplo de resentimiento.

Por lo tanto el maniqueísmo que habita el discurso anarquista es producto de una lógica del resentimiento que para Nietzsche es una visión claramente insalubre, que emana de una posición de debilidad y enfermedad. La identidad revolucionaria en la filosofía anarquista se constituye a través de su oposición esencial al poder. Al igual que el hombre reactivo de Nietzsche, la identidad revolucionaria pretende ser impoluta e incorruptible frente al poder: la esencia humana es vista como moral, donde el poder es inmoral, natural, donde el poder es artificial, pura, donde el poder es impuro. Debido a que esta subjetividad se constituye en un sistema de ley natural —a diferencia de la ley artificial— es significativo que, al mismo tiempo que oprimida por el poder, sigue siendo ajena al poder y no contaminada por él. ¿Pero esto es así?

Bakunin arroja algunas dudas sobre esto cuando habla del principio del poder. La ambición de poder es un elemento natural que Bakunin lo considera como innato en cada individuo: “*Todo hombre lleva dentro de sí el germen de la ambición de poder, y el germen de todos, como se sabe, debido a una ley básica de la vida, necesariamente debe desarrollarse y crecer*”.⁴¹ El principio

⁴¹ Ibid., p. 248.

del poder significa que el hombre no puede confiarse del poder, que siempre va a existir este deseo de poder en el corazón de la subjetividad humana. Mientras que Bakunin tiene la intención de advertir a otros del peligro inherente a la corrupción del poder, tal vez inconscientemente ha expuesto la contradicción oculta que se encuentra en el corazón del discurso anarquista: a saber, que, mientras que en las bases del anarquismo la noción de una subjetividad humana esencial, no contaminada por el poder, es en última instancia, imposible. La identidad revolucionaria pura es desgarrada, subvertida por un “*natural*” deseo de poder, la falta está en el corazón de cada individuo. Bakunin sugiere que este deseo de poder es una parte esencial de la subjetividad humana. Tal vez la implicación del principio del poder de Bakunin es que el sujeto siempre tendrá un deseo de poder, y que ese sujeto siempre será incompleto hasta que se aferra el poder. Kropotkin, también, habla sobre el deseo de poder y autoridad. Sostiene que el surgimiento del Estado moderno se puede atribuir en parte al hecho de que “*los hombres se enamoraron de la autoridad*”.⁴²

⁴² Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, op. cit. p. 28.

Se supone, entonces, que el poder del Estado no es del todo una imposición desde arriba. Él habla de la auto-esclavitud a la ley y la autoridad: *“El hombre se dejó esclavizar mucho más por su deseo de ‘castigar conforme a la ley’ que mediante la conquista militar directa”*⁴³ ¿El deseo de “castigar conforme a la ley” brota directamente del sentido natural de la humanidad y de una moralidad social? ¿Si este es el caso, puede verse todavía una esencia humana no contaminada por el poder?

Mientras que aun el anarquismo es una noción de subjetividad no totalmente socavada por esta contradicción, sin embargo es desestabilizado por ella: es ambigua e incompleta. Nos obliga a formularnos la pregunta sobre la idea del anarquismo de una revolución contra el poder de la humanidad: si los seres humanos tienen un deseo fundamental y natural hacia el poder, entonces ¿Cómo puede uno estar seguro de que una revolución destinada a destruir el poder no se convertirá en una revolución destinada a tomar el poder?

⁴³ Ibid., p. 17.

Voluntad de poder

¿El anarquismo, como una teoría política y social de la revolución, ha sido invalidado debido a las contradicciones en su concepción de la subjetividad humana? No lo creo. Por otra parte, se me ha puesto de manifiesto claramente una tensión oculta de resentimiento en las categorías esencialistas, y las estructuras de oposición que habitan en el discurso anarquista — en las nociones de una sociedad armoniosa gobernada por la ley natural y la esencia comunalista del hombre, y su oposición a la ley artificial del Estado. Sin embargo yo diría que el anarquismo, si es que puede liberarse de estas categorías esencialistas y maniqueas, puede superar el resentimiento que lo envenena y lo limita. El anarquismo clásico desarrolla una política de resentimiento, ya que trata de superar al poder. Ve al poder como algo malo y destructivo, que embrutece la plena realización del individuo.

