

Sobre la necesidad de una nueva base nihilista para el pensamiento filosófico

Christopher MORALES

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

El desarrollo de la tradición filosófica, ocupada en la pregunta por el conocimiento, ha demostrado los límites de un modo de pensar que, aunque limitado en su alcance, ha querido identificarse con la esencia del pensar. Frente a esto es necesario reivindicar un pensamiento que no tenga miedo de pensarse a sí mismo como labor destructiva y como reivindicación de todo lo que se ha considerado hasta ahora como *nihilismo*.

Palabras clave: cuerpo, nihilismo, imagen, filosofía, rechazo, práctica

Abstract:

The development of the philosophical tradition, dominated by the question of knowledge, has demonstrated the limits of a mindset that, although still very limited, wished to be identified with the essence of thought itself. Against this, it is necessary to vindicate a thought that is not afraid to think of itself as destructive work and as a vindication of everything that is regarded as nihilism.

Keywords: body, nihilism, image, philosophy, rejection, practice

*Der Gedanke hat seine Ehre daran, zu verteidigen,
was Nihilismus gescholten wird.*
Theodor W. Adorno

1. La necesidad de una nueva filosofía desde el nihilismo

La historia de la filosofía, entendida como historia de la teoría del conocimiento, es la historia de la nihilización de lo material. El desarrollo de la epistemología demuestra cómo la conciencia de la imposibilidad de conocer el mundo en su totalidad va ejerciendo su tarea de establecer los límites de la posibilidad de conocimiento de la realidad. De este modo, la entera historia de la filosofía canónica ha visto cómo su actividad ha quedado circunscrita a una descripción ilusoria del mundo, esto es, a una concepción que, por un lado, pretende estar hablando de lo real de una forma objetivista y que, por otro lado, se ha quedado circunscrita a mera descripción, es decir, ha demostrado su absoluta incapacidad para hacer algo con ese conocimiento. Por eso, podemos afirmar que no existe un ámbito de la realidad que nos sea incognoscible puesto que es *la totalidad de lo real lo que nos resulta incognoscible*. Hoy, el conocimiento se ha transformado en un saber al servicio de fines determinados, concretos, a corto plazo, que no se inscriben en ningún proyecto general. Ya desde los análisis de Lyotard¹ ha quedado claro que la época de los grandes ideales ha terminado puesto que todo acto de conocer en las condiciones actuales es un acto finito y determinado, y, por lo tanto, es un acto desesperado en cuanto apunta a una intención que le es absolutamente prohibida por los límites de la epistemología. La conciencia moderna de la finitud, explicitada ya por Heidegger² desde la perspectiva de un proyecto nostálgico, es ahora conciencia de la inutilidad del conocimiento formulado hasta ahora. Ya la verdad no nos hace libres puesto que es la verdad del ser aquello que elimina la posibilidad de liberación de los entes.

Dentro del desarrollo de este modo de conocer el proyecto de la vida individual, el proyecto del sujeto, se ha convertido en el proyecto de la autoconservación (*Selbsterhaltung*)³. Así, el desarrollo de la historia de la filosofía es concebido ahora desde el proyecto de su final próximo. La filosofía parece querer realizarse en este proyecto al saludar el fin del proceso que venía describiendo desde el principio del pensar. Ejemplo de esto es que una de las ramas de la filosofía, la teoría política, está orientada en exclusiva a la descripción de instituciones sociales, en el convencimiento de que éstas son ya el objeto de estudio pre-determinado de dichas teorías. Efectivamente, a un conocimiento que ya no quiere ser histórico, esto es, que no puede concebir el pensar como identificación y descripción, le ha de corresponder un objeto de estudio que elimina esa misma historia.

¹ V. LYOTARD, Jean-François; *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989.

² HEIDEGGER, Martin; *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. (trad. cast.: *Ser y Tiempo*. F.C.E, Méjico, 2000; *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2003).

³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max; *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main, 2004. (trad. cast; *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2003).

