

Jesse Cohn
Shawn Wilbur

A black and white photograph of a chess king piece inside a circular frame and a chess rook piece outside it. The king piece is positioned inside a circular frame, while the rook piece is positioned outside the frame. The background is dark and textured.

**¿ QUÉ HAY DE INCORRECTO
EN EL POSTANARQUISMO ?**

El posanarquismo, anarquismo postestructuralista o anarquismo postmoderno, pues con todos esos nombres se le conoce, ha tenido una importancia considerable en las discusiones de los intelectuales radicales de todo el mundo desde la última década del siglo XX.

Elaborado desde una cierta “torre de marfil”, el postanarquismo, fue criticado primero, debido a que se pensaba que representaba un intento de abandonar el anarquismo clásico o tradicional, a lo que sus partidarios respondieron que representaba un intento de rescatar el anarquismo clásico de su propia patología. El resultado final no ha sido un divorcio del posanarquismo del anarquismo clásico para dar paso a un nuevo edificio, sino precisamente lo contrario: ha habido una consolidación o matrimonio de los dos términos.

A día de hoy puede considerársele una tendencia más dentro de los anarquismos, eso sí, la más ligada a la Academia, pues ha sido desde dicho lugar desde donde se ha irradiado.

Cohn y Wilbur, nos sitúan de lleno en el debate de los pros y los contras del postanarquismo.

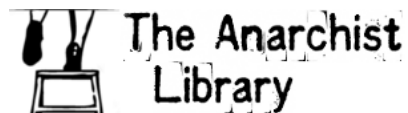
Jesse Cohn y Shawn Wilbur

¿QUÉ HAY DE ERRÓNEO EN EL POSTANARQUISMO?

Jesse Cohn & Shawn Wilbur

Título original: *What's Wrong With Postanarchism?*

Recuperado el 29 de abril de 2010
de libertarian-library.blogspot.com.



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

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

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

¿QUÉ HAY DE INCORRECTO EN EL POSTANARQUISMO?

Lo que ahora algunos pensadores, incluido Saul Newman, llaman “postanarquismo”, puede adoptar muchas formas, pero el término generalmente se refiere a un intento de casar los mejores aspectos de la filosofía posestructuralista y la tradición anarquista. Por tanto, una forma de leer la palabra es como una combinación: postestructuralismo y anarquismo. Sin embargo, el término también sugiere que el prefijo post- se aplique también a su nuevo objeto, lo que implica que el anarquismo, al menos como se pensaba y practicaba hasta ahora, queda de alguna manera obsoleto. Juntos, estos dos sentidos de la palabra forman una narrativa: una fuerza envejecida y gastada (anarquismo) debe salvarse de la obsolescencia y la irrelevancia fusionándola con una fuerza nueva y vital (postestructuralismo). Nos gustaría cuestionar los supuestos y la teleología de esta narrativa, pero no sin antes apreciar lo que tiene para ofrecer.

De hecho, los anarquistas pueden sacar provechosamente varias cosas del postestructuralismo:

Howard Richards ha dicho que “lo que a veces se llama 'conciencia posmoderna'... podría llamarse más modestamente una comprensión mejorada de los procesos simbólicos” (*Cartas desde Quebec* 2.38.8). En lugar de ver a los seres humanos como individuos autónomos que perciben el mundo objetivamente (una posición realista ingenua que implicaría que las decisiones que tomamos para participar en sistemas jerárquicos y explotadores se hacen con los ojos abiertos), los postestructuralistas señalan las muchas formas en que nuestra conciencia del mundo se filtra a través de “textos” sociales que guionan nuestras vidas.

Al hacerlo, el postestructuralismo abre un nuevo terreno de lucha para el análisis político: la lucha por los signos, los símbolos, las representaciones y el significado en el entorno mediático y la vida cotidiana. Esto ha sido particularmente importante para la teoría feminista durante los últimos cuarenta años, y debería serlo también para el anarquismo.

