

La presencia de la mística en el anarquismo postmetafísico

Lucas Celma Vendrell
Universitat Pompeu Fabra
lucascelmavendrell@gmail.com



© del autor

Fecha de recepción: 1/9/2024
Fecha de aceptación: 1/12/2024
Fecha de publicación: 31/3/2025

Resumen

La mística, como fenómeno radical e irreducible a la institucionalidad religiosa, ha supuesto una corriente heterodoxa y antiautoritaria susceptible de ser interpretada en términos políticos. En el presente trabajo nos detendremos en algunos de los autores que han incurrido en esta interpretación desde la óptica del anarquismo y que lo han hecho además para replantearse las propias bases del pensamiento anarquista como tal. Así pues, de la mano de Reiner Schürmann, Saul Newman y Gustav Landauer y sus respectivas aproximaciones a la tradición mística —y, en particular, al misticismo especulativo del Maestro Eckhart— analizaremos el impacto y la presencia del pensamiento místico en aquellas rearticulaciones del anarquismo que, asumiendo el giro postmetafísico que ha marcado el devenir del pensamiento del siglo xx, han tratado de desembarazar al anarquismo clásico de sus supuestos ontológicos y epistemológicos para dar lugar a una comprensión más depurada y radical de la anarquía.

Palabras clave: Maestro Eckhart; mística; neoplatonismo; Reiner Schürmann; Saul Newman; postanarquismo; Gustav Landauer

Abstract. *The presence of mysticism in postmetaphysical anarchism*

Mysticism, as a radical phenomenon irreducible to religious institutionalality, has been a heterodox and anti-authoritarian current that can be interpreted in political terms. In this paper, we will focus on some of the authors who have made use of this interpretation from the point of view of anarchism, and who have done so in order to rethink the very foundations of anarchist thought as such. Thus, with Reiner Schürmann, Saul Newman and Gustav Landauer and their respective approaches to the mystical tradition – and, in particular, to the speculative mysticism of Meister Eckhart – we will analyse the impact and presence of mystical thought in those re-articulations of anarchism which – taking on board the post-metaphysical turn that has marked the evolution of 20th century thought – have tried to disentangle classical anarchism from its ontological and epistemological assumptions in order to give rise to a more refined and radical understanding of anarchy.

Keywords: Meister Eckhart; mysticism; neoplatonism; Reiner Schürmann; Saul Newman; postanarchism; Gustav Landauer

Sumario

- | | |
|--|----------------------------|
| 1. Introducción | 4. Conclusiones |
| 2. Schürmann y la mística como infundabilidad anárquica | Referencias bibliográficas |
| 3. Saul Newman y el «anarco-misticismo» como forma de insurrección radical | |

1. Introducción

La mística, con su énfasis en la revelación personal y en una relación inmediata con la presencia divina, ha supuesto históricamente una forma de heterodoxia con respecto al canon doctrinal y la oficialidad institucional de la Iglesia. Este carácter heterodoxo, que desafía inevitablemente a la autoridad religiosa, ha propiciado que los movimientos místicos hayan sido leídos retrospectivamente en clave política, en tanto que fenómenos anárquicos y revolucionarios¹, e incluso ha llevado a que se analicen recientemente las afinidades de fondo entre mística y anarquismo².

Por otro lado, según no pocos pensadores e investigadores³, la crítica y la destrucción (*Abbau*) de la metafísica emprendida por Martin Heidegger, como fenómeno axial del pensamiento contemporáneo, encuentra un precedente insospechado en la teología mística. No en vano, la mística, en su aproximación singular y radical a la esencia divina, desborda los límites del discurso teológico, y de este modo socava de manera anticipada, según algunos intérpretes, los fundamentos de la ontoteología.

A su vez, el anarquismo y la destrucción de la metafísica convergen en aquellos pensamientos que entienden la anarquía precisamente como una con-

1. Aquí cabe destacar como obras de referencia, por su influjo y su amplia difusión, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (1970), de Norman Cohn, y *Le mouvement du Libre-Esprit* (1986), de Raoul Vaneigem.
2. Véanse al respecto «Mystical Anarchism» (2009), de Simon Critchley, y «Contra Externalisation: Analogies between Anarchism and Mysticism» (2020), de Stefan Rossbach.
3. En lo tocante a la relación del pensamiento de Heidegger con la mística, véanse *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (1986), de John D. Caputo; *Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology* (1997), de Sonia Sikka; *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite* (2005), de Christos Yannaras, así como los importantes trabajos de Reiner Schürmann al respecto, que comentaremos más adelante. Por otro lado, también habría que poner de relieve la abundante bibliografía que ha sondeado en el influjo generalizado de la mística en la posmodernidad y en el pensamiento de autores tales como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Julia Kristeva y otros pensadores destacados de la órbita postestructuralista, poniendo especial énfasis en la afinidad entre la deconstrucción derridiana y la teología negativa —algo acerca de lo que reflexiona el propio Derrida en «Comment ne pas parler: Dénégations» (1987) y en *Sauf le nom* (2003)—. En este sentido, destacamos también *Mysticism after Modernity* (1997), de Don Cupitt; *Philosophy and the Turn to Religion* (1999), de Hent de Vries; *Negative Theology and Modern French Philosophy* (2004), de Arthur Bradley, y «Le rôle du néoplatonisme dans le tentatives postmodernes français d'échapper à l'onto-théologie» (2000), de Wayne J. Hankey.

dición ontológica. Bajo esta clase de planteamiento, que encuentra su formulación más profunda y exhaustiva en la obra del filósofo holandés Reiner Schürmann, la asunción de la anarquía, entendida como la falta de un fundamento ontológico último (o *arkhé*) que determine la acción y el pensamiento, resulta la condición necesaria para que pueda tener lugar una pluralidad verdaderamente libre e irrestañable de prácticas y articulaciones de la vida en común.

Asimismo, el legado de la *Kehre* heideggeriana también se deja ver en la teoría postanarquista y su pretensión de liberar al anarquismo clásico —ejemplificado en los nombres de Proudhon, Bakunin y Kropotkin, entre otras figuras destacadas— de su sustancialismo metafísico, presente en sus concepciones esencialistas y orgánicas del sujeto, la sociedad y la historia, profundamente arraigadas en el racionalismo y el humanismo ilustrados. A juicio del postanarquismo, la rigidez de tales concepciones resulta incompatible con la heterogeneidad y la contingencia de la práctica anarquista, y conducen por tanto a una comprensión absolutizada de la revolución como vehículo de transformación que perpetua la uniformización social y la lógica de la soberanía que pretende interrumpir.

Así pues, en adelante analizaremos la manera en que la mística confluye con estos replanteamientos contemporáneos del anarquismo, no ya solo como fenómeno ciertamente antiautoritario, sino también, y sobre todo, como pensamiento radical que excede la ontología clásica y sus concepciones derivadas. Para ello, nos centraremos en la relación con la mística de dos figuras que han marcado esta reorientación del pensamiento anarquista: nos referimos al mencionado Reiner Schürmann y a su diálogo con la tradición de la mística neoplatónica, con el Maestro Eckhart como principal foco de interés, y al filósofo postanarquista Saul Newman y a su aproximación al «anarquismo místico» de Gustav Landauer, igualmente influenciado por las doctrinas y enseñanzas del Maestro Eckhart.