Dentro de este contexto social en el que la filosofía se ha inscrito como saber determinado, pero no siempre determinante, debemos abandonar la idea de una verdad como *adequatio* si todavía queremos rescatar al pensar filosófico de sus límites descriptivos. Desde el último proyecto de conciliación de la Modernidad, la filosofía de Hegel, debemos retener una concepción dialéctica de la verdad. Esto significa que, ni en el marco teórico de la filosofía y el resto de ciencias “humanas”, ni en el marco de la práctica, es decir, de la vida social, podemos concebir que todo conocimiento pueda ser definitivo, inconmensurable. El proyecto filosófico que pretendía llegar a ese final de la historia en un sentido emancipador ha sido superado por la historia misma. Al situar un final determinado al proceso histórico, estaba también implantando una necesidad que eliminaba cualquier tipo de resistencia. Por ello, si queremos superar la Modernidad, lo cual implica ir también más allá de Hegel, debemos situar el nihilismo dentro mismo de la dialéctica: *sólo es posible arrancar la dialéctica del ser social a través de concebir la nada como espacio en el que la dialéctica tiene lugar*. Toda dialéctica que conciba un paso histórico determinado ha de concebir ese paso como inserto en un proceso en el que, al final de su desarrollo, *no puede haber nada*. De este modo, yendo más allá de Hegel, *es la nada aquello que supone la base ontológica de la liberación*. Desde la idea de libertad como “libre albedrío” (Descartes, Sartre), ha de ser la nada, el nihilismo, el fundamento filosófico en el que se base esa capacidad de elegir siempre desde la *nada*, es decir, desde la no determinación radical desde el comienzo. Por tanto, el proyecto que queda por inaugurar no es más que el proyecto de relativizar todo proyecto filosófico desde la nada, esto es, desde la posibilidad de que siempre pueda llegar a ser Otro⁴ completamente diferente.

2. Imposibilidad de reconciliación: nihilización de la epistemología y fracaso de la identificación.

2.1. Nihilización de la teoría del conocimiento

El discurso filosófico ha ido desarrollándose parejo a la consciencia de la limitación de toda teoría del conocimiento por acceder al Absoluto de lo real. Esta historia podría resumirse en 3 hitos fundamentales: la *idea*, la *representación* y la *imagen*.

-*Forma (eidos)*: Con Platón, es la forma la verdadera realidad del ente. Lo que sea el ente en su materialidad aparente se entiende como fuente de error, como fuente de incertidumbre. Es la *forma* de lo real lo que se sitúa como más real que el ente mismo. Se suspende la ignota materialidad del ser por la aparente luminosidad de la forma. El mundo de las formas sería más real que el mundo de las cosas sensibles. Las formas, en su quietud, podrían ser aprehendidas en su ser, mientras que lo real, en su eterno movimiento, sólo podría ofrecer error e inexactitud. De este modo, no sólo queda negada la posibilidad de acceder a lo real tal y como es “en sí”, es decir, en su materialidad, sino que se niegan las instancias que son fuente de ese error: cuerpo, materia y sensibilidad.

-*Representación (Vorstellung)*: Kant, en su intento de fundamentar la ciencia moderna más allá de la metafísica y más allá del burdo empirismo siguió relegando un ámbito de lo real a lo secreto, a lo que no era posible conocer. Este ámbito, el del *noúmeno*, no era más que el ámbito al que la capacidad de conocimiento humano no podía llegar. Esta conciencia

⁴ Si la necesidad de un pensar emancipador y no meramente descriptivo implica la necesidad de pensar lo real desde su posibilidad de ser-otro, en ese caso el pensar que estamos describiendo puede llamarse “pensar de la alteridad”, siempre y cuando no concibamos la alteridad como la mera relación yo-tu sino como la relación entre el ser y sus posibilidades de ser completamente diferente, esto es, completamente otro.

del límite, característica de la época moderna, era deudora de esa distancia de lo real, de esa imposibilidad de concebir lo real en su mutabilidad. El ámbito de lo conocido es el ámbito de la representación, el ámbito en el que lo real se nos representa. De lo que está más allá de los límites del conocimiento sólo tenemos una representación, algo que vuelve a presentar lo que es. Este modo de conocer lo real a través de una forma indirecta, a través de una *vuelta a presentar lo que es*, es solidario de la postura platónica, al ser ambas posturas deudoras de la idea de la *imposibilidad* de conocer el mundo tal cual es.