Mientras pensemos en el lenguaje como una herramienta distinta de sus usuarios, no podremos criticar adecuadamente la noción de “el individuo” como una unidad aislable y autocontenida, y eso significa que todavía tendremos problemas para pensar más allá (o convencer a otros a tratar de pensar más allá) de las categorías sagradas del capitalismo. Al socavar las concepciones ingenuamente individualistas de la subjetividad, el postestructuralismo proporciona una poderosa confirmación de la importancia

que los anarquistas siempre han otorgado a la comunidad y la sociabilidad.

Todo esto nos proporciona algunas herramientas espléndidas para la crítica ideológica. El posestructuralismo nos entrena para pensar críticamente de maneras que nos permitan ver a través de la aparente “neutralidad” política/ética de ciertos discursos. Podemos utilizar enfoques analíticos posestructuralistas para leer los textos por la forma en que utilizan el lenguaje para construir identidades y divisiones, para encuadrar cuestiones y distorsionarlas, para mentir por omisión, para centrar ciertas perspectivas mientras se marginan otras, etc.

Comprender que algunas cosas que parecen “naturales” están construidas culturalmente es ser consciente de que podrían haberse construido de otra manera. Los postestructuralistas cuestionan la noción de que las personas tienen “naturalezas” o “esencias” que limitan y determinan lo que pueden ser, un punto que debería recordarnos la respuesta de Kropotkin al darwinismo social de científicos como Huxley, quien propuso que el capitalismo y la guerra son meramente expresiones sociales de la lucha natural por la “supervivencia del más fuerte”.

Los anarquistas también deberían tomar en serio algunas de las implicaciones éticas del postestructuralismo. Un énfasis posestructuralista en la “otredad”, en la localización histórica y cultural, en la multiplicidad de perspectivas y

“posiciones subjetivas”, en la ineludible pluralidad de representaciones: todo ello debería confirmar y profundizar nuestra conciencia de nuestras propias limitaciones, nuestro sentido de respeto por los demás. Cuando el mentor de Derrida, Emmanuel Levinas, dice que la ética es la verdadera “primera filosofía”, lanza la mejor reprimenda posible a Marx y otros críticos del anarquismo, con su desprecio por una teoría, que decían que era demasiado “simple” por estar basada en una posición ética (el rechazo de la dominación y la jerarquía, la búsqueda de la libertad social) más que ser alguna especulación sobre las leyes de la economía o el objetivo final de la historia).

El posestructuralismo puede fortalecer los compromisos anarquistas con una concepción social de la libertad, en contraposición a un “liberacionismo” simplista para el cual toda relación social es simplemente una limitación que debe ser rechazada. A pesar de la tendencia de algunos a leer las explicaciones posestructuralistas sobre la construcción de las cosas como un respaldo a un liberacionismo “deconstructivo”, sí ofrece al menos algunos recursos para pensar sobre la necesidad y posibilidad de la reconstrucción social. Foucault, por ejemplo, ridiculiza el liberacionismo en sus formas freudianas de izquierda (centradas en los conceptos de un deseo naturalmente bueno que una sociedad mala debe “expresar” en lugar de “reprimir”) y, en última instancia, propone una especie de “ética” basada en la premisa en nuestra capacidad de construirnos a nosotros

mismos. No es un esfuerzo del todo exitoso (Foucault todavía está cautivo de un discurso liberacionista en gran parte de sus escritos), pero es sugerente. Derrida parece estar desarrollando gradualmente una política de “amistad”, “memoria”, “responsabilidad”, “hospitalidad”, etc. Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben y otros nos han brindado una gran cantidad de compromisos con la “comunidad”.