2. Schürmann y la mística como infundabilidad anárquica

La propuesta de Schürmann (2017) de un «principio de anarquía» ontológica, elaborada a raíz de un análisis particular y exigente del pensamiento de Heidegger, hacen de su obra la más cercana a la profundidad de la matriz heideggeriana a la hora de sentar las bases de una ontología política contemporánea.

Schürmann parte del pensamiento de Heidegger de la epocalidad del ser y extrema sus consecuencias para remarcar no solo el carácter histórico del ser en su venir a presencia, sino también su naturaleza fundamentalmente imprevisible y acontecimental, señalada por el concepto heideggeriano tardío de *Ereignis* (acontecimiento de apropiación). No en vano, esta concepción del ser como acontecimiento es la que mejor cifra su caracterización esencial como venida a presencia, como pasaje de llegada del ente⁴.

4. «En Heidegger la diferencia ontológica significa que el ser se muestra como pasaje hacia el ente. El ser no es él mismo, y el ente no es él mismo más que en el pasaje. El ser se ampara

Así pues, si bien por un lado el ser humano se encuentra siempre inscrito en una época y en una constelación de sentido determinados por cuenta del acontecer del ser y de su despliegue histórico, la propia naturaleza del ser como acontecimiento revela que la ausencia de fundamento es lo único verdaderamente estable en cada época. Aquí nos encontramos ya con la anarquía —la ausencia de *arkhé*— como condición ontológica incontrovertible desde la que Schürmann comprende las distintas épocas históricas y sus mandatos.

La metafísica, por otro lado, con su pretensión de homogeneidad y de objetividad, se perfila como aquello que encubre la contingencia y la heterogeneidad radicales del acontecer. Este encubrimiento tiene, además, un carácter prescriptivo, por cuanto establece la legalidad histórica de cada tiempo —lo que Schürmann (2017) denomina las distintas «economías históricas de la presencia».

Frente a esto, cualquier existencia que aspire a ser autónoma y libre solo puede estar garantizada por una cierta «discordancia epocal» (D'Angelo, 2016: 52) como conciencia de la falta de fundamento último de nuestra experiencia cotidiana e histórica del ser. Si la metafísica no es más que el fruto del impulso reductivo y homogeneizador que trata de congelar la pluralidad acontecimental de cada época y cifrarla en un conjunto de principios objetivos y trascendentes, la conciencia anárquica pone en suspensión ese *nomos* metafísico que cristaliza en la conformación histórica y, por tanto, política⁵ de cada tiempo.

En lo que concierne a esta retirada o a este distanciamiento con respecto a la propia legalidad histórica, así como a la comprensión del ser de la que nace y a la praxis anárquica —carente de prescripción y fundamento— a la que parece apuntar, Schürmann encuentra un modelo privilegiado, más allá de Heidegger, en la tradición de la mística neoplatónica, lo que le lleva a examinar desde un punto de vista contemporáneo las ideas de Plotino y, muy en particular, del Maestro Eckhart.

2.1. *La Unidad originaria*

Según Schürmann, los pensamientos tanto de Plotino como del Maestro Eckhart prefiguran la ontología acontecimental del último Heidegger. Pese a lo sorprendente que pueda resultar dicha observación, Schürmann es consciente en todo momento del esencialismo neoplatónico que caracteriza las doctrinas del filósofo griego y del teólogo alemán; sin embargo, aplica una

en esta llegada, se hace presente asignándole su lugar al ente. El ser deja ser al ente» (Schürmann, 1995: 57).

5. «[...] cuando las palabras, las acciones y las cosas se conjugan en una maraña siempre provisional, se constituye una economía de la presencia. Por derecho, ésta es pública. Y como ella es el lugar de la participación de una pluralidad de hombres en los discursos y en los asuntos epocalmente puestos a su alcance, por derecho también, una economía es política. Comprendido de este modo el dominio de lo político no excluye ninguna de las variables que hacen época» (Schürmann, 2017: 117).

«lectura retrospectiva» (1983: 34) por la que trata de liberar su potencial crítico y anticipador.

De este modo, Schürmann examina cuidadosamente —y en paralelo al pensamiento de Heidegger⁶— cómo la «metafísica de la trascendencia radical» (2003: 143-144) de la henología neoplatónica, que trata de desvelar en el fondo de todo lo existente la preminencia del Uno originario, lleva tanto a Plotino como al Maestro Eckhart⁷ a forzar los límites de su pensamiento en la búsqueda de un plano *supraesencial*. Esto conduce a ambos al punto de establecer una hipóstasis de segundo grado, en razón de la cual encontramos en Plotino tanto un principio de inteligibilidad primordial y omniabarcante (*Noûs*) como aquello que, en su originariedad, le subyace y lo excede (*Hen*); y, del mismo modo, vemos cómo en Eckhart la noción de Dios se encuentra desdoblada entre la tradicional figura del Dios creador y salvador (*Gott*) y la Deidad originaria (*Gôtttheit*).

Asimismo, esta doble hipóstasis desborda cualquier determinación onto-teológica al buscar la fuente de la creación más allá de toda entidad inteligible e identificable, aunque dicha entidad pueda elevarse a la categoría del Ser Supremo⁸. La auténtica Deidad, como origen de toda creación, solo puede ser concebida como ser-en-sí (*puritas essendi*) y como ser indistinto o indeterminado (*esse indistinctum*), carente de todo modo o atributo, no comparable ni oponible a ningún ser creado (Turner, 1995: 163; Vega, 2011: 26)⁹. En este sentido, si los entes determinados y derivados se dejan fijar por el pensamiento y encerrar por un nombre, el Uno o Deidad primordial, como indeterminación originaria, solo puede concebirse bajo la forma desustancializada de una negatividad ontológica radical.

Por este motivo, Schürmann (1983: 33) no duda en señalar la profunda correspondencia entre la desustancialización neoplatónica del ser originario y la diferencia ontológica heideggeriana, incluyendo la concepción acontecimen-

6. Schürmann introduce este análisis conjunto en *Maître Eckhart ou la joie errante* (1972), su obra más extensa dedicada al Maestro Eckhart. Asimismo, desarrolla particularmente esta relación en sus artículos «Meister Eckhart's "Verbal" Understanding of Being as a Ground for Destruction of practical Teleology» (1981) y «Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics» (1983), así como en su ensayo «Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki» (1995).
7. A pesar de los diez siglos que separan a Plotino, principal filósofo del neoplatonismo, del Maestro Eckhart, el dominico alemán partió del lenguaje y la lógica aristotélicos de la escolástica medieval para articular una teología mística heterodoxa caracterizada por un monismo ontológico radical de clara inspiración neoplatónica. Esta heterodoxia doctrinal le llevó a ser procesado y finalmente condenado por herejía por parte del Papa Juan XXII.
8. «Los maestros dicen que Dios es un ser y un ser inteligible que conoce todas las cosas, pero nosotros decimos que Dios no es ni un ser ni es inteligible, ni conoce esto ni lo otro» (Eckhart, 2011: 109).
9. Schürmann pone de relieve cómo la lógica de desapropiación y de desustancialización del ser divino desemboca en un lenguaje negativo (apofático) por el que la Deidad solo se deja expresar frecuentemente en Eckhart como «nada» (*nichts, unwesene*); lenguaje que más tarde resuena en el modo en que el propio Heidegger expresa negativamente la indeterminidad del ser y la diferencia entre ser y ente («el ser es nada de ente») (Schürmann, 1995: 64-65).

tal de Heidegger del ser como *Ereignis*¹⁰. Al mismo tiempo, dicha correspondencia permite desvelar la afinidad estructural entre la superación heideggeriana de la metafísica y el desfondamiento místico de la ontoteología (Caputo, 1986: 239).