-*Imagen*: En 1967, Guy Debord escribió *La société du spectacle*. Ahora, *lo real es un conjunto de relaciones sociales mediatizadas por imágenes* (SED⁵, Tesis 4). Estas imágenes no son ya productos de una teoría metafísica del conocimiento, sino de un *modo de organización social* cuya producción principal es la de imágenes. Desde la crítica a la teología por parte de Feuerbach y desde la teoría del *Fetichismus der Ware* de Marx, Debord establece el salto de la producción de objetos a la producción de imágenes, que substituyen a los objetos mismos. Entramos en una historización de las instancias de conocimiento. Los modos de conocer y sus teorizaciones no son más que modos de una organización social determinada. Se acaba con la idea de una teoría del conocimiento pura que no hace más que reflejar momentos diferentes de la conciencia del límite del conocimiento humano. Ya con Marx y Hegel había nacido la idea de una conciencia (superestructura) que es fruto de una situación histórica determinada (infraestructura). Por ello, la figura gnoseológica fundamental, la de la imagen, es concebida como la base de una teoría del conocimiento que tiene su origen en su relación con la historia y con una organización social determinada. Es desde la dialéctica de Marx y Hegel desde donde se nos aparece la teoría del conocimiento como una teoría *histórica* del conocimiento, es decir, se nos aparece la idea de que toda época tiene su forma de conocimiento: la historia determina el conocimiento. Las teorías del conocimiento no reflejarían ya el estudio de unos especialistas, ni siquiera de una filosofía abstraída del mundo sino que reflejarían algo que ya está dado en la práctica, un modo de conocer que se da antes en lo práctico y que la teoría del conocimiento de cada época se limita a reflejar. De este modo, la teoría tendría un papel secundario a la hora de establecer los modos de conocimiento de una época determinada. La teoría del conocimiento, por sí sola, no crea el modo de conocer de una época.

Después de Debord, la historización del conocimiento ha acabado por aniquilar la propia posibilidad del conocimiento. Con Baudrillard es lo real aquello que permanece ya destruido. Lo real no se sitúa en un ámbito escondido e inaccesible, sino que se sitúa en la *nada*. Ya no existe realidad, no existe ningún tipo de ontología al respecto, no existe un ámbito que debamos conocer. Ahora, todo aquello que concebimos como real será pura construcción. *La ontología entra en su época absolutamente nihilista*.

Estas tres instancias pertenecen a tres momentos históricos en los que la relación del sujeto con su mundo parecía cambiar a medida que cambiaban no sólo las condiciones históricas sino las necesidades que el sujeto encontraba con respecto a su mundo. Este proceso describe una tendencia en la historia de la epistemología: la *des-ontologización de lo real*. Lo que podemos entender por real, el conocimiento de nuestro mundo tal cual es, no es más que el proceso en el que el pensamiento filosófico se va dando cuenta de las limitaciones que tiene a la hora de conocer el mundo “en sí”. Por ello, la entera historia de la filosofía, tal y como la concebimos, es un proceso en el que las expectativas de

⁵ DEBORD, Guy; *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2000.

conocimiento van decreciendo hasta el punto de igualar lo real a la nada. Estas tres instancias del conocimiento tienen una base común. La entera historia de la filosofía occidental ha ido recelando de lo real como fuente de conocimiento seguro. Ha sido la necesidad de certidumbre, que se ha traducido en necesidad científica en los últimos dos siglos, la que ha ido alejando al pensamiento de lo real, de aquello que se sitúa en el nivel más primario y básico del proceso del conocer, puesto que lo real no puede ser una fuente de conocimiento, no porque no haya certidumbre en ella sino porque nuestra capacidad de conocimiento es absolutamente limitada. Esta imposibilidad proviene de la idea de que no es posible conocer aquello que está en movimiento, es decir, *no es posible conocer aquello que siempre deja de ser lo que es para llegar a ser otro*. La certidumbre necesita de posiciones fijas a las cuales se conectaría el conocimiento como la instancia ontológica suya. Sin embargo, con la aparición de la dialéctica hegeliana este problema parecía resuelto, estableciendo una base ontológica, la base del devenir, a la epistemología. La contradicción, la negación determinada (*bestimmtes Negation*), es la instancia ontológica de lo real, su forma, su estructura, a partir de la cual poder construir toda una teoría del conocimiento.

Pero la historia de la filosofía, entendida como canon, ha hecho caso omiso de los descubrimiento de esta dialéctica hegeliana, no para los resultados internos de la propia dialéctica, que serían los resultados expuestos dentro de un ámbito estrictamente teórico, sino para la revisión de la posición ontológica de la metafísica occidental. Esta metafísica ha continuado como un ámbito de negación de lo real, como el ámbito en el que lo que está más allá de lo físico seguía obteniendo una preeminencia ontológica por encima de lo real mismo.