La esencia humana es un punto de partida no contaminado por el poder, a partir de esta esencialidad el poder es resistido. No es, como he argumentado, una separación maniquea estricta esta oposición entre el sujeto y el poder. Sin embargo, yo pienso que esta separación entre el individuo y el poder es en sí misma inesta-

ble y está constantemente amenazada por un “natural” deseo de poder — el principio del poder. Nietzsche diría que este deseo de poder —la voluntad de poder— es de hecho “natural”, y es la supresión de este deseo que ha tenido un efecto debilitador sobre el hombre, volviéndosele en contra de sí mismo y produciendo una actitud de resentimiento.

Sin embargo, tal vez se podría argumentar que este deseo de poder en el hombre se produce precisamente a través de los intentos de negar o extinguir las relaciones de poder en el “orden natural”. Tal vez el poder puede ser visto en términos de lo Real Lacaniano — como la falta incontenible que no puede ser simbolizada, y que siempre vuelve a rondar el orden simbólico, que imposibilitó cualquier intento por parte del sujeto para formar una identidad completa. Para Jacques Lacan: “... *lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar — al lugar donde el sujeto en tanto ser pensante, en tanto res cogitans, no se encuentra a sí mismo*”.⁴⁴

El anarquismo intenta completar la identidad del sujeto mediante la separación del poder, en un sentido absolutamente maniqueo, frente al mundo del poder. El sujeto anarquista, como hemos visto, es constituido

⁴⁴ Ibid., p. 49.

en un sistema “natural” que es dialécticamente opuesto al mundo artificial del poder. Por otra parte, porque el sujeto se constituye en un sistema “natural” regido por leyes éticas de la cooperación mutua, los anarquistas son capaces de plantear una sociedad libre de relaciones de poder, que sustituirá al Estado una vez que sea derrocado. Sin embargo, como hemos visto, este mundo libre del poder se ve amenazado por el deseo de poder latente en cada individuo. Cuanto más el anarquismo trata de establecer una sociedad libre de relaciones de poder, más aun sigue siendo, paradójicamente, atrapado en el poder. Aquí el poder ha regresado como lo real que obsesiona a todos los intentos para liberar al mundo del poder. Cuanto más se intenta reprimir el poder, él más obstinadamente levanta su cabeza. Esto se debe a los intentos de negar el poder, a través de concepciones esencialistas de lo “natural” de las leyes y la moral “natural”, constituyen en sí mismas el poder, o al menos están condicionadas por las relaciones de poder. Estas identidades esencialistas y las categorías no pueden ser impuestas sin la exclusión radical de otras identidades. Esta exclusión es un acto de poder. Si se intenta excluir radicalmente el poder, como hicieron los anarquistas, el poder “retornará”, pre-

cisamente, en el interior de las mismas estructuras de exclusión de sí mismo.

Nietzsche cree que este intento de excluir y negar al poder es una forma de resentimiento. Entonces, ¿cómo puede el anarquismo superar este resentimiento que ha demostrado ser tan autodestructivo y negador de la vida? Positivamente en la afirmación del poder, en lugar de negarlo — “decir sí” al poder, como Nietzsche lo diría. Es solo mediante la afirmación del poder, mediante el reconocimiento de que nacemos en el mundo del poder, somos poder, no nacemos en un mundo «natural» alejado del poder, y nunca podemos estar completamente libres de estas relaciones de poder, que uno puede participar en política — usando las estrategias pertinentes de la resistencia contra el poder. Esto no significa, por supuesto, que el anarquismo debe deponer las armas y aceptar el Estado y la autoridad política. Por el contrario, el anarquismo puede ser más eficaz contra la dominación política mediante la participación en diversas estrategias de poder, en lugar de negarlo literalmente.

⁴⁵ Michel Foucault, ‘*The Subject and Power*’, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Harvester Press: Brighton, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, p. 221.