Sin embargo, la desapropiación radical del ser divino de toda determinación óntica no suprime de por sí la jerarquía por la cual se sigue emplazando en una relación desigual al ser originario y a los seres derivados, al Creador y a sus creaturas. No obstante, la radicalidad de la mística neoplatónica se revela capaz de desbordar también esta jerarquía, por cuanto concibe la Unidad originaria como un plano estrictamente anterior a la distinción entre Creador y creatura: «El término más frecuentemente empleado por Meister Eckhart para hablar del origen anterior a la distinción entre Creador y creatura es *gôththeit*, deidad. [...] “Deidad” designa así la exclusión de toda relación en el origen. Es la condición trascendental de posibilidad [...] para pensar toda diferencia o alteridad» (Schürmann, 1995: 44-45).

Así pues, sobre el fondo de indeterminación de la Deidad originaria, el Dios creador, mundano, desaparece (*Gôt entwirt*)¹¹, y con Él, su autoridad. En este mismo sentido, el proceso de deificación, de identificación con la Deidad, implica habitar y reproducir esta libertad originaria. Por esta razón, Schürmann señala que el proceso de desustancialización y de desapropiación místico, en su remisión a una Unidad originaria, conduce, paradójicamente, a la disolución de toda referencia a una representación última y a un principio rector, y nos conmina así al abandono de toda forma de autoridad determinante e irreductible¹². No en vano, la indeterminidad y la infundabilidad ontológicas¹³ que la mística neoplatónica descubre y anticipa corresponde con lo que Schürmann reconoce como «principio de anarquía».

2.2. *El «vivir sin porqué»*

Más allá de su desarrollo especulativo, la teología mística está enfocada a alentar una práctica vital que aspire a la unión con lo divino. De hecho, la identi-

10. Schürmann señala cómo en la mística neoplatónica, del mismo modo que en el pensamiento heideggeriano, se distingue y se pone de realce el aspecto «verbal» del ser (su *venida* a presencia) frente a su dimensión meramente «nominal» (lo que está presente en tanto que tal). Así, vemos cómo Plotino identifica al ser puro con su declinación verbal (*to einai*), y cómo Eckhart denomina al ente concreto, determinable, con el sustantivo *ih̄t* —traducible como «algo»—, al tiempo que se refiere a la Deidad con el verbo *wesen* —«esencializando» o «desplegándose»—; término que, a su vez, tuvo su resonancia en Heidegger a la hora de desarrollar su comprensión de la presencia bajo su aspecto verbal como «presentificación» o «venida a presencia» (*Anwesen*) (Schürmann, 1983: 31-32).

11. Véase el sermón *Nolite timere eos* (Eckhart, 1998: 189-194).

12. «¿Cuál es entonces la dirección hacia la que apuntan las transmutaciones que experimenta la henología cuando la leemos retrospectivamente? Su lógica apunta al menos a una tarea que parece aguardarnos [...] en nuestra sociedad actual: la de abandonar la búsqueda de una autoridad última que arroje una única medida para todas las cosas» (Schürmann, 1983: 36).

13. Eckhart expresa de manera particularmente clara dicha infundabilidad al definir a la Deidad como un «fondo *sin fondo*» (*grunt âne grunt*) (Eckhart, 1983: 331).

dad del fondo del alma con Dios, aspecto clave de la doctrina eckhartiana, no puede entenderse meramente como algo dado, tal y como enfatiza Schürmann (1983: 32), sino como un proceso por el que el alma va redescubriendo paulatinamente su pertenencia y su participación originarias en lo divino.

Asimismo, en la coimplicación entre el alma y Dios durante el proceso de su identificación¹⁴, se reproduce el modo indistinto en que el alma, todavía increada, y Dios se copertenecían libremente en la Unidad originaria (la Deidad) más allá de toda jerarquía y de todo orden causal, tal y como describe Eckhart en su sermón *Beati Pauperes Spiritu*¹⁵.

El modelo para el regreso (*reditus*) del alma a su condición divina es, por tanto, el de la indeterminidad anárquica¹⁶, carente de orden, de finalidad (*telos*) y de fundamento (*arkhé*), en la que todos los seres moraban en la Unidad indiferenciada previa a la Creación. Así, la libertad irreductible de lo increado debe ser el único referente posible para la vida virtuosa y para la práctica espiritual: «La libertad originaria es propiamente anárquica. Dicho de otro modo, el abandono ascético o moral aspira a reproducir en mí la libertad que yo poseía cuando yo era deidad en la deidad, o nada en la nada» (Schürmann, 1995: 47).

Vemos, por consiguiente, que la única manera de concebir la vida de los que aspiran a reproducir sobre la Tierra el ser sin atributos de la Deidad originaria es la de una existencia sin razón, sin finalidades ni preceptos; una existencia que refleje de la manera más fiel posible la gratuidad injustificable por la que se da el acto de la Creación. Eckhart sintetiza este modelo vital bajo la fórmula del «vivir sin porqué» (*sunder warumbe*)¹⁷.

Para Schürmann esto conlleva, a su vez, una superación de la disposición típicamente metafísica por la que el ser, objetivado en forma de fundamento teórico, ha proporcionado desde siempre las categorías y las orientaciones básicas para la práctica; lo que el pensador holandés, en consideración a la codependencia que caracteriza a la relación entre el *arkhé* teórico y el *telos* práctico, conoce como «régimen teleocrático» (Schürmann, 2017). De esta manera, el vivir sin porqué, desprovisto de *arkhé* y de *telos*, rompe también con la precedencia metafísica de la teoría sobre la praxis, dando lugar a un «a

14. «Dios y yo somos uno en el obrar; él actúa y yo llego a ser» (Eckhart, 2011: 81).

15. «En aquel ser de Dios en donde Dios está por encima del ser y de toda diferencia, allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear a este hombre [que soy yo]. Por eso soy la causa de mí mismo según mi ser, que es eterno [...]. En mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas, y si hubiera querido no habría sido ni yo ni todas las cosas; pero si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios; que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios» (Eckhart, 2011: 111-112).