2.2. Identificación sujeto-objeto: del idealismo alemán a la Posmodernidad

El último proyecto que pretendía ser la culminación de la Modernidad, el idealismo alemán, intentó identificar al sujeto cognoscente con su objeto de estudio, intentando superar este proceso de des-ontologización de lo real. Concentrado en la filosofía de Hegel el intento de reconciliación del hombre con su mundo tomó la forma de una conciencia que ya no se fijaba en el mundo como objeto de conocimiento, sino que se fijaba en sí misma puesto que ya no quedaba otra cosa que sí misma. La superación de la distancia se operaba a través de la reducción de lo real a pura conciencia. Por eso la identificación entre sujeto y objeto sólo podía ser posible en un ámbito de pensamiento en el que el desarrollo de la Idea era suficiente para llegar a una identificación total.

Después de entender lo que significaba prácticamente esta identificación del *absolutes Geist*, que no era más que la fundamentación ontológica del totalitarismo a través de los ejemplos del Estado prusiano, si hoy queremos liberarnos de las amenazas de dicho totalitarismo debemos entender que la categoría de totalidad ha sido la base ontológica para un poder que se ha querido ver como absoluto. Al concebir todas las esferas de conocimiento como partes absolutamente relacionadas entre sí, el conocimiento que surge de ello no puede ser más que un conocimiento que totaliza la realidad, es decir, un conocimiento que no puede dejar nada fuera de control. Nada puede escapar a dicha perspectiva, puesto que, por definición, *supera cualquier límite*. En la dialéctica de Marx tenía sentido una perspectiva desde la totalidad puesto que el plan de una sociedad basada en otras premisas que no fueran las premisas capitalistas había de ser un cambio de todas las esferas de acción humanas, tanto teóricas como prácticas. El capitalismo se aparecía, igual que ahora, como un Leviatán que no conocía límites en su área de influencia. Por

ello, el movimiento que le negaba había de ser, igualmente, total. Pero ya en el siglo XX las experiencias políticas que reclamaban alguna solidaridad con esta perspectiva total llegaron a superar efectivamente los límites que la Modernidad había impuesto al conocimiento y a la práctica humana. Aquello que hasta ese momento había servido de contención quedaba superado por una perspectiva en la que todo límite se entendía como un paso de la conciencia que había que superar. No en vano los diferentes tipos de totalitarismos del siglo XX se representaban a sí mismos como un *nuevo comienzo* en el que todo lo que había representado la historia hasta ese momento quedaba como una pre-historia frente a la aparición del momento definitivo, que no era otro que el final de la historia. Por ello, hoy, tras la experiencia directa de la aniquilación (Auschwitz), no podemos concebir la perspectiva de la totalidad desde la misma posición ingenua y puramente teórica. Hoy sabemos, más que nunca, que nada es totalmente teórico. La categoría de totalidad ha servido de base ontológica para el totalitarismo político más aniquilador puesto que sólo con las categorías del pensamiento se puede actuar en la realidad.

Frente a esta aporía histórica, un progreso que acaba por destruirse a sí mismo, la Posmodernidad se nos aparece como una época de nihilización ontológica. Frente a la época de los ideales rectores, la falta de ellos después de la derrota de las últimas luchas políticas y sociales radicales de los años 60 puede considerarse como una época de prevención contra los intentos de entender todo acontecimiento social. Aunque la perspectiva posmoderna se ha entendido como una toma de posición conservadora frente a las posibilidades históricas, y, sobretodo, frente a los relatos de la emancipación, el papel que cumple es el de *conciencia cínica* de una época que sabe ya, demasiado bien, en qué puede acabar el desarrollo de la idea de una “realización de la historia”. Se puede concebir la Posmodernidad como una época de cinismo frente a los relatos de la emancipación pero no es más que el resultado de una época en la que todos los relatos de emancipación parecen completamente desprestigiados y, por lo tanto, parecen completamente derrotados. El marxismo, principal corriente emancipadora, ha quedado tocado de muerte por la experiencia de la Unión Soviética, además de por discusiones internas que le han llevado a convertirse, desde hace mucho tiempo, en una forma especialmente perversa de ideología, puesto que la esencia de su verdad no era más que su práctica y ésta ha quedado transformada por la misma transformación de las condiciones sociales de vida. Al convertirse en ideología, esto es, en una forma de justificación de lo existente vista desde ciertos postulados que pretenden hacerse pasar por contrarios a las relaciones sociales capitalistas, el marxismo se nos aparece hoy como una voz del pasado que ya no nos sirve hoy.