Al mismo tiempo, vemos una serie de problemas serios con la manera en que el postanarquismo casa el postestructuralismo con el anarquismo: El postanarquismo tiene, como una de sus narrativas centrales, una noción drásticamente reducida de lo que es y ha sido el “anarquismo”. La tradición “anarquista clásica” tratada por Andrew M. Koch, Todd May, Saul Newman y Lewis Call, generalmente restringida a un número limitado de “grandes pensadores” (Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin), es, en el mejor de los casos, reduccionista. Como señaló el fallecido John Moore en su reseña de *La filosofía política del anarquismo postestructuralista*, los postanarquistas omiten cualquier mención del anarquismo de “segunda ola” o “contemporáneo”, reduciendo una tradición viva a un “fenómeno histórico” muerto, llamado “anarquismo clásico”. Reiner Schürmann se contenta con descartar a “Proudhon, Bakunin y sus discípulos”, en un solo párrafo, como pensadores “racionalistas”, simple y llanamente. Hay una falta de atención casi total a los márgenes de los textos “clásicos”, por no hablar de los márgenes de la tradición.

Teóricos “menores” como Gustav Landauer, Voltairine de Cleyre, Josiah Warren, Emma Goldman y Paul Goodman, por nombrar sólo algunos de los excluidos, parecerían merecer alguna consideración, particularmente si el proyecto es un replanteamiento del “anarquismo normal”.

El conflicto, así como la diversidad, se suavizan en los relatos históricos del anarquismo presentados por los postanarquistas. La historia anarquista es un terreno ocupado por materialistas y místicos, comunistas y mutualistas, nihilistas y científicos, progresistas y primitivistas por igual. Los términos que se daban por sentados en gran parte de la crítica postanarquista (la “ciencia”, por ejemplo) fueron objeto explícito de luchas complejas dentro del anarquismo y el socialismo en general.

No observar esta historia de diferencias internas también puede cegarnos ante la historia relacionada de conflictos y luchas organizacionales: el otro conjunto de fuerzas que actúan en la configuración del anarquismo y el socialismo tal como nos los han transmitido. Marc Angenot señala que “el punto de partida de Proudhon” no es “un axioma”, sino una sensación de “escándalo”, una provocación al pensamiento por “algo impensable”. Así como tenemos que leer la teoría de la “ayuda mutua” de Kropotkin como una respuesta (o, como la llama Kingsley Widmer, un “contrarrestar”) a Huxley, debemos analizar otros desarrollos clave en la teoría anarquista en el contexto de un medio anarquista.

atravesado por una serie continua de disputas, controversias y “escándalos” epistemológicos.

Cuando Koch, May, Newman y Call examinan textos “anarquistas clásicos” específicos, los pasajes que citan a menudo parecen lejos de ser representativos de los argumentos reales presentados por esos escritores. Especialmente cuando se utilizan textos como *Filosofía política de Mikhail Bakunin* de GP Maximoff –un mosaico de citas traducidas de unos veintinueve textos originales en tres idiomas– es necesaria una gran atención al uso general de los conceptos para compensar la naturaleza poco sistemática de las fuentes originales. La falta de esa atención, junto con las ideas preconcebidas sobre el “racionalismo” anarquista, puede llevar a curiosas interpretaciones erróneas. En “El anarquismo y la política del resentimiento” de Newman, por ejemplo, el argumento procede leyendo el “anarquismo clásico”, representado por Bakunin y Kropotkin, de la siguiente manera: en ciertos puntos, estos anarquistas describen al sujeto humano como naturalmente opuesto al poder, mientras que en otros puntos parecen decir que el poder emana naturalmente de los sujetos humanos. A partir de esta premisa, Newman llega a la conclusión de que el anarquismo clásico está dividido por una inconsistencia fundamental, una "contradicción" dañina. El supuesto tácito que justifica este paso de la premisa a la conclusión es que estas dos caracterizaciones del sujeto humano son mutuamente excluyentes: que Bakunin y Kropotkin no