16. «“Dios” es el primero en el orden de la causalidad, pero la “Deidad” no es *arché* ni *telos*, es literalmente anárquica» (Schürmann, 1981: 807; traducción propia).

17. Véase el sermón *In hoc apparuit caritas* (Eckhart, 2011: 69-74). Asimismo, Schürmann (1995: 63): «El ser, pensado por sí mismo significa el hundimiento de todo apoyo [...] es poder decir: la rosa es sin por qué».

priori práctico» anárquico (Schürmann, 1981: 807-809; 2017)¹⁸ y, con él, a la posibilidad de un actuar desfundamentado y liberado, pendiente únicamente de las leyes del devenir y de la contingencia, y atento en todo momento al carácter fundamentalmente precario de toda relación política.

Bajo estas premisas, Schürmann proporciona por tanto «la base para una alternativa a una filosofía política de la organización» que permita la emergencia de «una respuesta siempre nueva gracias a la que el ser desestabiliza patrones familiares de pensar y actuar» (Schürmann, 1979: 115; traducción propia), y abre la posibilidad de pensar una sociedad conformada por prácticas siempre múltiples y cambiantes, sujeta a una perpetua transformación.

Asimismo, este existir anárquico se concreta en una actitud fundamental de desapego y de serenidad (*abegescheidenheit*, *gelâzenheit*); noción básica en el pensamiento del Maestro Eckhart, que Schürmann, vía Heidegger¹⁹, también recupera. La *gelâzenheit*, que Eckhart entiende como el desasimiento con respecto a los límites y a las sujeciones del orden de las creaturas (incluido el propio yo) requerido para acceder al fondo increado del alma y a la unión con lo divino²⁰, supone para Schürmann (2017: 346-347) el desapego necesario para sustraerse a las «economías de la presencia» que capturan normativamente al ser. Es, por tanto, la actitud autónoma y serena, firmemente enraizada en la libertad sin límites del ser sin porqué, que permite la «discordancia epocal» con respecto a los órdenes metafísicos que reducen y modelan las potencialidades de nuestra existencia.

Así pues, vemos como Schürmann señala la implicación profunda y necesaria tanto de una experiencia radical de desarraigo ontológico como de un ideal anárquico de vida basado en la errancia mística en el camino que pueda llegar a conducir a una praxis política liberada de sus determinaciones epocales y de toda sustentación metafísica.

3. Saul Newman y el «anarco-misticismo» como forma de insurrección radical

Si bien Schürmann desarrolla una reflexión de largo aliento sobre la dimensión y el sentido de la anarquía, resulta evidente que el principio de anarquía ontológica schürmanniano excede con mucho los postulados del anarquismo clásico, que para el pensador holandés tampoco está exento de la tendencia típicamente metafísica de remitirse a un *arkhé*²¹. En este sentido, la lucha verdaderamente

18. Cabe destacar aquí que el particular y heterodoxo desarrollo de la teología eckhartiana nace fundamentalmente de la necesidad del místico alemán de dar expresión teológica a la radicalidad de la práctica ascética (Vega, 2011: 25-26).

19. Heidegger fue el primero en retomar esta noción eckhartiana en términos contemporáneos en *Serenidad* (2002).

20. Véase, por ejemplo, el tratado *Del ser separado* (Eckhart, 2011: 166-180).

21. «Inútil añadir que no será cuestión de la “anarquía” comprendida en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que buscaban esos maestros era desplazar el origen, sustituir el poder de la autoridad, *princeps*, el poder racional, *principium*. Una operación “metafísica” más entre otras» (Schürmann, 2017: 20).

anárquica solo puede entenderse como una empresa precaria, heterogénea, desprovista de un relato social e histórico unívoco y lineal sobre el que apoyarse (Schürmann, 2019: 164).

Este mismo es el punto de partida de Saul Newman a la hora de plantear la necesidad de realizar una refundación crítica del anarquismo bajo la forma del postanarquismo²². El enfoque postanarquista consiste en reaprovechar las virtudes del pensamiento anarquista depurándolo de su sustancialismo metafísico, examinándolo, para ello, a la luz del criticismo contemporáneo y, particularmente, de la teoría postestructuralista. Así, una vez liberado de sus dependencias ontológicas —que cristalizan principalmente en un rígido marco epistemológico caracterizado por una comprensión racionalista y esencialista del sujeto (autónomo, autoevidente), la sociedad (autorregulada, naturalmente armónica) y la historia (teleológica, progresiva)—, el anarquismo puede evidenciar sus aportaciones más valiosas: la teorización de la autonomía política y la deconstrucción de la autoridad soberana (Newman, 2011).

De esta manera, el postanarquismo no se pliega a un objetivo revolucionario ni persigue un modelo preestablecido de sociedad, sino que busca más bien abrir espacios de autonomía y resistencia en el seno de la sociedad vigente, lo que le lleva a querer mantenerse alejado tanto del Estado soberano y de sus órganos de representación como de la noción clásica de «revolución» y de su política de vanguardia (May, 1994; Newman, 2010). En este sentido, la anarquía no se perfila ya como un ideal a alcanzar, sino como un principio del que partir (Newman, 2017: 290).

Esto lleva a Newman a definir el postanarquismo como «una forma de política ontológicamente anárquica» y a emparentar directamente su propuesta con el pensamiento de Reiner Schürmann (2017: 290-291; traducción propia). Para Newman, la anarquía ontológica conlleva un efecto puramente «destituyente», que, como tal, no se limita a refundar o incluso a destruir las formas de poder existentes, sino que «al suspender la dinámica misma del poder²³, tratan de mantener abierto un espacio de contingencia política en el que puedan surgir prácticas, discursos y relaciones nuevas y autónomas» (Newman, 2017: 288; traducción propia). Precisamente aquí se encuentra la principal diferencia entre la «insurrección» anárquica y la política revolucionaria.

En su búsqueda de referentes que le ayuden a delinear esta articulación radical de la anarquía política, Newman, a diferencia de Schürmann, no establece un diálogo directo con la tradición mística representada por el Maestro Eckhart, pero encuentra en el pensador anarquista Gustav Landauer, defensor de un «anarquismo místico» —o «anarcomisticismo», en los términos de New-

22. Para una visión más amplia de la teoría postanarquista, véanse *The Politics of Postanarchism* (2010), de Newman, y *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994), de Todd May.

23. Para Schürmann, la anarquía, como superación de la metafísica, también supone una interrupción de la «lógica de la dominación» que le resulta coextensiva, y que el pensador holandés concibe, en consonancia con Heidegger y su lectura de Nietzsche, bajo la forma de un despliegue histórico de la «voluntad de poder» (Schürmann, 2017: 406).

man (2020)— de inspiración eckhartiana²⁴, un modelo desde el que plantear una transformación profunda de las relaciones sociales y la clave para la suspensión de la lógica de la soberanía.