Desde esta reivindicación de la Posmodernidad, es necesario, igualmente, volver a poner en duda la noción de verdad que manejamos todavía hoy. Si tomamos en serio la dialéctica hegeliana en este sentido la verdad es ahora siempre un momento finito, un momento de un proceso, el proceso del conocimiento, en el que el ser de lo real ha de aparecer siempre como un ser en continuo movimiento. Todo conocimiento ha de ser, necesariamente, provisional, contextualizado a un momento en el que las condiciones del conocer se configuraban de modo único e irrepetible. La idea de verdad que es necesario reivindicar aquí es aquella que concibe todo conocimiento como relativo, es decir, como preso de la historia. Así se justificaría la idea de una teoría del conocimiento que no es elucubración pura de un sujeto aislado en una sociedad de individuos que forman unidades de conciencia separadas. La teoría del conocimiento ha de ser ahora una teoría que describa el modo de conocer que, efectivamente, ya se está desarrollando en la práctica.

La práctica ha de ser ahora la que lleve la ventaja ontológica. Si queremos subvertir el entero proyecto de la filosofía occidental a través de la vuelta al materialismo habremos de tener en cuenta que no hay ya ninguna teoría que se nos presente como pura construcción. Toda actividad intelectual es una descripción de acontecimientos que ya se dan de modo empírico. La teoría siempre llega tarde. Es necesario acabar con el modelo que entiende la teoría como una pura construcción de la razón que, posteriormente, busca amoldar la práctica a su proyecto. De ahí que la teoría de la racionalidad haya sido tan importante durante toda la entera historia de la filosofía occidental. Lo que es necesario probar ahora es la teoría como un momento de la práctica, como una explicación de ella, pero no como una guía⁶.

3. La necesidad nihilista

La alternativa que aquí se propone cambia el método del pensar filosófico a la vez que el contenido. ¿Qué pasaría si, en vez de dar prioridad a la idea como realidad más real que lo real mismo, ponemos el acento en la práctica, es decir, en el *devenir* de lo que es? De este modo lo real no estaría ya guiado por la idea, al modo platónico, auténtica metáfora original de la filosofía occidental, sino que lo material, en su desarrollo propio, desarrollo que puede ser descrito como racional o irracional, igual que lo que ocurre en el ámbito de la idea, en sus fuerzas, habría de ser descrito como la fuerza rectora de lo que es. Y el comienzo de ello es la *recuperación del cuerpo* como base material desde la que filosofar, base desde la que concebimos a nosotros mismos como seres que conocen.

La necesidad de una base nihilista para la filosofía puede parecer un proyecto contradictorio para la propia filosofía. ¿Cómo establecer una filosofía de la nada, el nihilismo, en la base de un nuevo modo de hacer filosofía? De la nada no podría surgir algo. Sin embargo, este proyecto se concibe como un proceso en el que es necesario, primeramente, llevar a cabo una *destrucción ontológica*⁷ del pensamiento para poder comenzar algo nuevo. Dicha destrucción ontológica no es más que una negación de toda una tradición filosófica que se ha ido convirtiendo en la única tradición posible.

Como toda tradición la construcción de una narración de toda una forma de pensar se lleva a cabo a través de dejar a un lado elementos heterodoxos que, desde la visión principal, se consideran ya marginales o carentes de sentido. Así, la propia tradición va construyendo su historia a través de la marginación de todo lo que es diferente. Toda tradición se construye a costa de eliminar de sí todo aquello que es diferente. *La unidad siempre se consigue a costa de eliminar elementos heterogéneos*. Además de la necesidad de eliminar lo heterodoxo toda tradición necesita de un poder social. Si podemos hablar hoy de una tradición de la filosofía es porque dicha tradición ha ido siempre acompañada de un poder que la ha conservado históricamente frente a otras interpretaciones. Este poder no es más que un poder social que busca una ideología con la que justificarse en el plano del discurso. Marx ha sido el mayor esclarecedor del poder social que necesita toda tradición para mantenerse puesto que es Marx quien ha sabido ver que ningún discurso intelectual está aislado de las condiciones sociales que lo generan. Desde un punto de vista muy

⁶ Este es el papel que lleva a cabo la ciencia en algunas de sus disciplinas, las cuales, como la sociología o la psicología, renuncian a la predicción por saberse impedidas de los instrumentos necesarios para ello. Así, se contentan con ser ciencias explicativas pero no predictivas, lo cual es generalizable a todas las ciencias humanas.