pueden pretender ambas. Esta suposición plantea la pregunta: ¿por qué no? De hecho, una lectura atenta de los textos de estos teóricos apoyaría una conclusión diferente: que para ambos, es el sujeto humano mismo el que es el lugar, como escribe Kropotkin en su *Ética*, de una “contradicción fundamental”. Lo que Newman pasa por alto es la posibilidad de que, en palabras de Dave Morland, “los anarquistas sean propietarios de una concepción doble de la naturaleza humana” compuesta de “sociabilidad y egoísmo”. Por supuesto, para los escritores y lectores anglófonos, las dificultades de comprensión se ven agravadas por una barrera lingüística: por ejemplo, de los treinta y nueve textos recopilados en quince volúmenes de las obras completas de Proudhon, sólo cuatro han sido traducidos al inglés, por lo que el único vislumbre de su trabajo “teórico” más ambicioso que tenemos a nuestra disposición –incluido su paradójicamente “absoluto” rechazo de “lo Absoluto”– se encuentran en los *Escritos seleccionados* de Pierre–Joseph Proudhon, una colección de citas dispersas.

Las críticas posestructuralistas al “anarquismo clásico” tienden a ubicarlo en contextos intelectuales – “humanismo”, “racionalismo”, “Ilustración”– que también son tratados en los términos más reduccionistas. Por ejemplo, el racionalismo cartesiano se combina con movimientos directamente opuestos a él y se aplica a textos de finales del siglo XIX, como si no hubiera avances significativos en las ideas sobre la subjetividad, la verdad o la

racionalidad después del siglo XVII. En lugar de vincular artificialmente las ideas de los teóricos anarquistas con las de los filósofos a los que se oponen directamente (como Rousseau), sería mejor observar el uso que hace Kropotkin de la psicología de Wundt y la ética de Guyau, la lectura de Nietzsche por parte de Goldman, el compromiso de Godwin con la epistemología de Hume y Hartley, el coqueteo de Malatesta con el pragmatismo, o lo que Bakunin podría haber aprendido del llamado de Schelling a una “filosofía de la existencia” en oposición a la “filosofía de la esencia” de Hegel. El reciente ensayo del sociólogo francés contemporáneo Daniel Colson sobre “Lecturas anarquistas de Spinoza” en la revista *Réfractations* sugiere lo que se puede hacer en este sentido.

Habiendo construido, sobre una base tan empobrecida, un fantasma ideológico llamado “anarquismo clásico”, los postanarquistas someten esta entidad fantasma a una crítica basada en algunos conceptos drásticamente subteorizados, tendiendo a proceder como si el significado de términos clave como “naturaleza”, “poder”, e incluso el “postestructuralismo” fueran a la vez evidentes e inmutables. Actúan, como Foucault escucha a Nietzsche quejarse de Paul Rée, como si “las palabras hubieran conservado su significado... ignorando el hecho de que el mundo del habla... ha conocido invasiones, luchas, saqueos, disfraces, estratagemas”. Moore, nuevamente, señaló esta dificultad: “Uno no llamaría opresivos a todos los ejercicios

de poder', afirma May. Pero seguramente eso depende de quién sea cada uno". ¿Por qué suponer que lo que Bakunin quiso decir con la palabra "poder", en un ensayo particular, es el mismo concepto designado por el uso de la palabra por parte de Foucault, o el de Moore, o el de May, o incluso el nombrado por la misma palabra en otro ensayo de Bakunin? De hecho, incluso Newman parece permitir que el significado del término se deslice de una manera estratégicamente conveniente: en la primera página de *De Bakunin a Lacan*, utiliza "poder" como sinónimo de "dominación", "jerarquías" y "represión", pero pronto pasa a un uso foucaultiano que define "poder" como "algo que debe aceptarse como inevitable", mientras define "dominación" y "autoridad" como cosas a las que "hay que resistir". El problema es que, dependiendo de la definición que esté en juego, Newman podría estar contradiciendo a Bakunin o simplemente reiterándolo. En sus "Reflexiones sobre el anarquismo", Brian Morris hace una distinción (similar a la oposición spinoziana entre "potestas" y "potentia" a la que apelan Antonio Negri y Michael Hardt) entre "poder sobre" y "poder para", o poder de hacer algo. Es sólo el "poder" en el primer sentido a lo que los anarquistas se oponen categóricamente, mientras que el "poder" en el segundo sentido, como lo que Hannah Arendt llama "la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concierto", es central para las teorizaciones anarquistas de lo social. Bakunin considera absolutamente real e indestructible lo que él y Proudhon llaman "poder social",