3.1. El «anarcomisticismo» de Gustav Landauer

3.1.1. La (anti)política de la inmanencia

Al aproximarse al pensamiento anarquista de Landauer²⁵, Newman pone de relieve el modo en que el pensador alemán va más allá del entrelazamiento dialéctico en el que parecen encontrarse el rechazo frontal del Estado soberano propio del anarquismo revolucionario y la defensa a ultranza de la soberanía propia del conservadurismo contrarrevolucionario. Ambos comparten, a juicio de Newman, el mismo grado de absolutez en sus pretensiones y se reflejan el uno al otro como en un «reflejo especular inverso» (Newman, 2020: 436), lo que los lleva a confluir en un mismo extremismo político que reproduce ciegamente las dinámicas de poder.

En el caso del anarquismo revolucionario, esta reproducción indeseada de las formas de poder se concreta en su tendencia a establecer la anarquía como un objetivo al que aspirar; tendencia que deriva fácilmente en la imposición de una determinada visión de la sociedad. En este sentido, el propio Landauer advierte la fuerza coercitiva que subyace a todo proyecto de liberación revolucionario: «aquellos que quieren “llevar la libertad al mundo” —que siempre será su idea de libertad— son tiranos, no anarquistas» (Landauer, 2010: 87; traducción propia).

No en vano, el anarquismo heterodoxo de Landauer²⁶ está marcado por un claro rechazo de la «guerra política» (Bakunin) y por la adopción de una posición pacifista que le lleva a definir su orientación como «antipolítica» (Kuhn y Wolf, 2010: 50)²⁷ —en tanto que alejada de cualquier forma de

24. La lectura del Maestro Eckhart supuso un punto determinante en la biografía intelectual de Landauer, que emprendió en 1889, durante su estancia en la cárcel, la traducción de los sermones del dominico alemán (véase *Meister Eckharts mystische Schriften* [1903]). Para un análisis de la influencia del pensamiento eckhartiano en la conformación del anarquismo de Landauer, véanse *Mystik und Anarchie: Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers* (2000), de Thorsten Hinz, y «Gustav Landauer and Gershom Scholem. Anarchy and Utopia» (2015), de Yossef Schwartz.

25. Newman analiza el pensamiento de Landauer y su afinidad de fondo con las coordenadas fundamentales del postanarquismo en «Gustav Landauer's Anarcho-Mysticism and the Critique of Political Theology» (2020). Tal y como revela el título, Newman enfrenta el anarquismo de Landauer como forma de subversión radical de la lógica de la soberanía a la refundación del orden y la autoridad soberanos que alienta paradigmáticamente el pensamiento teológico-político de Carl Schmitt.

26. Para una aproximación en profundidad al pensamiento anarquista de Gustav Landauer, véanse los volúmenes colectivos *Gustav Landauer, Anarchist and Jew* (2015), editado por Anya Mali y Paul Mendes-Flohr, y *Skepsis and Antipolitics: The Alternative of Gustav Landauer* (2023), editado por Cedric Cohen-Skalli y Libera Pisano.

27. Newman (2011: 323-324) también se ampara en la noción de «antipolítica» para apuntar al desbordamiento necesario de la lógica soberana y de la racionalidad política vigente que opera el postanarquismo en tanto que «política radical».

disputa por el poder político, aunque sea bajo el signo de la revolución—, así como a plantear una noción de anarquía inadvertidamente radical, bajo la que la política anarquista de ataque al poder y el terrorismo político son desestimados por consistir en medios que, paradójicamente, «no resultan lo suficientemente anárquicos» (Landauer, 2010: 85; traducción propia).

Frente a ellos, Landauer desarticula la dialéctica especular entre poder y antipoder al desarrollar una particular visión descompositiva —y destituyente— del Estado soberano:

[...] en lugar de oponerse simplemente al Estado soberano y exigir su derrocamiento revolucionario —y, por tanto, reflejar en cierto sentido su absolutismo—, Landauer se niega a reconocer al Estado como una entidad trascendente, mostrando en cambio que está compuesto por un conjunto de relaciones individuales que pueden ser transformadas y redimidas espiritualmente. (Newman, 2020: 435; traducción propia)

Esta transformación de las relaciones sociales —que se encuentran, en su actual disposición deformada y heterónoma, en la base del poder soberano— solo puede ser posible por tanto a través de una práctica política que no reproduzca por sí misma las dinámicas de poder. Esta perspectiva «micropolítica» (Newman, 2020: 439), que pone el foco en las relaciones concretas y existentes, conduce, así, a un rechazo de la política entendida como un puro medio para un fin²⁸. Se trata, más bien, de implementar de la manera más inmediata posible a través de una «política prefigurativa» (Newman, 2020: 438) el tipo de sociedad hacia el que se quiere propender. Dicha política antiinstrumental y prefigurativa consiste entonces en promover directamente una apertura de espacios de convivencia y organización autónomos, ajenos a las instituciones del Estado, alentada a su vez por una refundación del sentido de lo comunitario.

Salta a la vista la proximidad entre la insistencia de Landauer en desestimar cualquier forma de instrumentalismo político y poner en marcha una transformación «aquí y ahora», en lo inmediato²⁹, y el rechazo de Schürmann de toda subyugación metafísica plasmada en la sujeción del actuar a un determinado fin superior (*telos*); es decir, en su inscripción en el orden de la «teleocracia». No en vano, este antiinstrumentalismo compartido, que descubre en la lógica de medios y fines una forma de heteronomía, bebe, en ambos casos, del principio de inmanencia mística reflejado en el «vivir sin porqué» del Maestro Eckhart.

Si bien la Deidad eckhartiana —como punto de origen, como dimensión a alcanzar— figura en principio como un más allá trascendente que parece establecer una brecha ontológica entre el orden de lo creado y el de lo increa-

28. «Toda violencia es o bien despotismo o bien autoridad. Lo que los anarquistas deben comprender es que un objetivo solo puede alcanzarse si ya se refleja en sus medios. La no violencia no puede alcanzarse mediante la violencia» (Landauer, 2010: 86; traducción propia).

29. «La anarquía no es una cuestión de futuro; es una cuestión de presente. No es una cuestión de lo que uno espera y exige; es una cuestión de cómo uno vive» (Landauer, 2010: 87; traducción propia).

do, la propia irreductibilidad de la naturaleza divina pone en suspenso esta disposición aparente. Cabe destacar aquí que la esencia desustancializada de la Deidad solo puede hacerse efectiva a través del mismo proceso, nunca cerrado, de «identidad en operación» (*einheit im gewürke*) por el que el alma va recobrando su esencia originaria; la Unidad equivale así, en el fondo, al propio movimiento de unificación (Schürmann, 1983: 32).

Por tanto, el modo en que la Unidad originaria, como proceso en perpetuo despliegue, se actualiza permanentemente en el regreso ininterrumpido de las creaturas hacia su propio seno, hace de lo divino en Eckhart (bajo la forma de la Deidad) un principio de «inmanencia generativa» (Dubilet, 2018: 87) que subvierte, por sí mismo, toda disposición teleológica. De este modo, el proceso de unificación del alma con lo divino, en tanto que «nacimiento incesante y perpetuo», solo puede entenderse como parte de «un movimiento sin reposo, un tiempo sin secuencia, la vida divina misma como pura *dynamis*» (ibídem; traducción propia).