⁷ Este fue el sentido de la *Abbau* o *Destruktion* heideggeriana de la metafísica occidental pero sólo para volver a una época pre-moderna como era la filosofía helénica anterior a Platón y Aristóteles. Ahora se trata de tentar la posibilidad de una filosofía que mire al futuro desde las potencialidades del presente.

general es posible decir que a la tradición filosófica le corresponde un modo social que podríamos llamar Occidente y que ha conservado, en aspectos esenciales, una visión del mundo que ha sobrevivido a transformaciones sociales, políticas y económicas. Con ello, se nos aparecería una unidad de la historia desde el punto de vista de su producto intelectual. Podemos afirmar que existe prácticamente un *canon filosófico*, que se refleja de modo fundamental en todo lo que constituye el ámbito de la práctica filosófica efectiva. Se desprende toda una visión de lo filosófico que encuentra en la práctica su unidad. Es esta unidad la que ha entrado en crisis como modo de interpretar una época de la historia en su totalidad.

4. Anarquismo posmoderno

La necesidad de una nueva base nihilista para la filosofía no es más que la realización del proyecto de Bakunin que consiste en que para construir es siempre necesario destruir. Esta necesidad se basa en un rechazo de una civilización completa, no del modo en el que esta civilización va modulándose históricamente, esto es, no es un rechazo del modo de producción capitalista o del liberalismo como doctrina política. Es un rechazo de todos los modos en los que la Modernidad intenta encontrar su realización histórica. Esta necesidad es también el modo de instaurar la posibilidad de reformular la teoría y la práctica de uno de los modos de pensamiento práctico más prolíficos del siglo XIX y XX como ha sido el *anarquismo*. Así, la necesidad de una base nihilista para la filosofía es también la necesidad de una base conceptual para explorar las posibilidades del anarquismo hoy.

La necesidad de revisión del anarquismo se nos presenta como la posibilidad de explorar un modo de producción social e individual que, desde el plano teórico, presenta muchos elementos que pueden servir para superar la actual crisis de la Modernidad que, en sus fundamentos, parece más bien una crisis civilizatoria. El anarquismo, tradicionalmente desprestigiado dentro y fuera de la academia, ha tenido que luchar contra la creciente importancia del marxismo como teoría y práctica de explicación del mundo. Sin embargo, hoy nos encontramos con una situación en la que el marxismo ha perdido gran parte de su prestigio social gracias a los méritos propios de la fallida Unión Soviética y sus países limítrofes y a una falta de renovación totalmente crítica con la filosofía de Marx. Ante este desprestigio que está basado en motivos sociales, pero también conceptuales, es necesario volver a reconstruir la teoría emancipadora con los elementos que hoy se están desarrollando, a la vez que con los elementos históricos que todavía no se han realizado. El anarquismo, cuya práctica histórica ha demostrado también contradicciones pero de menor calado que las del marxismo puede servir de base para volver a reformular modos de superación del capitalismo y de la civilización moderna. En este sentido de reconstrucción es necesario tener en cuenta que el papel de la teoría del conocimiento, relacionada con la práctica social y política, tiene ya un status diferente del que ha tenido en nuestra tradición. Siguiendo lo que antes decíamos sobre la cuestión de la imagen en Debord, la teoría del conocimiento ha de reflejar las prácticas sociales que ya se dan de forma práctica. La epistemología ha de ser consciente ahora de que la realidad siempre la supera a la hora de crear la práctica. La teoría del conocimiento ha de ser la explicación de una práctica que ya se da de modo efectivo. Así se superaría la visión de una teoría del conocimiento que se sitúa delante de la realidad y que la va dirigiendo de un modo ideal a través de la pura construcción metafísica de algo que ya es práctico. El anarquismo y su práctica no son una construcción teórica que traigamos aquí para abrir un nuevo camino teórico. El anarquismo es ya una práctica política que se da actualmente en muchos ámbitos y contextos

diferentes como superación tanto del nacionalismo, como conciencia de sus límites, como de las relaciones sociales capitalistas. El anarquismo, el rechazo de las relaciones sociales basadas en la autoridad, es un modo de experiencia social que, lejos de concebirse como una posibilidad teórica es ya una posibilidad real.