concebido como la influencia no coercitiva de individuos y grupos entre sí, y condena como “idealista” el “deseo de escapar” del juego del “poder físico”. “Influencias recíprocas, intelectuales y morales” que son continuas con la sociedad misma: “Acabar con esta influencia recíproca es la muerte”.

El sentido pretendido del prefijo “post-” en “postanarquismo” a menudo parece ser acriticamente progresista, como si el “anarquismo” *per se* fuera algo que perteneciera al pasado. Esto se ve reforzado por las frecuentes sugerencias de que el anarquismo es simplemente una continuación de un descartado pensamiento de la “Ilustración”. Esto es demasiado simplista. En primer lugar, no es necesario ser Noam Chomsky para pensar que la Ilustración produjo algunas ideas de valor duradero: como sugiere Donna Haraway, “los modos de conocimiento de la Ilustración han sido radicalmente liberadores” porque “ofrecen explicaciones del mundo que pueden controlar el poder arbitrario”. En segundo lugar, no está en modo alguno claro que el postestructuralismo se ubique categóricamente fuera, después o más allá del pensamiento de la “Ilustración”, ni que pueda o deba hacerlo. Lyotard define lo “posmoderno” como aquello dentro de lo “moderno” que lo mantiene vivo y se resiste a la cosificación, y hoy en día, incluso Newman reconoce que para Foucault no hay una sino dos “Ilustraciones”: “la Ilustración del continuo cuestionamiento y la incertidumbre”, así como el de “certeza racional,

identidad absoluta y destino". También podemos recordar aquí la cautelosa defensa que hizo Derrida de "los proyectos de la Ilustración" y la "estrategia interna" de Haraway en lo que respecta a la ciencia y el desarrollo, prefiriendo característicamente la "blasfemia" a la "apostasía", enfatizando la elección dentro de un campo conflictivo y peligroso en lugar de la simple elección en oposición a lo que en última instancia es una estructura "naturalizada" más que natural. La resistencia "no inocente" y la tarea de lidiar con la complicidad parecen ser comunes a muchas posiciones posestructuralistas. Al alejarse de la simple oposición, el postestructuralismo tiene que abandonar también algunas formas simples de moralización. Por eso, finalmente, Haraway rechaza la etiqueta de "posmoderno", prefiriendo la formulación de Latour de que "nunca hemos sido modernos". Y es por eso que personas desde Baudrillard hasta Derrida tienen una actitud tan desdeñosa hacia las "almas buenas" que piensan que pueden atacar algo como "la Ilustración" desde afuera, sin complicidad. En cualquier caso, los postestructuralistas nos han proporcionado muchas, muchas razones para ser "incrédulos" ante las "grandes narrativas" del progreso histórico lineal y para permanecer abiertos a lo que es abierto, vivo y potencialmente radical en la tradición.