Así pues, para Eckhart la redención del alma está sujeta a un puro proceso de transformación desprovisto de un *telos* definido y trascendente. Asimismo, esta concepción eckhartiana presenta una afinidad fundamental con el modo en el que Landauer comprende la «redención» comunitaria —en tanto que emancipación política—, no como un objetivo a alcanzar, sino como un potencial y un movimiento radicalmente immanentes de transformación³⁰. No en vano, ambos comparten la convicción esencial de que la salvación opera ya de antemano, como potencia y predisposición, en el interior de las comunidades y de los individuos (Schwartz, 2015: 179)³¹.

Bajo este mismo horizonte de inmanencia entiende precisamente Newman la política postanarquista y su voluntad de formar espacios de organización autónomos más allá de todo *desideratum* teleológico y de toda lógica institucional y soberana.

30. Véase la correlación que señala Stefan Rossbach (2020: 248-249) entre la insistencia de Landauer (2010: 100) de no transformar exteriormente el mundo a través de la política —sino de encarnar directamente esa transformación—, y la manera en la que el éxtasis y la transformación interior místicos se conciben como algo radicalmente ajeno a cualquier forma orientada y exteriorizada de ejercicio de la voluntad.

31. En este sentido, resulta de especial interés la observación de Simon Critchley, según la que el pensamiento anarquista comparte con la mística la creencia, de raíz rousseauiana, en la bondad esencial de la naturaleza humana; en el caso de la mística, esta creencia se concreta en la unión del alma con Dios, que devuelve al alma a su estado de bienaventuranza originario, previo a la caída en el pecado original. Critchley opone esta creencia a su contraria: la creencia en la imperfectibilidad esencial del ser humano y en la persistencia del pecado original, central para toda teología política autoritaria de cariz schmittiano. Más allá de la oposición entre anarquismo y autoritarismo, es importante notar cómo la fe, propia de la mística, en la actualización siempre posible de un estado de pureza esencial y originaria, presenta un esquema de salvación política, potencialmente inmediata e inmanente, distinto del de la creencia, más de tipo mesiánico-apocalíptico, en la propensión teleológica hacia una salvación final. Véase Critchley (2009: 276-277 y 292-293).

3.1.2. *La autoaniquilación del sujeto*

Según lo que hemos visto hasta ahora, la revolución, replanteada por Newman como «insurrección»³², cobra la forma de una transformación profunda que, sin embargo, «puede ser realizada en las relaciones cotidianas, en el aquí y ahora» (Newman, 2020: 444; traducción propia), así como de una suspensión sin paliativos del ciclo de destitución y reinstitución del poder en el que permanece atrapada la lógica revolucionaria clásica.

Una transformación de tal calibre no puede reducirse, por tanto, a un mero cambio de las condiciones sociales y políticas, sino que debe extenderse a una transfiguración de las relaciones sociales y de los individuos que sostienen dichas relaciones. Así, la verdadera transformación social parte necesariamente del nivel del sujeto individual, y las «prácticas micropolíticas de liberación» y la «ética prefigurativa» (Newman, 2011: 323) empiezan en el momento en que el sujeto pone en crisis sus convicciones y sus disposiciones internas y se replantea la manera misma en que se constituye su subjetividad³³.

Tal y como advierte Newman (2020: 440), en el anarquismo radical de Landauer esta necesidad se traduce en una «autoaniquilación» del sujeto (Basilii, 2022: 235; Critchley, 2009: 299) conducente a la remoción de las formas *internalizadas* de dominación que atraviesan su propia subjetividad y sobre las que a su vez se cimenta, a partir de ella, el orden social. La transformación social empieza, entonces, por una «separación» radical (*Absonderung*) y una «colonización interna» (Landauer, 2010: 88) por la que el individuo logra sustraerse de las formas vigentes de organización social y abrirse a un nuevo horizonte:

El camino hacia una forma más nueva y elevada de sociedad humana pasa por la puerta oscura y fatal de nuestros instintos y la *terra abscondita* —la «tierra oculta»— de nuestra alma, que es nuestro mundo. Este mundo solo puede construirse desde dentro. [...] Solo aquellos que han viajado a través de sí mismos [...] pueden ayudar a crear el nuevo mundo sin interferir en la vida de los demás. (Ibidem; traducción propia)

Esta deconstrucción del sujeto, planteada por Landauer a modo de transformación interior, conduce al individuo, por tanto, a un punto límite en el que pone en suspensión sus rudimentos más íntimos y desborda sus propios

32. Newman (2017: 286-287) sigue en este punto a Max Stirner y a su distinción entre «revolución» e «insurrección», que puede leerse en paralelo a la diferenciación de Landauer (2010: 264-272) entre «revolución política» y «revolución social». No en vano, tal y como indica Newman (2020: 440), el propio Landauer se vio influenciado por el planteamiento stirneriano de la «insurrección» (*Empörung*), que no persigue ninguna clase de sublevación social centrada en la transformación de las circunstancias políticas, sino el desprendimiento radical de los individuos de las formas de socialización preexistentes.

33. Cabe señalar aquí la afinidad que presentan nuevamente Newman y Schürmann, al concebir el proceso de transformación social como un despliegue ininterrumpido de prácticas anárquicas —es decir, como un «a priori práctico» (Schürmann)— que genere, en el sentido foucaultiano, nuevas formas de subjetivación. Véanse Newman (2011: 320-322), y Schürmann (2019)

confines para dar lugar al nacimiento de algo nuevo. Esta «práctica individual de creación a partir de la destrucción» (Basili, 2022: 236; traducción propia) lleva por fuerza a que el sujeto anárquico se vuelva fundamentalmente contra sí mismo: «ellos [los verdaderos anarquistas] no matarán a nadie excepto a sí mismos —en el sentido místico—, para renacer después de haber descendido a las profundidades de su alma». (Landauer, 2010: 88; traducción propia)

Landauer hace alusión aquí al concepto de *mors mystica* como pasaje indispensable hacia la *unio mystica*; es decir, a la muerte espiritual como precedente necesario del renacimiento del alma en unión con Dios. Esta muerte mística conlleva el desembarazamiento radical de las estructuras que conforman nuestro yo personal: «Si el de Dios —como *puritas essendi*— está más allá de todos los modos, también el hombre que desea esa conversión al ser deberá separarse y abandonar los modos o atributos personales, lo que pone de manifiesto la estrecha relación entre la ética y la metafísica de este pensamiento» (Vega, 2011: 31).

En Eckhart, este abandono de sí mismo cristaliza en la idea de desapego (*abegescheidenheit*) mencionada anteriormente, así como en la *kénosis* o autovaciado interior (Dubilet, 2018: 23-59), por la que el alma, liberándose de las particularidades que constituyen su identidad personal y, por consiguiente, su singularidad creatural, alcanza un estado de pureza por el que se abre a su fondo más profundo: la ciudadela interior (*bürgelin*) en la que aún persiste su naturaleza increada originaria, y en la que se revela por tanto su identidad esencial con la Deidad y su participación en ella. Esto lleva a Eckhart a invocar en sus sermones la idea de una purificación extrema del alma que la libre de toda sujeción mundana —incluso del Dios Creador— y abra un espacio interior para la emergencia de su esencia eterna y originaria: «Por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios, pues mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida en que comprendemos a Dios como origen de las criaturas» (Eckhart, 2011: 111).