Quizás resulta adecuado distinguir entre las relaciones de poder y las relaciones de dominación. Para usar la definición de Michel Foucault, el poder es un “*modo de acción sobre la acción de otros*”.⁴⁵ El poder es solo el efecto de una determinada acción sobre la acción de otro. Nietzsche también ve el poder en términos de un efecto sin sujeto: “... *no hay ningún ser detrás del acto, su efecto y lo que se genera luego ese efecto, ‘el hacedor’ es inventado posteriormente*”.⁴⁶ El poder no es una mercancía que puede ser poseída, y no puede estar cosificado en la institución o el sujeto. Se trata simplemente de una relación de fuerzas, las fuerzas que fluyen entre los diferentes actores y en nuestras acciones diarias. Según Foucault, el poder está en todas partes.⁴⁷

El poder no emana de las instituciones como el Estado, sino que es inmanente a lo largo de toda la red social, a través de diferentes discursos y saberes. Por ejemplo, los discursos racionales y morales, que los anarquistas creían inocentes y alejados del poder, y como armas en la lucha contra el poder, están constituidos por relaciones de poder y están involucrados

⁴⁶ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit. p. 28.

⁴⁷ Michel Foucault, *The History of Sexuality VI: Introduction*, trans., R. Hunter, Vintage Books: New York, 1978, p. 93.

en prácticas de poder: “*El poder y el conocimiento se implican directamente entre sí*”.⁴⁸ El poder en este sentido es productivo más que represivo. Por tanto, es absurdo e imposible tratar de construir, como pensaban los anarquistas clásicos, un mundo fuera del poder. Nunca estaremos del todo libres de las relaciones de poder. Estoy de acuerdo entonces, con Foucault, cuando decía: “*A mí me parece que... uno nunca está fuera (del poder), que no hay margen para aquellos que apuestan a romper con el sistema de poder*”.⁴⁹

Sin embargo, solo porque uno nunca pueda estar libre del poder, no significa que uno nunca pueda estar libre de la dominación. La dominación debe distinguirse del poder en el siguiente sentido. Para Foucault, las relaciones de poder se convierten en relaciones de dominación, cuando el flujo libre e inestable de las relaciones de poder se bloquea y terminan cristalizándose — cuando forman desigualdad y jerarquías, y ya no permiten que las relaciones se den en un plano de reci-

⁴⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans., Alan Sheridan, Penguin Books: London, 1991, p. 27.

⁴⁹ Michel Foucault, ‘*Power and Strategies*’, en *Power/Knowledge: selected interviews and other writings 1972-77*, ed., Colin Gordon, Harvester Press: New York, 1980, p. 141.

prociudad.⁵⁰ Estas relaciones de dominación forman la base de instituciones tales como el Estado.

El Estado, según Foucault, no es más que un conjunto de relaciones de poder diferentes que se han cristalizado de esta manera. Esta es una manera radicalmente diferente de ver las instituciones como el Estado. Mientras que los anarquistas ven el poder como de origen estatal, Foucault ve el Estado como emanación del poder. El Estado, en otras palabras, no es más que un efecto de relaciones de poder que se han cristalizado en las relaciones de dominación.

¿Cuál es el propósito de esta distinción entre el poder y la dominación? ¿No nos traen de vuelta a la posición anarquista original de que la sociedad y nuestras acciones cotidianas, a pesar de estar oprimidas por el poder, son ontológicamente separadas de él? En otras palabras, ¿por qué no se limita a llamarle “poder” a la dominación, de nuevo, y volver a la distinción original, maniquea, entre la vida social y el poder? Sin embargo, el objetivo de esta distinción es para demostrar que esta separación esencial es ahora imposible. La domi-

⁵⁰ Michel Foucault, ‘*The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom*’, *The Final Foucault*, ed., J. Bernauer and D. Rasmussen, MIT Press: Cambridge, Mass, 1988, p. 3.

nación —las instituciones políticas opresivas como el Estado— ahora provienen del mismo mundo del poder. En otras palabras, se interrumpe la estricta separación maniquea de la sociedad y el poder. La política radical y de hecho el anarquismo en general, no puede permanecer en esta cómoda ilusión de que nosotros, como sujetos políticos, no somos de alguna manera cómplices de este régimen que nos oprime. De acuerdo con la definición foucaultiana de poder que he empleado, todos somos potencialmente cómplices, a través de nuestras acciones diarias, en las relaciones de dominación. Nuestras acciones diarias, las que inevitablemente implican poder, son inestables y pueden integrar y generar las relaciones que nos dominan.