La forma en que varios errores críticos pueden agravarse entre sí es quizás más clara en las discusiones sobre el "esencialismo". Gran parte de la crítica postanarquista se

hace eco de la acusación de Nietzsche de que el anarquismo está “envenenado desde la raíz” (una afirmación bastante esencialista). Para los postanarquistas, irónicamente, el “veneno” es el “esencialismo”. Sin embargo, para empezar, esta noción está comprometida: desde hace algún tiempo, teóricos desde Diana Fuss hasta Hubert Dreyfus se han quejado de que el término “esencialismo” se ha convertido en un mero epíteto peyorativo, tan flexible en sus usos (Nick Haslam considera nada menos que seis conceptos distintos agrupados bajo una sola palabra) que puede aplicarse a casi cualquier enunciado en cuanto enunciado, y feministas como Gayatri Spivak han argumentado que algunos usos del “esencialismo estratégico” son endémicos a cualquier política. Sin embargo, para Koch, May y Newman por igual, Godwin, Proudhon y Kropotkin son representantes de un anarquismo irremediablemente “esencialista” u “ontológico”: como escribe Koch, “los ataques de los anarquistas de los siglos XVIII y XIX al Estado se basaban en una representación 'racional' de la naturaleza humana” en la que un sujeto humano básicamente estático posee de manera innata “razón, compasión y gregarismo”; desde este punto de vista, “la corrupción tiene lugar dentro de las instituciones sociales y no es una parte esencial de la naturaleza humana”, ya que “el ser humano es visto como una criatura racional, cognitiva y compasiva”. Ciertamente, si estos teóricos anarquistas creyeran en este tipo de bondad innata, les resultaría difícil explicar la prevalencia de la violencia, la desigualdad y la dominación; sin embargo, no

afirman tal cosa. Por ejemplo, en su *Investigación sobre la justicia política*, lejos de suponer un sujeto humano espontáneamente bueno, racional o gregario, Godwin describe al sujeto como el resultado de una construcción social: “las acciones y disposiciones de los hombres no son hijas de ningún prejuicio original que traen al mundo a favor de un sentimiento o carácter en lugar de otro, sino que fluye enteramente de la operación de circunstancias y eventos que actúan sobre la facultad de recibir impresiones sensibles”. Así, ridiculiza la idea de que patrones de comportamiento complejos como una disposición favorable a la “virtud” sean “algo que traemos al mundo con nosotros, una reserva mística, encerrada en el embrión humano, cuyos tesoros se irán desvelando gradualmente a medida que avanzamos, según las circunstancias lo requieran”; y niega igualmente que el “amor propio” (egoísmo) o la “lástima” (compasión) sean “instintivos”, para él, ambos son comportamientos aprendidos. La “representación” del sujeto humano que emerge de la *Justicia Política* está lejos de ser “fija” o “cerrada”; es dinámica, infinitamente mutable: “Las ideas son para la mente casi lo que los átomos son para el cuerpo. Toda la masa está en perpetuo cambio; nada es estable y permanente; después del transcurso de un período determinado, probablemente ni una sola partícula permanece igual”. De hecho, esta es la razón por la que Godwin cree que somos capaces de hacerlo mejor, y es la razón por la que escribió tan extensamente sobre cuestiones de pedagogía y cultura: así como el gobierno en última

instancia no se basa en la coerción física sino en la obediencia popular que surge de opiniones y prejuicios culturalmente aprendidos, una sociedad no autoritaria tendría que ser producto del cambio cultural, no de la “naturaleza humana”. Su verdadero argumento contra “el Estado, como institución coercitiva” (y contra cualquier otra institución dominadora) es simplemente que es coercitivo cuando la cooperación es posible. Los seres humanos –sea lo que sea que seamos– somos capaces de negociar conflictos y coordinar esfuerzos sin recurrir a la fuerza o la manipulación. En palabras de Godwin: “Los males que existen en la sociedad política... no son la condición inseparable de nuestra existencia, pero admiten eliminación y remedio”. Esto es todo lo que es necesario argumentar ontológicamente, y todo lo que Proudhon, Bakunin y Kropotkin realmente requieren: la posibilidad de una libre cooperación, que es la posibilidad de una vida en la que nadie sea tratado simplemente como un instrumento.