Así, el hombre renacido, «vacío y libre» (Eckhart, 2011: 55), abriga dentro de sí un espacio inexpugnable; una ciudadela interna fruto de la conquista de su libertad interior que se sustrae por necesidad de cualquier forma de sujeción o intromisión ajena: «La ciudadela del alma de la que hablo y en la que pienso es en tal forma una y simple, y está por encima de todo modo [...] que nunca potencia alguna ni modo, ni siquiera el mismo Dios, puede mirar en su interior» (Eckhart, 2011: 67).

Esta «colonización interior», a su vez, lleva al individuo no solo a tomar distancia de sus condiciones vigentes³⁴, sino también a desbordar los límites de su individualidad y a abrirse interiormente a todo aquello que le excede.

34. Rossbach (2020) traza una relación directa entre el éxtasis místico, como salida de sí mismo y desbordamiento de la identidad personal, y el socavamiento de las formas de «externalización» que enajenan y privan al individuo de su autonomía en su conducción cotidiana y en su vida en sociedad. Es, de hecho, el rechazo y la deconstrucción de esa «externalización» —que define típicamente la vida de los individuos bajo la cooptación del Estado— el punto en que la mística y el anarquismo encuentran su afinidad estructural esencial (Rossbach, 2020: 223, 248).

Partiendo de esta base, Landauer reinterpreta la *unio mystica*³⁵ en los términos del hallazgo interior de nuestra pertenencia originaria a una dimensión comunitaria fundamental «que abarca no solo a toda la humanidad, sino a todo el universo. Quienquiera que descubra esta comunidad en sí mismo será eternamente bendecido y dichoso, y será imposible volver a las comunidades comunes y arbitrarias de nuestro tiempo» (Landauer, 2010: 96; traducción propia).

Así pues, este sentido refundado de la comunidad permite pensar una sociedad al margen de su articulación bajo los únicos parámetros de la representación política y de la autoridad soberana; hace posible apuntar a un tejido social sostenido por un genuino espíritu de reciprocidad entre individuos y conformado a partir de la asociación y de la cooperación voluntarias, que no deba ya su cohesión a la unificación forzosa ni a la imposición coercitiva del Estado (Newman, 2020: 442-443).

4. Conclusiones

Tal y como señalábamos al principio, la mística no solo supone un precedente histórico de los movimientos antiautoritarios, sino que también es capaz de surtir modelos para una comprensión radical y actualizada de la anarquía. Por un lado, a un nivel más fundamental, hemos visto cómo la teología mística, en su aproximación radical a la esencia incognoscible e incomprensible de Dios, desembaraza paradójicamente al ser supremo de sus determinaciones metafísicas, señalando así el camino para la anarquía ontológica.

Por otro lado, se ha ido poniendo de relieve la manera en la que la naturaleza desarraigada y errática de la existencia ascético-mística, guiada por el cambio perpetuo y la transformación interior, ha proporcionado un referente a la hora de plantear la emancipación social como un proceso de transformación producido y sostenido por prácticas concretas, y llevado por una necesidad siempre renovada de deshabitarse del marco de lo dado y de refundir las relaciones existentes.

En este sentido, vemos cómo la mística, en sintonía con el enfoque «micro-político» del postanarquismo, sitúa la raíz del cambio al nivel del sujeto individual. A este respecto, se advierte, además, el modo en el que la muerte mística constituye el precedente de una «forma de subjetividad que no está fundada en ninguna esencia o categoría ontológica firme, y que no es reducible a ningún tipo de identidad fija; una forma de subjetividad sin un *telos* o destino particular, que de otro modo nos ataría a sistemas de poder soberano» (Newman, 2017: 283; traducción propia)³⁶.

35. «No es suficiente con rechazar las condiciones y las instituciones; tenemos que rechazarnos a nosotros mismos. “No mates a los demás, mádate solo a ti mismo” —tal será la máxima de quienes acepten el reto de [...] descubrir su ser interior más auténtico y precioso y hacerse uno con el mundo en una unión mística» (Landauer, 2010: 88-89; traducción propia).

36. Esta «comprensión del sujeto ontológicamente anárquico» (Newman, 2017: 283; traducción propia) resulta una tendencia particularmente extendida y prominente dentro de distintas corrientes de pensamiento político radical —más allá de las sedicentemente anarquistas—,

Esta subjetividad anárquica no es, sin embargo, refractaria al desarrollo de la vida en común, sino que abre el camino a una nueva forma de entender la existencia en comunidad. Dicha «comunidad mística», a la que apunta el propio Landauer, se presta a ser formulada en términos contemporáneos al modo de la *communauté désœuvrée* de Jean-Luc Nancy o de la *comunità che viene* de Giorgio Agamben, tal y como señala Newman (2020: 447-448). Es decir, a la manera de un colectivo caracterizado por un claro espíritu de copertenencia y a la vez por su mutabilidad y su apertura radicales, y conformado por tanto por un fuerte sentido de la relacionalidad³⁷ que deriva precisamente de la falta de identidades orgánicas, estables y predefinidas.

Así pues, la «posibilidad de realizar una nueva forma de política postidentitaria» (Newman, 2020: 448; traducción propia), desarrollada al margen de la lógica de la soberanía, puede atisbarse más fácilmente gracias al legado de la mística; legado que, en conclusión, ha ayudado al anarquismo a comprender y a abrazar su propia inclinación postmetafísica, proporcionándole las herramientas conceptuales para articular dicha naturaleza y para profundizar en una propuesta política más radical.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge (2014). «Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: *Infrapolítica* e *impolítica*». *Política Común*, 6.
<<https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.013>>
- BASILI, Cristina (2022). «*We have to reject ourselves*: Gustav Landauer and Simone Weil's Politics of the Ascesis». En: COHEN-SKALLI, Cedric y PISANO, Libera (eds.). *Skepsis and Antipolitics: The Alternative of Gustav Landauer*. Leiden: Brill, 225-252.
<https://doi.org/10.1163/9789004534575_011>
- BRADLEY, Arthur (2004). *Negative Theology and Modern French Philosophy*. Abingdon: Routledge.
- CAPUTO, John D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Nueva York: Fordham University Press.
- COHEN-SKALLI, Cedric y PISANO, Libera (eds.) (2022). *Skepsis and Antipolitics: The Alternative of Gustav Landauer*. Leiden: Brill.
<<https://doi.org/10.1163/9789004534575>>

tales como la impolítica o la infrapolítica. Bajo estos planteamientos, la disposición del sujeto —en el sentido del sujeto cartesiano moderno— se concibe como una extensión más del poder soberano, por lo que toda forma de resistencia pasa necesariamente por una «auto-disolución subjetiva» (Álvarez Yáguez, 2016); de ahí la vigencia renovada de pensadores tales como Georges Bataille y Simone Weil (Esposito, 2006: 17-19) y sus críticas deconstructivas al sujeto de inspiración mística, que a su vez presentan una afinidad evidente y contrastada con el pensamiento de Landauer (Basili, 2022; Newman, 2020: 447).