Nuestra subjetividad política, nunca puede relajarse y ocultarse detrás de las identidades esencialistas y las estructuras maniqueas — detrás de una estricta separación del mundo del poder. Más bien debemos estar constantemente en guardia contra la posibilidad de dominación. Foucault dice: “*Mi punto de vista no es que todo es malo, sino que todo es peligroso... Si todo*

⁵¹ Michel Foucault, ‘*On the Genealogy of Ethics*’, *The Foucault Reader*, ed., Paul Rabinow, Pantheon Books: New York, 1984, p. 343.

es peligroso, siempre tendremos algo que hacer para que nuestra posición no conduzca a la apatía, sino a un hiper—y pesimista— activismo".⁵¹ Con el fin de resistir a la dominación, debemos ser conscientes de sus riesgos — de la posibilidad de que nuestras propias acciones, incluso las acciones políticas ostensibles contra la dominación, pueden dar lugar a una nueva dominación. Siempre existe la posibilidad, entonces, de impugnar la dominación, y de reducir al mínimo sus posibilidades y sus efectos.

Según Foucault, la dominación es inestable y puede dejar lugar para encontrar resquicios y generar una resistencia efectiva. Instituciones como el Estado se fundamentan en unas relaciones de poder inestables que pueden fácilmente volverse en contra de las bases que sustentan a esta institución. Así que siempre existe la posibilidad de resistencia contra la dominación. Sin embargo esta resistencia no puede terminar en una especie de revolución — una gran superación dialéctica del poder, como los anarquistas defendían. La abolición de las instituciones centrales como el Estado, de un solo golpe, sería descuidar las relaciones multiformes y difusas del poder que se basan en la dominación, permitiendo así que se regeneren nuevas instituciones y relaciones de dominación. Sería caer en

la misma trampa reduccionista del marxismo, y en el terreno de la dominación.

Por el contrario, la resistencia debe tomar la forma de lo que Foucault llama *agonismo* —una dialéctica permanente y estratégica con el poder— sobre la base de la incitación y la provocación mutua — sin ninguna esperanza final de que podamos liberarnos totalmente de él.⁵² No se puede, como ya he dicho, tener la esperanza de vencer el poder completamente — porque cada superación es, en sí, la imposición de otro régimen de poder. Lo mejor que puede esperarse es una reorganización de las relaciones de poder —a través de la lucha y la resistencia— de manera que sean menos opresivas y dominantes. La dominación, por lo tanto, puede ser minimizada mediante el reconocimiento de nuestra inevitable implicación con el poder, no por tratar de ponernos fuera del mundo del poder. La idea clásica de la revolución como un proceso dialéctico para derrocar el poder —la imagen que ha perseguido el imaginario político radical— se debe abandonar. Debemos reconocer el hecho de que el poder nunca puede ser superado por completo, y debemos afirmar esto trabajando dentro de este mundo, procurando una readecuación de

⁵² Foucault, *History of Sexuality*, op. cit. p. 96.

nuestra posición para mejorar nuestras posibilidades de libertad.

Esta definición de poder que hemos construido — como una relación inestable, fluida y dispersa en la red social— puede ser vista como una noción de no-resentimiento hacia el poder. Socava la política de oposición, maniquea, del resentimiento porque el poder no puede ser externalizado en forma de Estado o de una institución política. No puede haber un enemigo externo para que nos defina por oposición y descargar toda nuestra ira en su contra. Porque rompe con la distinción de Apolo entre el sujeto y el poder central en el anarquismo clásico y en la maniquea filosofía política radical. El hombre apolíneo, el sujeto humano fundamental, está siempre obsesionado por el poder dionisiaco. Apolo no solo es el dios de la luz, sino también es el dios de la ilusión: que “*concede descanso a los seres individuales... por trazar las fronteras que rodean y limitan al ser humano*” Dionisio, por otro lado es la fuerza que a veces destruye estos “pequeños círculos”, interrumpiendo la tendencia apolínea a “*congelar la forma egipcia de la rigidez y la frialdad*”.⁵³ Detrás de la ilu-