El anarquismo “de base epistemológica” o “postestructuralista” que Koch remonta desde Nietzsche hasta Stirner, por otra parte, es precisamente la concepción del mundo en la que todas las relaciones se consideran instrumentales; y he aquí otro problema importante con los proyectos postanarquistas. Al criticar el supuesto “esencialismo” del “anarquismo clásico”, demasiados postanarquistas tiran el bebé a la basura con el agua del baño, rechazando el carácter ampliamente comunitario,

populista y de clase trabajadora de esa tradición y preservan sólo el individualismo radical de Stirner. De hecho, para Newman, el valor de Stirner es precisamente que "perpetua" el "modelo bélico" de sociedad de Hobbes, mientras que Koch encuentra en su minucioso nominalismo un arma para usar contra "la tiranía del discurso globalizador", en última instancia contra todos los "universales". El problema es que la noción de "singularidad" de Stirner niega legitimidad a cualquier universal y a toda colectividad: si, como dice Koch, cualquier "concepto bajo el cual se coordina la acción" puede descartarse como meras "ficciones", mientras que sólo el "individuo" es "real", entonces debe seguirse que cualquier acción coordinada o "política consensual" es simplemente una forma de dominación, la "imposición" de "un conjunto de metáforas" sobre la infinita pluralidad de la sociedad. Newman insiste en que "Stirner no se opone a todas las formas de mutualidad", citando su concepto de "Unión de Egoístas", pero esto también es una concepción inadecuada e inverosímil: una especie de utopía de *laissez-faire* en la que lo social es reemplazado por lo utilitario, la igualdad producida por el ejercicio igual de la fuerza, y el bien común es reducible a una infinidad de caprichos privados. En última instancia, para Stirner, "la comunidad... es imposible". Tampoco está claro que Stirner logre evitar su propia forma de esencialismo al postular un concepto "fijo" del sujeto como una "nada" idéntica a sí misma. Mientras que los anarquistas han articulado duras críticas a Stirner (la objeción de Landauer fue precisamente

que el "ego" de Stirner es algo que nunca se desarrolla o crece, ya que todo lo que absorbe tiene que escupirlo, para que no se convierta en una "idea fija"), algunos postestructuralistas han sido propensos a pasar por alto los problemas: por lo tanto, Koch apoya acríticamente la afirmación de Stirner de que “el liberalismo social roba a la gente su propiedad en nombre de la comunidad”, como si esto no apelara a una noción flagrantemente esencialista de la “persona” y lo que es “apropiado” para ella. Si bien el ataque de Stirner a las incruentas abstracciones de la filosofía política liberal sigue siendo relevante, pueden ser y han sido articulados por otros (como Bakunin) sin el respaldo de un individualismo demasiado ideológicamente sospechoso.

Al ver cómo el postanarquismo se constituye a sí mismo a través de una retórica que descarta las categorías de lo natural y lo universal *tout court*, no debería sorprendernos descubrir que incorpora una cantidad sustancial de subjetivismo y relativismo. Es instructivo rastrear los argumentos de Mike Michael que demuestran lo que él considera relevante para el anarquismo de la crítica sociológica de la ciencia de Bruno Latour, para la cual los acuerdos son sólo una cuestión de "poder", producido a través de un proceso de "interesamiento" o "reclutamiento" en el que “uno apunta a convencer a los otros actores de que, en lugar de mantener un conjunto particular de autocomprensiones... realmente, ellos, deberían

conceptualizarse a sí mismos a través de las categorías que uno mismo proporciona”. Desde este tipo de perspectiva postestructuralista, no hay manera de distinguir entre acuerdos libres y manipulación instrumentalista: la cooperación es siempre un juego de estafa. Como May ha señalado recientemente, en una reseña de *De Bakunin a Lacan* de Newman, estas variedades de postestructuralismo adoptan un “enfoque deconstructivo del lenguaje y la política” tal que parecen excluir “el tipo de acción colectiva que parece necesaria para la convivencia”; “La indeterminación es, en mi opinión, una base débil para el pensamiento y la organización políticos. Tiende a separar a las personas en lugar de unir las”. Koch también declara que “la relatividad tanto de la ontología como de la epistemología, la pluralidad de sistemas lingüísticos y la imposibilidad de comunicar el significado deseado” implican que “el potencial para alcanzar un consenso sin engaño o fuerza se vuelve imposible”. No es mérito suyo que Koch llame “anarquía” a este miserable resultado.