37. Para una visión acerca de la afinidad potencial entre las nociones fundamentales de la teología mística, con su énfasis en la incerteza y la indeterminidad, y el desarrollo de nuevos planteamientos acerca de lo relacional y de las posibilidades de la vida en común, véase *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement* (2015), de Catherine Keller.

- COHN, Norman (1970). *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Londres: Temple Smith.
- CRITCHLEY, Simon (2009). «Mystical Anarchism». *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 10 (2), 272-306.
<<https://doi.org/10.1558/crit.v10i2.272>>
- CUPITT, Don (1997). *Mysticism after Modernity*. Nueva York: Wiley.
- D'ANGELO, Valerio (2016). «De la metafísica a la anarquía: El pensamiento político de Reiner Schürmann». *LOGOS: Anales del Seminario de Metafísica*, 49, 43-69.
<https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2016.v49.53172>
- DERRIDA, Jacques (1987). «Comment ne pas parler: Dénégations». En: DERRIDA, Jacques. *Psyché: Invention de l'autre*. París: Galilée, 535-595.
- (2003). *Sauf le nom*. París: Galilée.
- DE VRIES, Hent (1999). *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- DUBILET, Alex (2018). *The Self-emptying Subject: Kenosis and Immanence, Medieval to Modern*. Nueva York: Fordham University Press.
<<https://doi.org/10.2307/j.ctt201mp9d>>
- ECKHART, Maestro (1903). *Meister Eckharts Mystische Schriften*. Traducción de Gustav Landauer. Berlín: Schnabel.
- (1983). *Tratados y sermones*. Traducción e introducción de Ilse M. de Bruggen. Barcelona: Edhasa.
- (1998). *Obras escogidas*. Traducción de Violeta García Morales y Herman S. Stein. Barcelona: Edicomunicación.
- (2011). *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega. Madrid: Siruela.
- ESPOSITO, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico*. Traducción de Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz.
<<https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bf02>>
- HANKEY, Wayne J. (2000). «Le rôle du néoplatonisme dans le tentatives post-modernes français d'échapper à l'onto-théologie». En: LANGLOIS, Luc y NARBONNE, Jean-Marc (eds.). *Actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. París/Québec: Les Presses de l'Université Laval, 36-43.
- HEIDEGGER, Martin (2002). *Serenidad*. Traducción de Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HINZ, Thorsten (2000). *Mystik und Anarchie: Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*. Berlín: Karin Kramer.
- KELLER, Catherine (2015). *Cloud of the Impossible: Negative Theology and Planetary Entanglement*. Nueva York: Columbia University Press.
- KUHN, Gabriel y WOLF, Siegbert (2010). «Introduction». En: LANDAUER, Gustav. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Edición y traducción de Gabriel Kuhn. Oakland, CA: PM Press, 18-60.
- LANDAUER, Gustav (2010). *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Edición y traducción de Gabriel Kuhn. Oakland, CA: PM Press.

- MALI, Anya y MENDES-FLOHR, Paul (eds.) (2015). *Gustav Landauer: Anarchist and Jew*. Berlín: De Gruyter.
- MAY, Todd (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- NEWMAN, Saul (2010). *The Politics of Postanarchism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
<https://doi.org/10.1515/9780748634972>
- (2011). «Postanarchism: A politics of anti-politics». *Journal of Political Ideologies*, 16 (3), 313-327.
<https://doi.org/10.1080/13569317.2011.607301>
- (2017). «What is an Insurrection?: Destituent Power and Ontological Anarchy in Agamben and Stirner». *Political Studies*, 65 (2), 284-299.
<https://doi.org/10.1177/0032321716654498>
- (2020). «Gustav Landauer's Anarcho-Mysticism and the Critique of Political Theology». *Political Theology*, 21 (5), 434-451.
<https://doi.org/10.1080/1462317X.2020.1747811>
- ROSSBACH, Stefan (2020). «Contra Externalisation: Analogies between Anarchism and Mysticism». En: CHRISTOYANNOPOULOS, Alexandre y ADAMS, Matthew S. (eds.). *Essays in Anarchism and Religion*. Vol. III. Estocolmo: Stockholm University Press, 223-254.
<https://doi.org/10.16993/bbb.g>
- SCHÜRMANN, Reiner (1972). *Maître Eckhart ou la joie errante: Sermons allemands traduits et commentés*. París: Édition Planète.
- (1979). «The ontological difference in practical philosophy». *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (1), 99-122.
- (1981). «Meister Eckhart's "Verbal" Understanding of Being as a Ground for Destruction of practical Teleology». En: KLUXEN, Wolfgang (ed.). *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlín: De Gruyter, 803-809.
<https://doi.org/10.1515/9783110837711.803>
- (1983). «Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics». *Research in Phenomenology*, 13 (1), 25-41.
<https://doi.org/10.1163/156916483X00025>
- (1995). «Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki». En: CAPUTO, John D. y SCHÜRMANN, Reiner. *Heidegger y la mística*. Traducción de Carolina Scotto y Sergio Sánchez. Córdoba: Paideia, 13-90.
- (2003). *Broken Hegemonies*. Traducción de Reginald Lilly. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- (2017). *El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar*. Traducción de Miguel Llancho. Madrid: Arena Libros.
- (2019). «Sobre constituirse a sí mismo como sujeto anárquico». En: ROYO, Simón. *El sujeto anárquico: Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Editorial Arena, 140-165.
- SCHWARTZ, Yossef (2015). «Gustav Landauer and Gershom Scholem: Anarchy and Utopia». En: MALI, Anya y MENDES-FLOHR, Paul (eds.). *Gustav Landauer: Anarchist and Jew*. Berlín: De Gruyter, 172-190.
<https://doi.org/10.1515/9783110368598.172>

- SIKKA, Sonia (1997). *Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology*. Albany: SUNY Press.
- TURNER, Denys (1995). *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VANEIGEM, Raoul (1970). *Le mouvement du Libre-Esprit: Généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Âge, de la Renaissance et, incidemment, de notre époque*. París: Ramsay.
- VEGA, Amador (2011). «Introducción». En: ECKHART, Maestro. *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega. Madrid: Siruela, 17-46.
- YANNARAS, Christos (2005). *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. Londres: Continuum.

Lucas Celma Vendrell es doctorando en el Departamento de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra, donde desarrolla una investigación acerca de la relación entre la teología mística y el pensamiento político desde un punto de vista contemporáneo.

Lucas Celma Vendrell is a PhD student at the Department of Humanities of the Universitat Pompeu Fabra, where he is researching the relationship between mystical theology and political thought from a contemporary perspective.