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Birth of Tragedy, in Basic Writings*, trans., Walter Kaufmann, Modern Library: New York, 1968, p. 72.

sión apolínea de la vida en el mundo sin poder, está lo dionisiaco, la “realidad” del poder que arranca el “velo de maya”.⁵⁴

En lugar de tener un enemigo externo —como el Estado— en oposición al cual se forma la identidad política, tenemos que trabajar en nosotros mismos. Como sujetos políticos tenemos que superar el resentimiento por la transformación de nuestra relación con el poder. Uno solo puede hacer esto, según lo manifestaba Nietzsche, a través de eterno retorno. Para afirmar el eterno retorno es necesario reconocer y afirmar de manera positiva el hecho continuo del “retorno” de la vida misma, con su dura realidad. Debido a que esta es una voluntad activa de nihilismo, es al mismo tiempo una trascendencia del nihilismo. Tal vez de la misma manera, el eterno retorno se refiere al poder. Debemos reconocer y expresar el “retorno” del poder, el hecho de que siempre estará con nosotros. Para superar el resentimiento, debemos, en otras palabras, procurar el poder. Debemos afirmar una voluntad de poder — “... Según Nietzsche: en la forma de creación, de afirmación

⁵⁴ Véase Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press: Berkeley, 1985, p. 39.

de los valores de la vida.⁵⁵ Esto es aceptar la idea de la auto-superación⁵⁶ de superarse “a sí mismo”, en este sentido, significaría la superación de las identidades esencialistas y las categorías que nos limitan. Como Foucault ha demostrado, que se construyen como sujetos políticos esenciales de manera que nos dominan—. Esto es lo que él llama subjetivación.⁵⁷

Nos escondemos detrás de identidades esencialistas que niegan el poder, y producimos a través de esta negación, una política maniquea de la oposición absoluta que solo se refleja y reafirma en la dominación que dice combatir. Esto lo hemos visto, por ejemplo, en el anarquismo. Con el fin de evitar esta lógica maniquea, el anarquismo ya no debe depender de identidades y conceptos esencialistas, y en su lugar debe afirmar positivamente el eterno retorno del poder. Esta no es una consecuencia lamentable, sino más bien un “positivismo feliz”. Se caracteriza por estrategias políticas destinadas a minimizar las posibilidades de dominación, y en el aumento de las posibilidades de la libertad.

⁵⁵ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit. pp. 55-56.

⁵⁶ Véase Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans., R.J Hollingdale, Penguin: London, 1969, pp. 28-29.

⁵⁷ Foucault, ‘*The Subject and Power*’, op. cit. p. 212.

Si se rechazan estas identidades esencialistas, ¿qué es lo que nos queda? ¿Se puede tener una idea de la política radical y la resistencia sin un fundamento esencial? Uno podría, sin embargo, formular la pregunta opuesta: ¿cómo una política radical puede continuar sin ‘superar’ las identidades esencialistas, sin que, en términos de Nietzsche, el hombre pueda “superar” al hombre? Nietzsche dice: “*Las personas más cautelosas preguntan hoy: «¿Cómo el hombre puede ser preservado?» Zarathustra, sin embargo, es el primero en proclamar y preguntar: «¿Cómo el hombre puede ser superado?»*”.⁵⁸ Yo diría que el anarquismo se incrementará notablemente como una filosofía política y ética si logra evitar categorías esenciales, dejándose a sí mismo abierto a las diferentes identidades y contingencias — un post-anarquismo.

Para afirmar la diferencia y la contingencia sería conveniente convertirse en una filosofía de los fuertes, en lugar de filosofía de los débiles. Nietzsche nos exhorta a “vivir peligrosamente”, para acabar con certezas, a romper con esencias y estructuras, y abrazar la incertidumbre. “*¡Construye tu ciudad en las faldas del*

⁵⁸ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, op. cit. p. 297.