La tradición anarquista no es un todo completo y perfecto que esté más allá de toda duda o crítica; necesita una crítica rigurosa y permanente, y ciertos elementos de la teoría posestructuralista podrían ser valiosos en este trabajo reconstructivo. A este respecto, el recientemente publicado *Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon à Deleuze*, de Colson, aunque recurre a cierta retórica postestructuralista dudosa (en frases como “rechazar toda

mediación”), parece ilustrar algunas de las intersecciones más interesantes entre las ideas y prácticas anarquistas del siglo XIX, por un lado, y la “extraña unidad... que nunca habla más que de lo múltiple” de Deleuze, por el otro. Aquí se revisan a Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Stirner, pero también a Makhno, Bookchin, Grave, Michel, Pelloutier, Reclus y Landauer, así como a Agamben, Serres, Latour, de Certeau, Balibar y Negri. En lugar de proyectar unidireccionalmente el postestructuralismo nuevamente sobre el anarquismo (“corregir” sus supuestos “errores” humanistas, fundacionalistas, racionalistas y esencialistas), Colson coloca los dos discursos en diálogo, permitiendo que cada uno ilumine al otro a su vez.

Nos entusiasma encontrar filósofos sociales que intenten repensar el anarquismo en conexión con el postestructuralismo, y estamos impacientes por lo que consideramos las deficiencias de estos intentos. Valoramos el trabajo postestructuralista en gran parte porque nos parece preocupado por ir hasta los límites, encontrar sus propios puntos de ruptura. El posestructuralismo reconoce la doble responsabilidad de los radicales de involucrarse en análisis potencialmente “interminables” sin dejarnos olvidar cuán inmediatamente urgentes son los problemas que enfrentamos. Pero tiene muy poco análisis específico propio y duda en sus compromisos con las formas tradicionales de lucha por la libertad. Tenemos la esperanza de que, al poner en juego sus ideas con las ideas más antiguas de la tradición

socialista libertaria, podemos superar algunos posibles conceptos erróneos sobre el camino hacia una sociedad libre y volver a poner en juego algunas estrategias e ideas que de otro modo estarían “perdidas”.



LOS AUTORES

JESSE COHN vive en Valparaíso, Indiana, donde es activista ecologista y profesor asistente de inglés en la Universidad Purdue North Central. Sus publicaciones recientes incluyen "¿Qué es el 'Post' del postanarquismo?" en *Cultura posmoderna* (septiembre de 2002) y "Anarquismo, representación y cultura" (en actas de la conferencia *Cultura y Estado moderno*, de próxima publicación). Actualmente está terminando un libro sobre teoría literaria anarquista, centrándose en la cuestión de la "representación" que afecta los tres ámbitos de la interpretación, la estética y la política, con el título provisional de *Anarquismo y la crisis de representación*.

SHAWN P. WILBUR es librero, músico electrónico, ingeniero de sonido y académico independiente. Tiene una maestría en Estudios de Cultura Estadounidense de la Universidad Estatal de Bowling Green. Es miembro del Spoon Collective, que ofrece foros en línea para la discusión de diversos temas políticos y filosóficos, incluido el postanarquismo. Actualmente trabaja en una historia del anarquismo en Estados Unidos, con énfasis en las corrientes individualistas y mutualistas dentro del movimiento. Su trabajo en diversas áreas se puede encontrar en www.libertarian-labyrinth.org