Reivindicar aquí el anarquismo es también luchar contra una idea muy extendida sobre las concepciones que se suelen tener sobre el anarquismo. La sociedad basada en la solidaridad y no en la autoridad, basada en la cooperación y no en la explotación, no implica la idea milenarista de la realización del paraíso en la Tierra, desde la cual se la ha querido desprestigiar como “exceso romántico”. Reivindicar el anarquismo no es reivindicar una sociedad perfecta en comparación a la capitalista, que sería todo imperfección. Lo que se reivindica es una sociedad más *responsable*, puesto que en dicha sociedad aquellos que producen un problema para la sociedad son aquellos que deben solucionarlo, esto es, todos los miembros de la comunidad. La sociedad anarquista, al promover relaciones de igualdad entre los individuos, promueve también la responsabilidad máxima de los individuos en todo lo que ocurre en su sociedad. El anarquismo sería la máxima implantación de la responsabilidad social frente a las relaciones capitalistas que están basadas, en gran parte, en una impunidad a la hora de ser partícipes en la solución a problemas creados por ciertos individuos con mayor poder sobre otros.

La recuperación del anarquismo, no como ideología, puesto que su desarrollo histórico no pudo llevarle tan lejos, sino como posibilidad teórica y práctica, no puede más que darse hoy completamente reformulado. Una de las razones por las que el anarquismo ha quedado en el olvido de la historia de las ideas políticas es debido a su falta de renovación. Los clásicos del anarquismo están concebidos para sociedades en las que la supervivencia más básica está siempre en peligro. Clásicos como los de Bakunin o Kropotkin están concebidos desde las luchas del siglo XIX, luchas que, en gran parte y bajo aspectos diversos, han sido superadas por otras luchas históricas. Hoy los principios del anarquismo (la ausencia de autoridad en las relaciones sociales, la cooperación, la solidaridad, el apoyo mutuo) han de ser contextualizados en un mundo como el nuestro, que es tan diferente del mundo anterior, del mundo donde la “conquista del pan” era una tarea diaria. Por ello, podríamos hablar hoy de un “*anarquismo posmoderno*”.

Bajo esta idea lo que hay que entender es la recuperación de una ideología que todavía no ha sido desarrollada en sus contenidos históricos actuales, es decir, no ha sido confrontada con nuestro presente. Esta recuperación del anarquismo tiene que surgir de un contexto de derrota en el que ya hay que partir de la superación de las formas tradicionales de lucha, esto es, las formas que durante todo el siglo XX había establecido el marxismo. Esta recuperación del anarquismo es, también, una superación del marxismo como teoría-práctica de la lucha social, una vez que el marxismo ha desaprovechado su oportunidad histórica. Ahora el anarquismo ha de enriquecerse con las críticas a la Modernidad que se han efectuado durante los siglos XIX y XX. Tanto la reivindicación de la *Leben* de Nietzsche, en el sentido de una vuelta al cuerpo frente a la tradición filosófica del *eidōs*; la crítica a la *Aufklärung* por parte de Adorno y Horkheimer, que fue prefigurada por Benjamin; la crítica al marxismo como ideología y como burocratismo por parte de Marcuse; la crítica a la industrialización y la posibilidad de una vuelta a lo rural como ámbito de salvación del capitalismo son elementos que se nos aparecen ahora como posibilidades de un nuevo pensar posible para un nuevo mundo posible. Todos estos elementos, junto con muchos otros, habrán de ser la base de una recuperación del anarquismo como teoría-práctica desde la que poder repensar el proyecto de liberación.

Bibliografía:

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max; *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main, 2004. (trad. cast; *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2003).
- CALL, Lewis; *Postmodern Anarchism*. Lexington books, New York, 2002.
- CHAMORRO, Jose María; *Lenguaje, mente y sociedad*. Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, La Laguna, 2006.
- DEBORD, Guy; *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2000.
- HEIDEGGER, Martin; *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. (trad. cast.: *Ser y Tiempo*. F.C.E, Méjico, 2000; *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2003).
- LEVINAS, Emmanuel; *Le temps et l'autre*. Presses Universitaires de France, Paris, 1983. (trad. cast.; *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona, 1993)
Totalidad e infinito. Sígueme, Salamanca, 1999
- LYOTARD, Jean-François; *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989.
- ONFRAY, Michel ; *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I. Anagrama, Barcelona, 2007.
Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía IV. Anagrama, Barcelona, 2010.
Tratado de ateología. Anagrama, Barcelona, 2006.