Vesubio! ¡Envía tus barcos a los mares inexplorados!"⁵⁹ La política de la resistencia contra la dominación de tener lugar en un mundo sin garantías. Permanecer abierta a la diferencia y a la contingencia, para afirmar el eterno retorno del poder, sería convertirse en lo que Nietzsche llama el Superhombre. El Superhombre es el hombre que se supera a sí mismo la superación del hombre: "*Dios ha muerto: ahora queremos que el Superhombre viva*".⁶⁰ Para Nietzsche el Superhombre sustituye a Dios y al hombre — él viene a redimir a una humanidad paralizada por el nihilismo, afirma con alegría el poder y el eterno retorno. Sin embargo, me gustaría proponer algo un poco más modesto, la versión más irónica del Superhombre de la política radical. Ernesto Laclau habla de "*un héroe de un nuevo tipo que aún no ha sido creado por nuestra cultura, pero cuya creación es absolutamente necesaria si va a vivir en un tiempo emocionante, de acuerdo a sus posibilidades más radicales*".⁶¹

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans., Walter Kaufmann, Vintage: New York, p. 228.

⁶⁰ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, op. cit. p. 297.

⁶¹ Ernesto Laclau, 'Community and Its Paradoxes: Richard Rorty's "Liberal Utopia"' en *Emancipations*, ed., Ernesto Laclau, Verso: London, 1996, 105-123, p. 123.

Quizás el anarquismo podría convertirse en una nueva filosofía de la heroicidad, que ya no es reactiva, sino más bien, creadora de valores. Por ejemplo, la ética del cuidado mutuo y la asistencia propuesta por Kropotkin, tal vez podría ser utilizada en la construcción de nuevas formas de acción colectiva y de identidad. Kropotkin propiciaba el desarrollo de grupos colectivos basados en la cooperación — sindicatos, asociaciones de todo tipo, sociedades de socorros mutuos, clubes, etc.⁶² Como hemos visto, creía que este sería el desarrollo de un principio natural esencial. Sin embargo, quizás se podría desarrollar este impulso colectivista, sin circunscribirlo en ideas esencialistas sobre la naturaleza humana. No es necesario postular un principio de la esencia humana que justifique la acción colectiva. Más bien es la contingencia de la identidad —su apertura a la diferencia, a la singularidad, la individualidad y la colectividad— que es en sí misma ética. Por lo tanto la ética anarquista de la ayuda mutua se puede tomar de sus fundamentos esencialistas y aplicarla a una ética no esencialista, una idea constitutivamente abierta de una identidad política colectiva.

⁶² Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Penguin Books Ltd.: London, 1939, p. 210.

Una concepción alternativa de la acción colectiva puede, por ejemplo, desarrollarse a partir de una rearticulación de la relación entre igualdad y libertad. Es un gran crédito para el anarquismo su rechazo a la convicción liberal de que la igualdad y la libertad de actuar se limitan entre sí y son conceptos irreconciliables. Para los anarquistas, la igualdad y la libertad están íntimamente relacionadas con los impulsos, y no se puede concebir la igualdad sin la libertad.

Para Bakunin: *“Yo soy libre solo cuando todos los seres humanos que me rodean —hombres y mujeres— son igualmente libres. La libertad de los demás, lejos de limitar o negar mi libertad, es, por el contrario, su condición necesaria y su confirmación. Yo soy libre en el verdadero sentido solo en virtud de la libertad de los otros, tanto es así que cuanto mayor sea el número de personas libres que me rodean, más profunda, mayor y más amplia su libertad, más profunda y más grande se vuelve mi libertad”*.⁶³

La interrelación de la igualdad y la libertad puede ser la base de un nuevo ethos colectivo, que se niega a ver la libertad individual y la igualdad de colectivos como los límites a los demás — que se niega a sacri-

⁶³ Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 267.

ficar la diferencia en el nombre de la universalidad y la universalidad en nombre de la diferencia. La ética anti-estratégica de Foucault puede ser vista como un ejemplo de esta idea. En su defensa de los movimientos colectivos, como la revolución iraní, Foucault dice que la ética anti-estratégica que adopta es “*ser respetuosos cuando surge algo singular, ser intransigentes cuando el poder atenta contra lo universal*”.⁶⁴ Este enfoque anti-estratégico condena al universalismo cuando se torna desdeñoso de lo particular, y condena el particularismo cuando se impone a costa de lo universal. Del mismo modo, una nueva ética de la acción colectiva sería condenar a la colectividad cuando se manifiesta a expensas de la diferencia y la singularidad, y condenar a la diferencia cuando esta se da a costa de la colectividad. Es un método que permite combinar las diferencias individuales y la igualdad colectiva de una manera que no es dialéctica, pero que conserva un cierto antagonismo positivo y vital entre ellos. Esto implicaría una noción de respeto a la diferencia, sin menoscabo de la libertad de los demás a ser diferentes — la igualdad de la libertad de la diferencia. La acción colec-

⁶⁴ Michel Foucault, *Is It Useless To Revolt?*, *Philosophy and Social Criticism* 8[1] (1981), pp. 1-9, p. 9.

tiva del post-anarquista, en otras palabras, se basa en el compromiso de respetar y reconocer la autonomía, la diferencia y la transparencia en la colectividad.

Por otra parte, tal vez uno podría considerar una forma de comunidad política o identidad colectiva que no restrinja la diferencia. La preocupación por la comunidad es fundamental para la política radical, incluyendo el anarquismo. No se puede hablar de una acción colectiva sin por lo menos plantear la problemática de la comunidad. Para Nietzsche, las aspiraciones modernas más radicales hacia la comunidad son una manifestación de la mentalidad de ‘manada’. Sin embargo, se podría construir un concepto de una comunidad libre de resentimiento, desde el concepto de poder de Nietzsche. Para Nietzsche, la potencia activa es la descarga instintiva del individuo de sus fuerzas y capacidades que le producen una sensación de superación personal desde su propia capacidad, mientras que la potencia reactiva, como hemos visto, necesita de un objeto externo para actuar y definirse a sí misma en oposición a él.⁶⁵

⁶⁵ Véase Paul Patton ‘*Power in Hobbes and Nietzsche*’, *Nietzsche, Feminism & Political Theory*, ed., Paul Patton, Allen & Unwin: Australia, 1993, p. 152.

Tal vez se podría imaginar una forma de comunidad basada en la potencia activa. Para Nietzsche la mayor sensación de poder puede ser derivada de la asistencia y la benevolencia hacia los demás, a partir de la mejora de la sensación de poder de los demás.⁶⁶ Al igual que la ética de ayuda mutua, una comunidad basada en la voluntad de poder puede estar compuesta por una serie de relaciones intersubjetivas que incentivan a ayudar y cuidar a las personas sin dominarlas y negar la diferencia. Esta apertura a la diferencia y la auto-transformación, y la ética del cuidado, pueden ser las características definitorias de la comunidad del post-anarquismo democrático. Esta sería una comunidad de la potencia activa. Una comunidad de “maestros”, en vez de “esclavos”.⁶⁷ Sería una comunidad que busca superarse a sí misma — continuamente transformándose y deleitándose con el conocimiento de su poder para hacerlo.

El post-anarquismo puede ser visto, entonces, como una serie de estrategias político-éticas contra la dominación, sin garantías esencialistas y las estructuras maniqueas que condicionan y restringen al anarquismo

⁶⁶ Ibid., p. 156.

⁶⁷ Ibid., p. 154.

clásico. Se podría afirmar la contingencia de los valores e identidades, incluidas las propias, y afirmar, en lugar de negar, la voluntad de poder. Sería, en otras palabras, un anarquismo sin resentimiento.

Biblioteca anarquista
Anti-Copyright



Saul Newman
El anarquismo y la política del resentimiento
2000

Recuperado el 13 de septiembre de 2016 desde
<https://elnoografo.wordpress.com>
Título original: *Anarchism and the Politics of
Ressentiment*. Traducido por Sergio Puértolas para
PARRHESIA.

es.theanarchistlibrary.org